

**Organizadores**

Ángel-Baldomero Espina Barrio

Mário Hélio Gomes de Lima

Pablo González Velasco



# IBERO TROPICALISMO

Anais do Congresso Internacional de Ciências  
Sociais e Humanas realizado na Universidade de  
Salamanca em comemoração pelos 120 anos  
de nascimento de **Gilberto Freyre**



Fundação  
Joaquim Nabuco  
Editora Massangana



# **IBEROTROPICALISMO**

Anais do Congresso Internacional de Ciências Sociais e Humanas  
realizado na Universidade de Salamanca em comemoração pelos  
120 anos de nascimento de Gilberto Freyre

**PRESIDENTE DA REPÚBLICA**

Jair Messias Bolsonaro

**MINISTRO DA EDUCAÇÃO**

Milton Ribeiro

**PRESIDENTE DA FUNDAÇÃO JOAQUIM NABUCO**

Antônio Ricardo Accioly Campos

**DIRETOR DE MEMÓRIA, EDUCAÇÃO, CULTURA E ARTE (DIMECA)**

Mário Hélio Gomes de Lima

**COORDENADORA DE GERENCIAMENTO DE PROJETOS E PROCESSOS**

Elizabeth Mattos

**UNIVERSIDADE DE SALAMANCA**

REITOR: Ricardo Rivero Ortega

VICE-REITOR DE RELAÇÕES INTERNACIONAIS: Efram Yildiz Sadak

**CENTRO DE ESTUDOS BRASILEIROS**

DIRETOR: Ignacio Berdugo Gómez de la Torre

SECRETÁRIAS: Esther Gambi Giménez e Elisa Tavares Duarte

Livro publicado como parte do acordo de cooperação técnica, educacional, científica e acadêmica estabelecido entre a Universidade de Salamanca, na Espanha, e a Fundação Joaquim Nabuco, ligada ao Ministério da Educação, que teve sua aprovação pelo Conselho Diretor em janeiro de 2021 e foi assinado pelas duas instituições em março do mesmo ano.

**Organizadores**

Ángel-Baldomero Espina Barrio

Mário Hélio Gomes de Lima

Pablo González Velasco

# IBEROTROPICALISMO

Anais do Congresso Internacional de Ciências Sociais e Humanas  
realizado na Universidade de Salamanca em comemoração pelos  
120 anos de nascimento de Gilberto Freyre

ISBN 978-65-5737-017-9

© 2022 Dos autores

Reservados todos os direitos desta edição.  
Reprodução proibida, mesmo parcialmente, sem autorização  
da Editora Massangana da Fundação Joaquim Nabuco

Fundação Joaquim Nabuco | [www.fundaj.gov.br](http://www.fundaj.gov.br)  
Av. 17 de Agosto, 2187 - Ed. Paulo Guerra - Casa Forte  
Recife-PE | CEP 52061-540 | Telefone (81) 3073.6363  
Editora Massangana | Telefone (81) 3073.6321

#### **EDITORÇÃO ELETRÔNICA**

Tikinet Edição Ltda-EPP

#### **PROJETO GRÁFICO E CAPA**

Luiza Ferreira | Tikinet

#### **DIAGRAMAÇÃO**

Rosane Abel | Tikinet

#### **COORDENAÇÃO EDITORIAL**

Marcelo Abreu

#### **REVISÃO**

Dos autores, organizadores e Editora Massangana

#### **ILUSTRAÇÃO DA CAPA**

Casa mourisca, em Olinda, Pernambuco, elogiada por Gilberto Freyre como exemplo da arquitetura hispanotropical. Foto: Acervo da Fundação Joaquim Nabuco.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

(Fundação Joaquim Nabuco. Biblioteca)

---

C749i Congresso Internacional de Ciências Sociais e Humanas, 2020, Salamanca, Espanha

Iberotropicalismo. Anais do Congresso Internacional de Ciências Sociais e Humanas/  
Organizadores: Ángel-Baldomero Espina Barrio, Mário Hélio Gomes de Lima e Pablo  
González Velasco. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 2022.

534. p.: il

ISBN 978-65-5737-017-9

1. Ciências Sociais e Humanas, Congresso Internacional. I. Espina Barrio, Angel-Baldomero. II. Lima, Mário Hélio Gomes de. III. González Velasco, Pablo. IV. Título.

CDU 3:061.3

---

# SUMÁRIO

**PREFÁCIO** ..... 11

**Gilberto Freyre em Salamanca**

*Ignacio Berdugo Gómez de la Torre*

**APRESENTAÇÃO**..... 15

**Um orientalismo abrangente**

*Antônio Campos*

**INTRODUÇÃO**..... 17

**Pernambuco y Gilberto Freyre, paisaje y figura cada vez más cercanos**

*Ángel-Baldomero Espina Barrio*

**NOTA EDITORIAL** ..... 21

## PARTE 1 - ORIENTES

**La orientalidad iberoamericana en perspectiva**

**antropo-histórica. De Herculano a Freyre**..... 25

*José Antonio González Alcantud*

**A presença moura no Brasil na perspectiva de Gilberto Freyre e**

**Câmara Cascudo** ..... 40

*Patrícia Dario El-moor Hadjab*

**Os Orientes e Ocidentes de Freyre: tópica orientalista em**

**Casa-Grande & Senzala e os Ocidentes em Sobrados e Mucambos** ..... 53

*Arlindo José Reis de Souza*

**Debret, Gilberto Freyre, Cecília Meireles: Representações do**

**comércio de rua no Brasil e suas influências orientais e africanas**..... 68

*Luís Antônio Contadori Romano*

**“Meus ‘Orientes’”, de Cecília Meireles, a partir do viés de Gilberto Freyre  
sobre amálgama cultural no Brasil**..... 79

*Camila Solino Rodrigues*

## PARTE 2 - HISPANIDADE

<b>Hispanotropologia, um conceito que une civilizações: entre espelhos e miragens, simbioses e hibridismos .....</b>	<b>95</b>
<i>Mário Hélio Gomes de Lima</i>	
<b>Ángel Crespo y la conexión Brasil-España .....</b>	<b>135</b>
<i>Sérgio Massucci Calderaro</i>	
<b>El Mundo Hispánico que Freyre creó: Nordeste, Brasil, Portugal e Iberia .....</b>	<b>149</b>
<i>Victor Ribeiro Villon</i>	
<b>Gilberto Freyre, miembro de honor y activista del Instituto de Cultura Hispánica (1955-1987) .....</b>	<b>159</b>
<i>Pablo González Velasco</i>	
<b>As influências hispânicas no conceito de Regionalismo desenvolvido por Gilberto Freyre .....</b>	<b>180</b>
<i>Fabiana Gama Pereira</i>	
<b>Olhar(es) analítico e descritivo sobre os correspondentes hispanotrópicos de Gilberto Freyre .....</b>	<b>199</b>
<i>Zeny Duarte / Bruno Oliveira dos Santos / Herbet Menezes Dorea Filho</i>	

## PARTE 3 - CONTRADIÇÕES DE UM CLÁSSICO

<b><i>Casa-Grande y Senzala</i>: la sociología clásica ilustrada .....</b>	<b>217</b>
<i>Claudia Isabel Sánchez Pérez</i>	
<b>O “afeto” de Freyre e a “cordialidade” de Holanda: aproximações que distanciam as classes sociais brasileiras .....</b>	<b>229</b>
<i>Flávia Alves Santos</i>	
<b>Recepção crítica e percurso intelectual: reflexão acerca da obra de Gilberto Freyre a partir de uma experiência pessoal .....</b>	<b>243</b>
<i>Ulisses Neves Rafael</i>	
<b>Os paradoxos freyrianos: <i>Casa-Grande &amp; Senzala</i> e o pêndulo oscilante entre rupturas e continuidades com a oligarquia brasileira .....</b>	<b>257</b>
<i>Thiago Enes</i>	
<b>Fernando Henrique Cardoso, leitor de Gilberto Freyre .....</b>	<b>270</b>
<i>Karim Helayel</i>	



<b>“O outro Brasil que vem aí”: o lirismo anglicista e a razão ibérica de Casa-Grande &amp; Senzala</b> .....	284
<i>Daniela Silva</i>	
<b>A democracia racial no contexto do cientificismo nacional – frenologia e craniologia</b> .....	298
<i>Reinaldo Benedito Nishikawa</i>	
<b>As mulheres de Casa-Grande &amp; Senzala: a representação na literatura como contraponto crítico</b> .....	315
<i>Pollianna Freire</i>	
<b>A mulher antifeminista no século XXI: uma investigação a partir da obra de Freyre e Saffioti</b> .....	327
<i>Beatriz Moreira Gama Malcher</i>	

## PARTE 4 - CATOLICISMO

<b>A propósito de conventos &amp; senzalas de frades. Raízes hispánicas do franciscanismo brasileiro e acomodação ao modus vivendi tropical</b> .....	341
<i>Fabiano Aguilar Satler</i>	
<b>El proyecto evangelizador de la Orden franciscana en la creación de la civilización hispanotropical en el Brasil colonial. Diálogo entre hipótesis</b> .....	369
<i>Claudia Salvia</i>	
<b>Entre sado-masiquismo e o amor: variações do catolicismo na obra de Gilberto Freyre</b> .....	383
<i>Simone Meucci</i>	

## PARTE 5 - TRÓPICOS

<b>Um outro Ocidente</b> .....	397
<i>Elide Rugai Bastos</i>	
<b>Iberismo, Luso-tropicalismo e Brasil-centrismo na obra de Gilberto Freyre no pós-guerra (1953-1961)</b> .....	410
<i>Alberto Luiz Schneider</i>	
<b>Gilberto Freyre, precursor de la Antropología ecológica</b> .....	435
<i>Ángel-Baldomero Espina Barrio</i>	

<b>Gilberto Freyre e a diplomacia tropical.....</b>	<b>448</b>
<i>Alessandro Candéas</i>	
<b>Gilberto Freyre: equilibrando antagonismos em diferentes gerações de diplomatas .....</b>	<b>464</b>
<i>Fernando Leite e Virgílio Caixeta</i>	
<b>Gilberto Freyre nos projetos de História da Humanidade da Unesco: contribuição para uma historiografia brasileira dos cruzamentos culturais.....</b>	<b>487</b>
<i>Raphael Guilherme de Carvalho</i>	
<b>O museu regional segundo Gilberto Freyre. Contributos museológicos de um conceito antropológico.....</b>	<b>499</b>
<i>Isabela Curvo</i>	
<b>Continuidades da invenção freyriana do Brasil em processos identitários na imigração brasileira contemporânea.....</b>	<b>511</b>
<i>Glauco Vaz Feijó</i>	
<b>O Brasil ultramarino de Gilberto Freyre.....</b>	<b>526</b>
<i>Luiz Feldman</i>	

# PREFÁCIO

## Gilberto Freyre en Salamanca

**Ignacio Berdugo Gómez de la Torre\***

Hace ya bastante tiempo, al inicio de mi relación con Brasil, un amigo de la Universidad de São Paulo me comentó: “Ignacio, para conocer la compleja realidad brasileña tienes que leer *Casa-Grande & Senzala*”. Confieso que tardé en seguir su consejo, pero ahora soy yo el que recomiendo su lectura a quienes están en la situación en la que un día yo estuve.

El autor de la emblemática *Casa-Grande & Senzala*, el pernambucano Gilberto Freyre, tiene una obra y una biografía que justifican las páginas, que abre este prólogo. En ellas se recogen las contribuciones que se realizaron en el I Congreso Internacional de Ciencias Sociales y Humanas, “La obra de Gilberto Freyre en el marco de las Ciencias Sociales y Humanas contemporáneas” que, en torno a la obra y la figura de este intelectual, se celebró en el Centro de Estudios Brasileños, en los días finales de febrero de 2020, poco antes del largo confinamiento consecuencia de la pandemia de Covid-19.

Alberto Navarro, su anfitrión y amigo salmantino, con motivo del fallecimiento del brasileño, en 1987, escribía en las páginas de *ABC*: “España y la universidad española quedaban en deuda con Gilberto Freyre por su enorme contribución para visualizar y estrechar los lazos culturales entre Brasil y España” (Catálogo de la exposición). Baste el

---

\* Ignacio Berdugo Gómez de la Torre es catedrático de Derecho Penal y director del Centro de Estudios Brasileños de la Universidad de Salamanca.  
E-mail: berdugo@usal.es

recuerdo de sus palabras, reproducidas por la prensa local, cuando fue nombrado huésped de honor:

El Centro iniciaba con este congreso una nueva línea en su actividad, los Congresos de Ciencias Sociales, y es difícil encontrar una referencia más adecuada que la obra de Gilberto Freyre, que plasma en este campo las relaciones entre Brasil y España y que, además, tuvo y tiene una especial proyección en Salamanca.

El contenido de este volumen, de las conferencias y comunicaciones que en el mismo se recogen, pone de manifiesto de forma sobrada la vinculación de Freyre con autores españoles, Ortega, Unamuno, Ganivet, Julián Marías entre otros, y la permanente presencia ibérica e hispana en buena parte de su obra, a la que se refiere con el neologismo de la “Hispanotropología”.

Gilberto Freyre visitó nueve veces España, y en tres ocasiones estuvo en Salamanca, manteniendo una relación de amistad con Alberto Navarro González, catedrático de Literatura, y en la última de sus visitas, alcalde de nuestra ciudad. En esta ocasión, en 1969, la presencia del sociólogo y antropólogo tuvo un relevante contenido institucional y académico y una importante repercusión en la prensa de entonces.

Alberto Navarro, su anfitrión y amigo salmantino, con motivo del fallecimiento del brasileño, en 1987, escribía en las páginas de *ABC*: “España y la universidad española quedaban en deuda con Gilberto Freyre por su enorme contribución para visualizar y estrechar los lazos culturales entre Brasil y España” (Catálogo de la exposición). Baste el recuerdo de sus palabras, reproducidas por la prensa local, cuando fue nombrado huésped de honor:

Me siento verdaderamente conmovido en esta ciudad en la que el espíritu se recrea y el alma se conmueve contemplando su belleza monumental. Vamos a marcharnos muy tristes al dejar esta ciudad en la que se vive emocionalmente la huella que dejó el derecho internacional y de gentes, que perdura a través de cuatro siglos. Me gustaría que esta ciudad dedicara un monumento a tan ilustre doctor dominico, con la colaboración de todos los pueblos (Catálogo de la exposición).

Seis años después de estas palabras se inauguraba en Salamanca, frente al convento de San Esteban, por otro lado, tan vinculado a América, la estatua de Francisco de Vitoria, tal y como había solicitado Freyre.

La estancia de Freyre en Salamanca, además de inevitables actos y visitas protocolarias, tuvo un importante contenido académico, con varias conferencias que ponían de relieve las relaciones entre Brasil y España y que más tarde aparecieron publicadas en el libro *O Brasileiro entre os outros hispanos*, bajo el título “A propósito do hispano e da sua ciência do homem em geral”.

La visita a este más de ocho veces centenario Estudio dejó huella en Freyre que en su firma en Libro de Visitantes ilustres de la Universidad escribió,

É um grande prazer para um hispano transoceânico estar nesta materna Salamanca. Gilberto Freyre. 20.02.69 (Catálogo de la exposición).

Gilberto Freyre, de alguna manera, siempre se sintió “nativo” de Salamanca. Fue admirador del espíritu “eterno” renacentista, hispánico y unamuniano de la Universidad, y quedó fascinado por la arquitectura y el color de las piedras doradas de Villamayor.

Como ya he adelantado, la obra de este importante intelectual brasileño continúa presente en la universidad salmantina, en especial en el grupo de Antropología que lidera Ángel Espina, y dentro del grupo en el trabajo de Pablo González Velasco que llevó a cabo su investigación de doctorado sobre la obra de Gilberto Freyre.

No puedo dejar de mencionar tanto a la Fundação Gilberto Freyre, como a la Fundação Joaquim Nabuco, sin su colaboración ni el I Congreso Internacional de Ciencias Sociales del Centro de Estudios Brasileños, ni este libro hubieran sido posibles. Con ambas instituciones el Centro ha construido vías que posibilitan una futura colaboración en otras actividades, y aquí también ha sido determinante la actuación de Mário Hélio Gomes de Lima (Fundação Joaquim Nabuco), puente también él entre académicos brasileños y españoles.

Y como no, mi agradecimiento al personal del Centro de Estudios Brasileños, muy especialmente a Esther Gambi, a Elisa Duarte y a Vicente Hermida, los tres, con su eficacia, compromiso y permanente profesionalidad, contribuyeron de forma decisiva a hacer posible la celebración del congreso y ahora la edición de este libro que tengo la satisfacción de prologar.

Salamanca, junio de 2021.



# APRESENTAÇÃO

## Um orientalismo abrangente

**Antônio Campos\***

Este livro é o primeiro resultado direto do acordo de cooperação firmado pela Fundação Joaquim Nabuco e a Universidade de Salamanca, e posto em prática pelo Centro de Estudos Brasileiros da Usal e a Diretoria de Memória, Educação, Cultura e Arte da Fundaj. Reúne uma seleção das palestras do congresso especial dedicado a Gilberto Freyre e a temática de que é um dos melhores intérpretes no Ocidente: o Oriente, o mundo ibérico e os trópicos.

Na Salamanca de Unamuno e Fray Luis de León sentia-se Gilberto Freyre em harmonia plena com seu hispanismo de origem, que sempre gostou de destacar: dos Freyre da Galícia. Mas sentindo toda a Espanha, especialmente Castela, como parte do seu ser. Dessa *anima* hispânica nutriu não apenas seu ensaísmo e sua admiração pelos grandes místicos, mas também sua contribuição mais efetiva à ciência e à filosofia, que é a Tropicologia, com sua vertente hispana e lusa, de uma Europa que agrega, assimila, compartilha e faz intercâmbios como este de que é um dos exemplos mais eloquentes este livro.

Praticamente todos os trabalhos de Gilberto Freyre sobre o Oriente e sua influência na Espanha, Portugal e no Brasil foram tratados pelos especialistas no congresso salmantino promovido pelo Centro de Estudos Brasileiros.

Como bem assinala o título deste livro, o Oriente (e o Ocidente) em Gilberto Freyre sempre foi visto como plural. Uma leitura de *China*

---

\* Antônio Ricardo Accioly Campos é advogado, escritor e presidente da Fundação Joaquim Nabuco. E-mail: antonio.campos@fundaj.gov.br

*tropical* e de *Insurgências e ressurgências atuais*, por exemplo, mostra a abrangência do orientalismo de Freyre.

“China tropical” era uma outra forma de Freyre mencionar o Brasil. O território e os traços orientais são pontos de semelhança. Mas, como se sabe, seria forçar demasiadamente a mão tentar mostrar só no que se assemelham e ignorar as diferenças. Antropólogo dos mais argutos, Freyre era um mestre, como os grandes etnólogos, na arte da comparação. Isto significa tanto ver o que parece quanto o que difere, mas, sobretudo, ir além das aparências. Há uma China no Brasil, mas também mourarias, convivendo e se imiscuindo no que de mais genuinamente latino mantemos.

O fato é que, ao longo de toda a sua vida, Gilberto Freyre nunca perdeu de vista o Oriente. De *Casa-Grande & Senzala* (1933) a *Aventura e rotina* (1953) e *Insurgências e ressurgências atuais* (1983). Além, é claro, de publicações póstumas, como a já citada *China tropical*.

Ficaria muito incompleta essa lista de obras deixando de lado talvez a referência fundamental ou básica quanto à abordagem de Freyre sobre o Oriente. Falamos de *Sobrados e Mucambos*. Quem quiser introduzir-se no tema terá de ler o capítulo “O Oriente e o Ocidente”. Aí temos um exemplo de quão profundo era o olhar do Mestre ao fazer história indo além dos documentos, e mostrando que, mesmo não havendo registros oficiais, pouco teria chegado ao Brasil do Oriente, nas transações comerciais, devido às proibições correntes então. Ele não se contenta com essas fontes, e encontra outras que mostram um comércio intenso – e clandestino – do Oriente com o Brasil colonial.

Essas e outras revelações são esmiuçadas pelos especialistas na grande e diversificada obra de Freyre neste livro que é, na verdade, duplo. Esta versão completa, em formato digital, com os anais do congresso, de todas as comunicações apresentadas. E um livro impresso com uma seleção de algumas das palestras convertidas em artigos.

Já há tempos Gilberto Freyre alcançou a dimensão de um clássico das ciências sociais e da literatura no Brasil. Tanto pela permanência de obras como *Casa-Grande & Senzala*, mas por sempre suscitar novas leituras e interpretações, inclusive, ou sobretudo, das novas gerações, e este livro é uma prova substantiva disso.



# INTRODUÇÃO

## Pernambuco y Gilberto Freyre, paisaje y figura cada vez más cercanos

Ángel-Baldomero Espina Barrio\*

Recuerdo de mi infancia que cuando alguien quería enviarte a algún lugar remoto, por alguna razón, te mandaba a un paraje enigmático llamado Pernambuco. Esa alusión, un tanto indefinida, hizo que, para mi, tomara esa región caracteres connotativos de gran exotismo y lejanía. Ya siendo adulto, y especialmente cuando empecé a viajar a América, tuve la ocasión de comprobar que casi todos los lugares de Hispanoamérica y también de Brasil, estaban más lejos que Pernambuco. Y, finalmente, cuando llegué a conocer ese estado brasileño, hacia el año 2000, también pude comprobar que sus gentes, sus problemas y sus religiosidades, eran diferentes con respecto a las de las gentes de mi pueblo natal, pero no tanto.

Durante unos meses, en los que investigué sobre la religiosidad popular pernambucana, el periplo cotidiano alrededor de Recife, con mi carro alquilado, comenzaba en Boa Viagem desde donde iba a la isla del Recife antiguo. Posteriormente por la Avenida Norte, en Casa Amarela, subía al Morro de la Conceição, donde efectuaba mi trabajo de campo. De ahí, a veces, a Apipucos a ver a mis amigos de la Fundación J. Nabuco y, finalmente, por la “rodovia”, llegaba al campus de la UFPE, al 13º piso del edificio donde estaba el departamento de Antropología,

---

\* Ángel-Baldomero Espina Barrio es profesor titular y director del Máster Universitario de la Universidad de Salamanca.  
E-mail: espina@usal.es

desde donde, ya al atardecer, volvía a Boa Viagem a procurar descansar un poco, especialmente del calor y de las dos horas de atascos de tráfico que suponía la vuelta, lo que solo conseguía verdaderamente los fines de semana. Así transcurría mi cotidianidad durante varios meses en los que me impregné de la cultura de Recife, pero también en ocasiones de Olinda, Itamaracá o Goiana. No voy a decir que los campesinos castellanos fueran iguales a los de Pernambuco; ni que los señoritos a los hacendados; ni que el cultivo del trigo tenga que ver con el de la caña de azúcar; ni que las celebraciones en honor de la virgen de la Concepción del Pico Zarzero de Nava del Rey, fueran iguales a las que se dan, también todos los 8 de diciembre, honrando a la virgen del morro de la Conceição de Recife... Y así podríamos seguir aplicando el método comparativo. Las diferencias étnicas, climáticas, comportamentales, eran evidentes, pero asimismo, la presencia mayoritaria de buenas gentes que cotidianamente afrontaban honradamente su trabajo, sus problemas y su vida familiar, era la misma.

Y por esas mismas épocas, en Pernambuco, conocí no solo intelectualmente, sino vitalmente, la obra de Gilberto Freyre, las esculturas de Brennand, la presencia histórica holandesa y judía, el carnaval multicultural de Recife-Olinda, Nova Jerusalem, los “terreiros”, las “carancas”, Guararapes, Porto de Galinhas y tantas personas, lugares y cosas. Desde luego aprendí mucho más interactuando con la gente común, que en el aludido 13er. piso de la UFPE, pero también es cierto que sin mis colegas y amigos no lo podría haber hecho.

En mis visitas a Apipucos, hoy un barrio absorbido por Recife, me paraba a andar cerca de la casa de Freyre, en las inmediaciones de dependencias de la Fundación Joaquim Nabuco y de un lago allí existente, intentando imaginar cómo sería esa zona en la infancia de Gilberto en los inicios del siglo XX. Siguiendo el ejemplo de algunos ingenios y casas grandes abandonadas que había visto, por ejemplo en la ruta a Itamaracá, no era imposible, incluso hoy, reconstruir el ambiente tropical de cañaverales ríos y marismas, de casas grandes y senzalas, que entonces existieron. ¿Qué experiencias tendría Freyre, quien seguramente conocería ese paraje y lo que simbolizaba? Quizá serían las que le marcaron y las que motivarían sus mejores obras (*Casa-Grande y Senzala, Sobrados y Mucambos, Nordeste, Azúcar*, etc.), las que nunca hubieran podido escribirse sin esa experiencia de Freyre en lugares similares a Apipucos.

Evidentemente tampoco sin su formación, especialmente dentro de la escuela de Franz Boas, a la sazón maestro de antropólogos en la Universidad de Columbia, en la que estudió nuestro autor pernambucano. Franz Boas fue el más destacado catedrático de Antropología, y desde luego el más influyente en todo América durante el primer tercio del siglo XX. Su perspectiva empirista en el desarrollo de la disciplina fue esencial para la consolidación de la misma, incluso pienso que, sin desdeñar los avances de las escuelas funcional y estructuralista, o de la postmoderna, no han vuelto a realizarse estudios tan detallados etnográfica y etnológicamente, sobre culturas particulares, como los realizados en esta época boasiana. Y esa es la tradición que recibirá Freyre. Que recibirá y perfeccionará en unas obras que aún nos admiran por su pertinencia y que son pioneros estudios sobre las culturas brasileñas, especialmente las nordestinas.

Tales estudios tienen más orientación etnológica que sociológica y hoy no dudaríamos en situar la mayoría de su obra dentro de la antropología cultural. Pero no entraré en la polémica, a la que el mismo autor dedicó un libro (*Por qué soy y no soy sociólogo*), solo decir que su trabajo intelectual supuso un antes y un después en la comprensión de la identidad y de las pautas comportamentales colectivas brasileñas. Posteriormente habrá grandes antropólogos, con perspectivas y teorías nuevas: en Rio de Janeiro (Darcy Ribeiro), en São Paulo (Roberto DaMatta), y otros muchos, pero Freyre fue el primero.

Y es por todo ello que Freyre merece un puesto de honor en la historia de la Antropología general. Independientemente de sus posiciones políticas, o de que cuando recibió honores en Coimbra o en Salamanca, aún vivieran Salazar o Franco, pues de esto último nadie en la academia puede hacerle responsable. Freyre ha aportado como intelectual innumerables teorías, puntos de vista y desarrollos, no solo respecto de la cultura brasileña tradicional sino también sobre otros muchos órdenes socio-culturales: tropicalismo, ecología cultural, iberotropicalismo, iberismo, orientalismo, etc. Aspectos que se trataran en este libro por destacados especialistas, y que afectan, insisto, no solo a la comprensión de la que el llamó “China tropical” (Brasil), sino también a Portugal y España. Yo mismo me he permitido reseñar su gran contribución al nacimiento de una Antropología ecológica, moderna y comprensiva.

Su entronque con las teorías de intelectuales de Portugal, y asimismo de España, como Unamuno, Ganivet, Ortega, Castro, etc., es evidente y, en el mismo, las posturas de Freyre están a la misma altura que las de sus coetáneos, o de sus precedentes. Sólo por eso merece la pena el esfuerzo de darle más a conocer en nuestras universidades. Este esfuerzo ya empezó cuando tras doctorarse una de sus nietas, Kika Freyre, en nuestro programa de Antropología de Iberoamérica, dedicamos uno de los congresos de la mencionada especialidad a su figura; cuando celebramos los 50 años de su olvidada visita a la Universidad de Salamanca; y, ahora, con tesis doctorales y con el Congreso sobre aspectos de su obra, celebrado presencialmente en febrero de 2020 en el Centro de Estudios Brasileños de la Universidad de Salamanca.

Ha constituido para mi un orgullo contribuir a dar a conocer en Salamanca las obras de dos grandes antropólogos: el peruano José María Arguedas y el brasileño Gilberto Freyre. En el caso del primero también en la localidad de su trabajo de tesis doctoral, Bermillo de Sayago (Zamora). Y en el caso de Gilberto Freyre - tanto su figura como su querido Pernambuco - incluso en mi pueblo natal, Nava del Rey (Valladolid), con la celebración de exposiciones fotográficas cruzadas sobre costumbres de Nava-Recife. En esta tarea, justo es decirlo, ha colaborado sobremedera el brasileño, especialista en Freyre, Mário Hélio Gomes de Lima. Ya nadie debería poder seguir diciendo a los niños, por estas tierras castellano-leonesas, lo desconocido y lo lejos que está Pernambuco.

Salamanca, 10 de julio de 2021.

## NOTA EDITORIAL

Este livro reúne os anais com as conferências e comunicações apresentadas durante o congresso promovido na Universidade de Salamanca, na Espanha, cujo tema foi “A obra de Gilberto Freyre nas ciências sociais e humanas na contemporaneidade”. Realizado nos dias 25 e 26 de fevereiro de 2020, o congresso foi um dos últimos eventos internacionais a acontecer antes da declaração, menos de duas semanas depois, pela Organização Mundial de Saúde, de que o mundo vivia uma nova pandemia, a do coronavírus.

Reunindo especialistas na obra de Freyre de países como Brasil, Portugal, Espanha e Itália, o encontro discutiu, entre outros, temas como as influências do Oriente na formação cultural brasileira, a importância da cultura hispânica na obra do sociólogo pernambucano, as polêmicas em torno de sua obra mais conhecida, *Casa-Grande & Senzala*, e a importância do franciscanismo na história do Brasil.

Os textos publicados neste livro digital refletem a temática dominante no congresso que girou em torno dos Orientes, da Hispanidade e dos Trópicos. Os artigos aparecem numa das línguas em que foram escritos originalmente, o espanhol e o português. A apresentação dos autores também segue o idioma de origem de cada artigo. É uma decisão intencional para reforçar a ideia de proximidade e de diálogo entre as culturas – a luso-brasileira e a espanhola – que, em última instância, são duas culturas ibéricas com muitas influências mútuas, como reforçam os textos dos especialistas na obra de Gilberto Freyre.

Tendo sido editado no Brasil, algumas partes acessórias ao conteúdo principal do livro, como esta Nota Editorial, estão publicadas em português. Tratando-se de uma obra coletiva, escrita majoritariamente por autores espanhóis e brasileiros (estes atuantes em diferentes universidades do Brasil, Portugal e Espanha), achamos por bem uniformizar, na publicação, as referências bibliográficas em um padrão de normas

• Iberotropicalismo •

técnicas reconhecidas internacionalmente e também comuns a edições brasileiras e espanholas.

O evento promovido pelo Centro de Estudos Brasileiros da Universidade de Salamanca e pela Fundação Joaquim Nabuco em 2020 gerou também um livro impresso, intitulado *Iberotropicalismo - A Hispanidade, os Ocidentes e os Orientes na obra de Gilberto Freyre* (ISBN: 978-65-5737-018-6), onde se encontra uma seleção das comunicações apresentadas no evento.



**PARTE 1**  
**ORIENTES**



## La orientalidad iberoamericana en perspectiva antro-po-histórica. De Herculano a Freyre

José Antonio González Alcantud\*

**Resumen:** El autor confronta a la figura de Gilberto Freyre con el pensamiento “decolonial”, para concluir a través de su acercamiento a la “orientalidad”, que el socioantropólogo y historiador brasileño no puede ser asimilado a esa corriente, surgida en medios antiimperialistas marxianos. Una lectura actual de Freyre y su visión de la “orientalidad ibérica” estaría más en la línea de un pensamiento poscolonial o de(s)colonial, inclinado a la transculturación o la hibridez histórico-cultural.

**Palabras clave:** Freyre, Oriente ibérico, decolonialidad, poscolonialidad, Herculano, Castro.

La actual ofensiva del llamado pensamiento decolonial, procedente de los Faculty Club de prestigiosas universidades estadounidenses no me complace. Se trata, en principio, de un pensamiento extraño a América, surgido del proceso de descolonización de la India, liderado sobre todo por intelectuales indios trasladados a Gran Bretaña, casi todos pertenecientes a las castas superiores. Estos intelectuales, producto

---

\* José Antonio González Alcantud es catedrático de Antropología Social de la Universidad de Granada y director del Observatorio de Prospectiva Cultural de la misma universidad. Entre sus obras más recientes hemos de destacar: *Lo moro. Las lógicas de la derrota y la formación del estereotipo islámico* (2002); *La fábrica de los estereotipos. Francia, nosotros y la europeidad* (2006); *El mito de al Ándalus* (2014), *Historia colonial de Marruecos - 1894-1961* (2019) y *Qué es el orientalismo. El oriente imaginado en la cultura global* (2021).  
E-mail: jgonzal@ugr.es

de un exilio específico han puesto de relieve el debate de la subalteridad en relación con los imperios. Desde luego también participaron en ella profesores procedentes de África y las Antillas británicas, pero no con la misma relevancia. Surgida a principios de los años noventa en los departamentos de antropología británicos, donde se reclamaba la legitimidad de escribir una literatura creolizada, las “literaturas poscoloniales estaban activamente comprometidas con el acto de descolonizar las mentes” (McLeod, 2000:25). En ese combate traído en su apoyo a cuatro autores, plenamente occidentales en su procedencia y manera de acceder a la reflexión cartesiana: Fanon, Foucault, Derrida y Said. Tras ellos late siempre la *French High Theory*. Sobre esas bases equívocas, pero dotadas de una radicalidad engañosa, algunas universidades latinoamericanas, regentadas por órdenes católicas como la Compañía de Jesús, han unido el debate decolonial a los restos de la antigua teoría de la liberación, elevando la teoría decolonial a una suerte de ideología salvífica de las dependencias seculares del continente. ¿Por qué esgrimo todo esto, antes de entrar en materia?

A mí que siempre me pareció necesario culminar el proceso de descolonización formal, cuya cúspide se alcanza con la descolonización argelina en 1962, con la subsiguiente descolonización imaginaria (González Alcantud, 2000:75-92). Sin embargo, esta sencilla enunciación se me antojó en su momento un proceso harto complejo, ya que supone que hay que superar el complejo de dependencia, que señalaban Albert Memmi y Octave Mannoni, con instrumentos analíticos refinados. En particular Albert Memmi señalaba, que “la dependencia es una relación vinculante, más o menos aceptada, con un ser, un objeto, un grupo o una institución, reales o ideales, que revela la satisfacción de un deseo” (Memmi 1979:32). Mannoni, psiquiatra al igual que Fanon, también lo veía de esta manera (Mannoni, 1984). De ahí una cierta complicidad, si se quiere enfermiza complicidad, que supone reconocer que en primer lugar el proceso de dominación colonial, compete a colonizadores y colonizados, encerrados en una misma cárcel imaginaria y conceptual, si bien unos hacen el papel miserable de dominador y otros lo sufren como dominación. Pero el hecho de que este mecanismo esté ahí presente, humillando al colonizado hasta límites que Franz Fanon vió en los psiquiatrizados autóctonos (Fanon, 1988), no por ello deja de incluir que los colonizadores son víctimas

a su vez de procesos depresivos muy extendidos, que convirtieron al Magreb en una tierra propicia a la experimentación psicoanalítica desde la época colonial (Bennani, 1996).

Una vez situado el problema, debemos preguntarnos en qué medida intervienen determinados autores, entre otros Gilberto Freyre, cuya memoria y obra aquí nos concita, para elucidar el problema colonial en relación a América. Hay que reevaluar las aportaciones epocales al debate poscolonial, y encontrar en lo local explicaciones que pasan por la puesta en su debido lugar del “sentido común”. Como señala Geertz el sentido común se distinguiría por ser “natural, práctico, transparente, asistemático y accesible” (Geertz, 1994:107). Por consiguiente hemos de enfrentarnos a las producciones autóctonas, aquellas que el decolonialismo no quiere visibilizar, negando uno de sus fundamentos retóricos que es otorgar el lugar central al conocimiento local fundamentado en el sentido común.

Dos aspectos nos llaman allá la atención, ambos procedentes de la *French High Theory*. Por un lado, que América no es raíz, es rizoma, al decir de Deleuze y Guattari: su cartografía imaginaria es rizomática. El rizoma, adaptado precisamente a América, sería: “El rizoma no se deja reducir ni a lo Uno ni a lo Múltiple. No es lo Uno que devine dos, ni tampoco que devendría directamente tres, cuatro o cinco, etc. No es un múltiple que deriva de lo Uno, o al que lo Uno se añadiría (n+1). No está hecho de unidades, sino de dimensiones, o más bien de direcciones cambiantes” (Deleuze, 2004:25). En segundo lugar, la “Baroque Reason”, que diría Buci-Glucksmann, en un texto iluminador dentro del ámbito del postmarxismo estético. Sostiene que no es posible un discurso unificador, sino que hay que entrar en los detalles y tener muy presentes las ambigüedades para tener un acercamiento a las nuevas formulaciones complejas de la alteridad (Buci-Glucksmann, 1994:129-143).

Se ha señalado en su momento cómo figuras del estilo de Emin Emir Arslan y Habib Estefano habían contribuido a ese horizonte descolonial bajo el paradigma del iberismo expansivo (González Alcantud, 2017, Gasquet, 2015). Ambos anduvieron en un momento u otro por Brasil, llevando su prédica orientalista a lugares como el Círculo Andalusí de São Paulo. ¿Pero en qué medida lo hicieron otros autores? ¿Cuáles son nuestras fuentes de autoridad? ¿Trabajaba Gilberto Freyre en soledad en esta materia orientalista?

Patricia Hertel señala, tras hacer un estudio comparativo entre el arabismo y la historia española y portuguesa sobre el impacto del islam en la formación de las naciones de Portugal y España, que mientras en la segunda la presencia islámica mal que bien está asimilada a una parte importante de su narración, en la primera no tuvo casi importancia (Hertel, 2015: 69). Habrá que esperar a Alexander Herculano (1810-1877), a mitad del siglo XIX, para encontrar un relato histórico nacional en el cual entusiásticamente se descubra la parte moura en la constitución histórica de Portugal. A pesar de lo temprano de su discurso, Herculano no tuvo tendencias de hacer poética de la Historia, y procuró ser riguroso. No obstante, el hecho de no ser arabista le impidió acceder a las fuentes, y en buena lógica pudo cometer algunos errores, que fueron corregidos por el primer gran arabista portugués, David Lopes (1867-1942) (Branco, 2009: 165). Era partidario de una suerte de “catolicismo liberal” (Oliveira, 1976: 252-253). Esto no lo protegió de ácidas polémicas, teniendo que intervenir en ellas, sobre todo a raíz de la campaña de difamación entablada contra él cuando en el primer volumen de su *História de Portugal* pretendió liberar de falsedades hechos incontrovertibles hasta ese momento, como que Cristo se había aparecido a los cristianos portugueses en la batalla de Ourique de 1139 contra los musulmanes (Herculano, 1983). Se trataba de una suerte de réplica de la batalla de Puente Milvio, a la que negó cualquier verosimilitud Herculano. “Supersticiosa como era aquella edad”, dirá Herculano (Herculano, 1983:179), y hará hincapié en las hipérbolos poéticas que en los actos fundacionales dan todos los pueblos (Herculano, 1983:178).

De esta manera considera que los cambios de bando eran muy frecuentes en el Algarve en los siglos de lucha entre musulmanes y cristianos:

O Gharb, como todas as outras provincias meridionaes da Península, era um vasto campo de batalha, onde no meio das torrentes de sangue, das aldeias incendiadas, das tribus e familias não raro vagabundas e fugitivas, se via tremolar no alto dos castellos tomados, perdidos, retomados dez vezes e nas torres das cidades fortificadas, que com a mesma frequencia mudavam de senhores, ora o estandarte de Mohammed, ora o pendão de Christo (Herculano, 1864:8).

También Herculano sostenía, por ejemplo, que la vida comunitaria, en los concejos municipales, se había visto incrementada por la presencia

“moçarabe”, y lo justificaba señalando que la mayor parte de los términos para designar lo municipal en Portugal provendría del árabe (Herculano, 1987:31). Y pensemos de paso, que para Herculano, dentro de su pensamiento liberal el municipalismo sería la base de las libertades colectivas (Morujão, 2013:678). Herculano pensaba, no obstante, que el catolicismo había sido la amalgama necesaria para la formación de Portugal.

Joaquim Pedro de Oliveira Martins (1845-1894), convencidamente iberista, como muestra tempranamente su *História da civilização ibérica*, de 1879, escrita tras haber vivido largamente en Córdoba, dedica su historia de Portugal a Herculano. Oliveira no ve que el problema islámico sea algo externo, sino que responde a problemas internos entre los ibéricos (Hertel, 2015:37-38). Supone en cierta manera una ruptura completa con lo anterior, el fundamento “etnológico”, término que emplea con frecuencia, hispanorromano o visigodo.

Se não podemos, pois, ver na moçarabização das populações espanholas um facto de orden etnológica, tudo nos induz a considerá-la como um dos acontecimentos mais importantes para a histórica social da Península. A ele se deveu a conservação de um povo livremente congregado nos conce-  
lhos, e daí proveio o carácter e importância especial que o municipalismo tem na história da Espanha moderna (Oliveira, 1984:133).

Es decir, llega a la misma conclusión sobre la fuerza de lo local, a través del municipalismo, que su maestro Herculano.

Asimismo, le concedía una gran importancia a la conquista del al-Gharb frente a los mouros. La conquista de Lisboa en 1147 para él “lavra a acta do nascimento de la nação portuguesa. O cerco afigura-se-nos como o concílio internacional, uma espécie de congresso guerreiro, em que a Europa baptiza o recém-vindo à luz da história” (Oliveira, 1968:89). Acto, pues, sin ambages, cruzado, en el marco de la lucha secular entre Islam y Cristiandad cuyo marco es la península ibérica.

En este punto merece la pena detenernos en la figura y pensamiento de Ángel Ganivet (1865-1898), que tanta atracción suscitó en tantos lugares, incluido Brasil. Ganivet estaba hondamente preocupado por la “interinidad” de España, una nación a la cual el catolicismo ecuménico le había hurtado su personalidad. En esa línea de revisar el relato nacional consideraba que España no se podía entender sin su pasado árabe: “Así pues, los que con desprecio y encono o sistemáticos descartan de nuestra evolución espiritual, la influencia arábica, cometen un crimen

psicológico, y se incapacitan para comprender el carácter español” (Ganivet, 1897:160). Acertada opinión de alguien nacido en un medio influenciado por el orientalismo doméstico, como la sureña Granada, que tenía que diferir de Miguel de Unamuno, quien no consideraba la parte semítica de la cultura española.

A pesar de la admiración que Ángel Ganivet suscitó en Brasil, como pensador de la renovada “comunidad imaginada” hispana, de lo cual ha dado buena cuenta la profesora Elide Rugai Bastos (1998), en la propia España su contribución ha sido considerada nefasta, y hoy día siendo un personaje controvertido. Ganivet funcionaba a golpes de ingenio, que vehiculaba a través de frases brillantes, pero de escaso fundamento historiográfico. De manera, que en España no es considerado, ni él tampoco lo pretendió nunca, un historiador ni siquiera un filósofo en el sentido estricto, sino un “pensador”, categoría sumamente lábil. La ausencia de ciencia social en la España finisecular fue cubierta por la literatura y el periodismo, urgidos ambos por la necesidad de transformación social. Y Ganivet fue uno de los adalides más brillantes. Manuel Azaña, que reflexionó igualmente sobre el concepto de españolidad lo criticó muy duramente. Particular atención merece la percepción que posee Ganivet de los españoles como “raza”, término frecuente en el lenguaje de la época: “¿Qué es lo español puro? –se pregunta Azaña, a la vista del *Idearium* [ganivetiano]-. Nada significan esas palabras juntándolas como Ganivet las junta. Primeramente, la pureza de lo español podría consistir: en pureza de sangre, si una raza aborigen, desciende de una pareja primitiva, poblase sin cruzamiento ni mestizaje el suelo peninsular; y en pureza, digámoslo así, espiritual, si los pobladores hubiesen labrado una civilización indemne de tacha forastera. Por fortuna, el supuesto ya no podrá realizarse. De alma y sangre somos mestizos, sin remedio” (Azaña, 1976:17). Azaña acusa a Ganivet de confusión terminológica, empleando mal los vocablos (Azaña, 1976:38). Gonzalo Sobejano, siguiendo la senda abierta por Manuel Azaña, veía en el *Idearium español* la falta de rigor y la improvisación, y adjudica a Ganivet una cierta soberbia interpretativa (Sobejano, 1958). Llama la atención, pues, el influjo externo de Ganivet, frente a la controversia interna que generó y sigue generando su pensamiento, marcado por la paradoja.

En línea semejante a Oliveira estaría Rafael Altamira (1866-1951), quien se plantea un programa “antropológico” o de “psicología colectiva” para

averiguar la naturaleza de los españoles, sobre fundamentos históricos, más allá de las opiniones de Ángel Ganivet. Cuando se pregunta por la influencia “árabe” en la psicología del español, pone numerosos reparos:

Sabido es que se ha fantaseado a ese propósito, tanto en el sentido positivo como en el negativo. En el primero se dijo: los españoles, especialmente los de ciertos territorios (Andalucía, Levante) son árabes o moros antropológicamente, por sus costumbres y por su psicología sustancial; el idioma español es medio árabe, etc. Muchas de tales afirmaciones son fantásticas, de pura apariencia exterior y faltas de base (Altamira, 1956:27).

Respecto a las vinculaciones lingüísticas, aunque reconocimientos los aportes terminológicos, negará en nombre de la ciencia la procedencia del árabe del español, y en cuanto a la civilización esgrimirá:

En cuanto a lo demás de la civilización, las investigaciones modernas, principalmente de la escuela arabista española, han originado un cambio grande en las estimaciones del campo en que realmente se produjo la transmisión de elementos musulmanes. Cosas que se atribuían a éstos comúnmente, están hoy negadas o en duda (Altamira, 1956:27).

Pone el caso de falsa atribución al arco de herradura, pero afirma el de las influencias literarias y filosóficas. Al final ataca el nacionalismo de los conservadores españoles: “En general, puede decirse que la antigua tesis, demasiado hispanista, de Simonet, ha sido eliminada en gran parte por las investigaciones desapasionadas que conceden al pensamiento y a la vida de los musulmanes, una gran penetración en la cultura medieval española” (Altamira, 1956:28).

Rafael Altamira, no siendo arabista, sin embargo, se fijará en un temprano 1935 en la obra de Ibn Jaldún, historiador, filósofo y sociólogo tunecino del siglo XIV, el cual había comenzado a ser vertido a lenguas occidentales a mitad del siglo XIX. Y allí dirá: “Ya bastante es que en el siglo XIV, cuando tan deficiente era aún la historiografía europea y tan ajena a concepciones del carácter de las que Abenjaldún expone y defiende, se escribiese un libro como los *Prolegómenos*, en el que se planean o sugieren casi todos los problemas que luego, extendidos de muy diverso modo, han venido a constituir la preocupación principal de los historiadores modernos” (Altamira, 1935:105).

Altamira cuando analiza la “psicología del pueblo español”, siguiendo y contestando a la vez a las tesis del sociólogo francés Alfred Fouillée, que

ya había sido empleado por Ángel Ganivet. Intenta averiguar sobre bases antropológicas el carácter común del español, y señala que no está de acuerdo con aquellos que consideran el iberismo una quimera en manos de intelectuales como Oliveira Martins y Joan Maragall: “Yo sigo creyendo en la raíz ibérica común y en la realidad de una psicología *española*. Creo en ella sinceramente, científicamente, sin la menor intención política” (Altamira, 1997:86).

Américo Castro (1885-1972), por su parte, no fue arabista, un gremio bastante problemático, que a través del conocimiento experto de la lengua árabe clásica o *fusha*, tuvo y tiene el interés de convertirse en especialista total de las culturas islámicas. Ni siquiera fue Castro historiador de fuentes primarias, lo que le suele ser recriminado por los historiadores profesionales. Su logro mayor fue, creemos, haber enarbolado la idea de “morada vital”. A título de ejemplo, cuando Américo Castro aborda la figura del apóstol de amerindios fray Bartolomé de las Casas –del linaje de los hebreos Casaus–, resalta el dispositivo de este propenso a la enemistad hacia los españoles, mientras es contrapesado por su querer “ser” español. Lo cual nos señalaría una lucha íntima librada por muchos conversos en esa “morada vital”. Casas. De ahí que Castro considere que el tema americano, en relación con el árabe o semítico, suscita una “intimidación histórica” difícil de apreciar por la historiografía anglosajona (Castro, 1965). Yo, por mi parte, que he concedido un gran relieve a las culturas locales en la conformación de la realidad histórica española, y que creo que la intimidación cultural es fundamental, remitiéndonos a que los “propietarios del problema” tengan la última palabra, encuentro en Américo Castro elementos sugerentes para designar una realidad intangible, operativa en el terreno de lo empírico, que nos permiten alejarnos de las invenciones de la tradición y de las comunidades imaginadas.

Castro, quizás dejándose llevar por su granadinismo familiar –su familia natural de Granada había emigrado a Brasil, donde él nació–, exalta y toma por maestro en algunos momentos a Ángel Ganivet, poniéndolo por encima de su relación con Miguel de Unamuno, a quien considera discípulo de aquel. Así consta en la conferencia que pronunció en el Círculo andaluz de Buenos Aires titulada “Ganivet en un momento inicial de la historia de España” (Ganivet, 1923). En resumen, Castro, que pronunciará dos años después, en 1925, unas palabras de bienvenida en la Universidad central de Madrid ante el féretro en el que vuelven los



restos de Ganivet a España, saluda la inteligencia del escritor andaluz, al que sin embargo la impaciencia ante la postración de España le conduce a tomar “atajos”, sin esperar a la europeización del país. Pero sobre todo pone por delante la fertilidad de su pensamiento.

Defensor de la España pluricultural hasta puntos parecidos a los de Oliveira en relación a la península ibérica, Américo Castro, seguidor de Dilthey, acaba atrapado en el idealismo orientalista. Señala al respecto Ignacio Castién: “Se ha denunciado en diferentes ocasiones el insuficiente conocimiento de Castro sobre el mundo arabo-islámico [por parte de los arabistas]. Después de todo, él nunca fue un orientalista ni un arabista. Su vida estuvo dedicada al estudio de la historia española, y en particular, al de la literatura del Siglo de Oro, con Cervantes a la cabeza” (Castién, 2006:49). Según este mismo autor, Castro realizó una operación intelectual consistente en exotizar e incorpora a la vez a los musulmanes y judíos ibéricos: “Llevó a cabo, así, una operación intelectual de lo más curioso, consistente en *orientalizar*, y en última instancia en exotizar, no a unos conjuntos humanos diferentes del suyo propio, sino al propio colectivo nacional al cual él mismo se sentía pertenecer” (Castién, 2006:50). Castién hace ver que la concepción semítica del sistema de castas que habría conformado la españolidad nada tendría que ver con las polémicas previas sobre el “ser de España”. Pero se pregunta oportunamente, si a pesar de este programa castriano, al final no acabó derivando hacia la misma polémica estéril sobre la quinta esencia atemporal del “español”: “Es como si después de establecer que los españoles no han existido siempre, Castro nos viniese a decir que, de todas formas, una vez conformados como tales, no han cambiado ya demasiado” (Castién, 2006:55). El “pecado” de Américo Castro sería el idealismo que lo llevó a eludir las bases materiales de la “morada vital”, despreciando el marxismo y el sociologismo de la escuela *Annales*, que la hubiesen fructificado (Castién, 2006:67). Su salida, al oponer al esencialismo ganivetiano su propio idealismo interpretativo, estaría en contraposición con las tareas de la ciencia positiva, y habría conducido a la recuperar en el fondo algo del ganivetismo primigenio.

Castro, por lo demás, no presta una atención particular a Portugal, a pesar de su circunstancial nacimiento en Brasil y la consideración que le tenía Gilberto Freyre en sus viajes a este país lusófono. Consideraba Américo Castro que la historia de la separación de Portugal del destino

hispánico indica, tanto una ausencia de aliento histórico en las élites portuguesas como una debilidad en la monarquía portuguesa:

Portugal nació y creció por su voluntad de no ser Castilla, a lo que debió indudables grandezas y también algunas miserias. Borgoña intentó hacer en Castilla lo que los normandos habían conseguido en Inglaterra algunos años antes: instaurar una dinastía extranjera. Las luchas con el Islam y la vitalidad castellana malograron el proyecto, pero no impidieron que naciese un reino al Oeste de la Península. No surgió ese reino desde dentro de su misma existencia (...) sino de ambiciones exteriores (Castro, 2004:265).

La prueba para Castro de esta falta de aliento histórico, que sí tendría, por contraste la Castilla bajomedieval, es la ausencia de poesía épica independiente. Termina señalando que “Portugal se hizo luchando contra la morisma en su frontera sur, y contra Castilla en su retaguardia”.

En ese contexto Freyre configura su particular “Oriente”, que considera fundamental para explicar el mestizaje brasileño. Freyre trae a colación en apoyo de sus tesis oriental-iberistas en este dominio el carácter africano y oriental de los portugueses. Sugiere, Freyre, la idea de que el “mozarabismo” y el “semitismo” de estos los abocaría, incluso mucho más que a los españoles, al cosmopolitismo y a la adaptación climatológica y social frente a los problemas suscitados por la difícil colonización tropical, nada fácil en comparación con otras como la española, la francesa, la holandesa o la inglesa, libradas en climas y condiciones, según Freyre, mucho más favorables:

Con las ventajas ya indicadas, del portugués del siglo XV sobre otros pueblos colonizadores de la misma época, hace falta añadir su moral sexual, la mozárabe, la católica adaptada en contacto con la mahometana, más laxa, menos sometida a los hombres del Norte. La religión portuguesa no formaba el mismo sistema duro y rígido que aquella de los reformados o la de la Castilla, dramáticamente católica: era una liturgia social más que mística, un dulce cristianismo lírico, con muchas supervivencias fálicas y animistas del antiguo cristianismo (Freyre, 2009:52).

Algunos de estos aspectos dejaron, al decir de Freyre, incluso, en el imaginario colectivo su impronta. Es el caso de la “mora encantada”, mujer sensual identificada con el color rojo, que nos dice identificaran los colonizadores portugueses para dar curso legendario a sus deseos tropicales sexuales hacia las amerindias (Freyre, 2009:35).

Freyre vuelve sobre el tema de los orientalismos brasileños, oponiéndolos a los occidentalismos en una tenaz lucha. Lo hace en *Sobrados e mucambos*, publicada en 1936, tres años después de *Casa grande & Senzala*. Allí ejemplifica en el capítulo IX, titulado justamente “O Oriente, e o Occidente”, ese combate con la oposición a la “gelosia de madeira” (celosía de madera), considerada un producto justamente oriental presente en la arquitectura brasileña, símbolo de la resistencia a arquitecturas extrañas a Brasil (Freyre, 2013).

Al igual que en Américo Castro, este orientalismo idealizado recibirá la crítica. Darcy Ribeiro *dixit*:

Gilberto Freyre (1954) se enlanguece, descrevendo a atração que exercia a mulher morena sobre o português, inspirado nas lendas da Moira encantada e até nas reminiscências de uma admiração lusitana à superioridade cultural e técnica dos seus antigos amos árabes. Essas observações podem até ser verdadeiras e são, seguramente, atrativas como bizarrices. Ocorre, porém, que são, totalmente desnecessárias para explicar um intercurso sexual que sempre se deu no mundo inteiro, onde quer que o europeu deparasse com gente de cor em ausência de mulheres brancas (Ribeiro, 1995:237).

Los orientalismos idealizadores o idealistas de Castro y/o de Freyre, casi al unísono nos indican el camino del mito bueno, de aquel que busca el diálogo cultural. En las antípodas ambos de las enseñanzas raciológicas de Arthur Gobineau (1816-1882), tras sus experiencias como diplomático, tanto en Teherán como en Brasil, que lo condujo a la idea de la supremacía de lo ario y a detestar la mezcla por ser principio de degeneración racial y cultural (Gobineau, 1983). Ahora bien, no podemos olvidar que al margen de su valor moral, las obras de Freyre y Castro enuncian problemas y horizontes persistentes para las antropologías iberoamericanas.

Concluyo, afirmando que buena parte del pensamiento en las lenguas ibéricas durante el siglo XIX y XX fue muy deficitario en el terreno de la sociología y la antropología debido entre otras cosas al anclaje con el idealismo interpretativo y la teoría de las civilizaciones, que conducía necesariamente a la de la psicología de los pueblos, muy en boga sobre todo en una parte de la filosofía de la cultura francesa. Figuras como Alexander Herculano, Oliveira Martins, Rafael Altamira, Américo Castro y Gilberto Freyre, sin ser arabistas, tienen el enorme acierto de haber

abierto el camino, primero de la depuración de las historias nacionales, en un marco más amplio, intuido o patente, como el del iberismo, y en segundo lugar, por haber situado en la intimidad con la historia la autoridad interpretativa. Todo esto tendría necesariamente una proyección hacia América, que intentó ser incorporada interpretativamente a conceptos civilizatorios, opuestos sobre todo al mundo anglosajón dentro del *Great Game* internacional de la expansión colonial e imperial.

Gilberto Freyre, por el lado brasileño, y Américo Castro, por el español del exilio, fueron los llamados a replantear las bases de la interpretación en contacto con las modernas ciencias sociales. Un cierto idealismo poetizante los condujo a algunos callejones sin salida. Una nueva teoría descolonial exige recuperarlos, e incluso para criticarlos juiciosamente, sabiendo que son productos epocales, condicionados por la desestructuración social y política de sus países, donde primaba en los medios intelectuales la literatura y el periodismo. Siempre a condición de considerarlos en sus aciertos y limitaciones contextuales, y permitirnos avanzar hacia el control de un discurso propio, desde la “morada vital”, sobre la pluralidad cultural ibérica e iberoamericana.

Para finalizar aludiré a dos trabajos ejemplares sobre la relación, por ejemplo, entre Portugal y el Oriente, que responden en parte a los criterios castrianos y freyrianos pero también del pensamiento europeo. Uno el de Lucette Valensi (1992) sobre la memoria de la batalla de los tres reyes, que condujo a la muerte al rey don Sebastián y buen parte de la nobleza portuguesa, que puso de manifiesto el papel de “invención” relacionada con dicho acontecimiento, y sus ulteriores empleos para construir el relato nacional luso. En segundo lugar, el trabajo de Laurent Vidal sobre el traslado de la ciudad portuguesa de Mazagão a la Amazonia a fines del siglo XVIII (Vidal, 2008). Unos mundos míticos que nos llevarían por los caminos no de la separación civilizatoria, sino de la relación íntima con el tema *mouro*. En el caso de España, los trabajos comienzan a ser innumerables, y sólo relatarlos nos llevaría a otra nueva ponencia. Pero hemos de constatar que sólo de esta manera tendremos una teoría descolonial propia, liberada de dictados discursivos ajenos a la intimidad cultural.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALTAMIRA, Rafael. “Notas sobre la doctrina histórica de Aben Jaldún”.  
In: ALTAMIRA, R. *Cuestiones modernas de Historia*. Madrid: Aguilar, 1935, p. 81-106.
- \_\_\_\_\_. *Los elementos de la civilización y del carácter españoles*. Buenos Aires: Losada, 1956.
- \_\_\_\_\_. *Psicología del pueblo español*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1997 [orig.1901].
- AZAÑA, Manuel. *Plumas y palabras*. Madrid: Grijalbo, 1976 [orig.1930].
- BENNANI, Jalil. *La psychanalyse au pays des saints. Les débuts de la psychiatrie et de la psychanalyse au Maroc*. Rabat: Le Fennec, 1996.
- BRANCO CORREIRA, Fernando. “Al Andalus en la historiografía portuguesa (del siglo XIX a inicios del XXI). Un breve intento de sistematización”. In: MARÍN, Manuela (ed.). *Al-Andalus/ España: historiografías en contraste. Siglos XVII/XXI*. Madrid: Casa de Velázquez, 2009, p. 163-181.
- BUCI-GLUCKSMANN, Christine. *Baroque Reason. The Aesthetics of Modernity*. London: Sage, 1994.
- CASTIÉN MAESTRO, Juan Ignacio. “Américo Castro ¿una visión orientalista de la realidad histórica de España?”. In: LEZCANO, Víctor Morales (ed.). *Actas de la jornada sobre Orientalismo, ayer y hoy (Entrecruce de percepciones)*. Madrid: UNED, 2006, p. 31-48.
- CASTRO, Américo. “Ganivet en un momento inicial de la historia de España”. In: Boletín del Círculo andaluz, Buenos Aires, nº 20, noviembre de 1923. Editado por Francisco A. Marcos Marín (2014), *Revista Iberoamericana de Lingüística*, 1923, p.163-174.
- \_\_\_\_\_. “Fray Bartolomé de las Casas o Casaus”. In: VV.AA. *Mélanges à la mémoire de Jean Sarrailh*. Paris: Institut d'Études Hispaniques, 1965.
- CASTRO, A. “España en su historia. Cristianos, moros y judíos”. In: CASTRO, A. *España en su historia. Ensayos sobre historia y literatura*. Madrid: Trotta: 2004, p.141-689 [orig. 1948].
- DELEUZE, Gilles & GAUTTARI, Felix. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. 6ª ed. Valencia: Pre-Textos, 2004.
- FANON, Franz (1988, 10ª). *Los condenados de la tierra*. 10ª ed. Ciudad de México: FCE, 1988.

- FREYRE, Gilberto. *Maîtres et esclaves. La formation de la société brésilienne*. París: Gallimard. Traducción del portugués por Roger Bastide. Prefacio Lucien Febvre, 2009 (orig. francés 1952).
- \_\_\_\_\_. *Sobrados e mucambos. Decadência do patriarcado rural e desenvolvimento do urbano*. São Paulo: Global. Ed. de Roberto DaMatta, Edson Nery de Fonseca y Gustavo Henrique Tuna, 2013, (orig. 1936).
- GANIVET, Ángel. *Idearium español*. Granada: Sabatel. 1897.
- GASQUET, Axel. *El llamado de Oriente. Historia cultural del orientalismo argentino (1900-1950)*. Buenos Aires: Eudeba, 2015.
- GEERTZ, Clifford. *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Barcelona: Paidós, 1994.
- GOBINEAU, M. Arthur de. (1983) “Essai sur l’inégalité des races humaines” (1853). In : GOBINEAU. *Œuvres. I*. Paris: NRF, Bibliothèque de la Pléiade, p. 133-1513.
- GONZÁLEZ ALCANTUD, J.A. *Políticas del sentido. Los combates por la significación en la posmodernidad*. Barcelona: Anthropos, 2000.
- \_\_\_\_\_. “Itinerarios islámicos descoloniales en Iberoamérica. De la sombra morisca a la fraternidad semítica”. In: RODRÍGUEZ, Ileana e MARTÍNEZ, Josebe (eds.) *Estudios transatlánticos poscoloniales*. Vol. 3. Anthropos. p. 303-327, 2013.
- \_\_\_\_\_. *Al Ándalus y lo andaluz. Al Ándalus en el imaginario y en la narración histórica española*. Córdoba: Almuzara. 2017.
- \_\_\_\_\_. “Gilberto Freyre y Roger Bastide sobre el Oriente íntimo en Brasil: ¿aculturación o transculturación?”. In: *Revista de Estudios Brasileños*, Universidad de Salamanca & U. de São Paulo, vol.7, nº 14, 2020.
- HERTEL, Patricia. *The Crescent remembered. Islam and Nationalism on Iberian Peninsula*. Brighthon: Sussex Academic Press, 2015.
- HERCULANO, Alexandre. *História de Portugal, desde o começo da monarchia até o fim do reinado de Affonso III*. Lisboa: Casa da Viuva Beltrand e filhos, volumen III. (1864, 3ª).
- \_\_\_\_\_. *História de Portugal, desde o começo da monarchia até o fim do reinado de Affonso III*. Lisboa: Aiullaud & Beltrand, Tomo II (Libro I y II, II parte). Octava edición dirigida por David Lopes, 1875 (circa).
- \_\_\_\_\_. *Opúsculos. Vol. III. Controversias e estudos históricos*. 4ª ed. L.Bertrand, 1983.

- MACLEOD, John. *Beginning Postcolonialism*. Manchester: Manchester University Press, 2000.
- MANNONI, Octave. *Propéro et Caliban. Psychologie de la colonisation*. Paris : Éditions Universitaires, 1984.
- MEMMI, Albert. *La dépendance. Esquisse pour un portrait du dépendent*. Paris : Gallimard. 1979.
- MORUJÃO, Carlos. “O trono e a tripeça: republicanismo, democracia e questão social em Alexandre Herculano”. In: Luís Manuela V., Bernardo Leonor Santa Bárbara, Luís Andrade (coords.). *Representações da República*. Ribeirão: Húmus, 2013, p. 667-680.
- OLIVEIRA MARTINS, Joaquim Pedro de. *História de Portugal*. Lisboa: Guimarães, 1968 [orig.1879].
- \_\_\_\_\_. “Alexandre Herculano”. In: *Portugal contemporâneo*. Lisboa: Guimarães, II: 227-286, 1976 (orig.1881).
- \_\_\_\_\_. *História da civilização ibérica*. Lisboa: Guimarães, 1984 (orig. 1879).
- RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro. A formação e sentido do Brasil*. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- RUGAI BASTOS, Elide. “Viajes de Ángel Ganivet a Brasil”. *Fundamentos de Antropología*, nº 8/9 : 75-86, 1998.
- SOBEJANO, Gonzalo. “Ganivet o la soberbia”. *Cuadernos Hispanoamericanos*, nº104: 133-151, 1958.
- VALENSI, Lucette. *Fables de la mémoire. La glorieuse bataille des trois rois*. Paris: Seuil, 1992.
- VIDAL, Laurent. *Mazagão. La ville qui traversa l'Atlantique*. Paris: Champs, 2008.

## A presença moura no Brasil na perspectiva de Gilberto Freyre e Câmara Cascudo

Patrícia Dario El-moor Hadjab\*

**Resumo:** Junto aos povos que aportaram no Brasil ao longo dos últimos séculos trazendo diversas culturas estrangeiras, os árabes também deixaram sua contribuição na construção de uma identidade nacional. Neste sentido, a percepção de possíveis arabicidades na cultura brasileira tem sido objeto de reflexão em diversas áreas. Nas ciências sociais, o tema ainda é cercado de lacunas, carecendo de estudos que ofereçam maior reflexão sobre como essa “presença árabe” permeia a sociedade, manifestando-se em distintos graus de profundidade. No século XX, intelectuais brasileiros iniciaram uma discussão sobre a herança “moura” no Brasil decorrente de uma forte influência ibérica que nos remete a tempos imemoriais. Dentre eles, é possível destacar Gilberto Freyre e Câmara Cascudo que em suas obras chamaram atenção para uma espécie de legado ibérico-mouro precedente aos intensos fluxos migratórios do século 20, mostrando que é possível falar sobre essa presença a partir de outros prismas, indo além das estatísticas e dados sobre os imigrantes árabes que se instalaram no Brasil em busca de uma vida com novas oportunidades.

**Palavras-chave:** Presença moura no Brasil, árabes, identidade nacional.

---

\* Patrícia Dario El-moor Hadjab é doutora em sociologia pela Universidade de Brasília e coordenadora cultural do Instituto de Cultura Árabe Brasileira (Icab).  
E-mail: patricia.elmoor@gmail.com



## 1. INTRODUÇÃO

Junto aos povos que aportaram no Brasil ao longo dos últimos séculos trazendo diversas culturas estrangeiras, os árabes também deixaram sua contribuição na construção de uma identidade nacional.

Contudo, a palavra “árabe” carrega um conjunto de significados e representações sociais, podendo ser usada com conotações distintas nos diversos campos de conhecimento existentes, tais como o geográfico, o linguístico e o histórico. Também, frequentemente, é associada a assuntos religiosos e políticos, sendo comum despertar posicionamentos carregados de preconceitos e desinformação.

Chama atenção a complexidade do debate sobre o que significa ser árabe hoje em dia e as implicações sociais, políticas, econômicas, culturais, linguísticas dessa discussão, apenas para citar alguns exemplos de fatores que interferem nesse assunto. Conseqüentemente, na cultura brasileira há de se falar em distintas “presenças árabes”, já que elas podem ser sentidas por meio de experiências e enfoques plurais, haja vista que a percepção sobre quem sejam os “árabes” varia consideravelmente.

### 1.1. Objetivo

Parte das reflexões apresentadas ao longo deste texto estão presentes na tese de doutorado defendida pela autora desta comunicação no âmbito do Departamento de Sociologia da Universidade de Brasília (Hadjab, 2014). Embora a pesquisa realizada naquela ocasião não tenha sido especificamente sobre a obra de Gilberto Freyre, o pensamento deste autor inspirou uma parte significativa dos estudos à época realizados.

Neste sentido, cabe menção que a revisão de literatura feita naquele momento permitiu dividir as publicações sobre os árabes no Brasil, primordialmente, dentre os seguintes temas: (i) a vinda de sírios e libaneses que deixaram suas terras quando elas ainda estavam sob domínio otomano; (ii) a recente imigração árabe, que se deu especialmente por libaneses que deixaram seu país durante a guerra civil que se instalou entre 1975 e 1990, e palestinos, que também vieram em momentos distintos; (iii) o peso da questão religiosa nos processos de adaptação dos imigrantes; (iv) as contribuições dos mascates e comerciantes árabes

para o desenvolvimento econômico no interior do país; e, por fim, e em menor frequência, (v) o reconhecimento de uma presença árabe no Brasil especialmente no processo de caldeamento das nossas matrizes culturais.

Este último tema, que trata da uma presença árabe no Brasil anterior aos fluxos migratórios iniciados nas últimas décadas do século XIX, é o eixo central deste artigo, onde procuraremos identificar de que maneira Gilberto Freyre e Câmara Cascudo apontaram para uma espécie de “presença moura” na cultura brasileira e como isso impactou na construção de uma identidade nacional.

## **2. AS DIFERENTES PRESENCAS ÁRABES NO BRASIL**

Do ponto de vista migratório, a vinda dos árabes, iniciada mais precisamente em 1871, fez-se tradicionalmente com moradores do campo, lavradores ou proprietários de terras. Além do mais, diferentemente das levas migratórias italianas, espanholas e portuguesas, cuja chegada era acompanhada por uma expectativa de se “mudar a composição social do Brasil, os sírios e libaneses vieram por conta própria e sem alarde” (Lesser, 2001).

Para Hajar (1985), o deslocamento dos árabes para o Brasil é frequentemente registrado em duas grandes etapas, sendo que cada uma delas foi formada por diferentes levas migratórias. A primeira teria se iniciado por volta de 1860/1870 e terminado com o início da Segunda Guerra Mundial. Dentro desse período, são percebidos três fluxos: de 1860 a 1900; de 1900 a 1914, e de 1918 a 1938. Já a segunda etapa, cujo início se deu em 1945, continua até os dias atuais. Nesse segundo momento, são identificadas outras três levas imigratórias, que dão sequência aos fluxos anteriores. São elas: de 1945 a 1955; de 1956 a 1970, e, por fim, a última leva, que teve início por volta de 1971 e prossegue ainda hoje.

De modo geral, a principal diferença entre as duas grandes etapas do processo migratório árabe para o Brasil é que a primeira foi marcada por imigrantes cristãos majoritariamente sírio-libaneses que teriam deixado suas terras por causa do domínio otomano, enquanto que a segunda teve início após a segunda grande guerra e é composta por grupos mais heterogêneos – cristãos e muçulmanos oriundos de um maior número de

países árabes. Convém lembrar que em comum entre as diferentes levadas migratórias, pode-se citar o fato de que essa imigração está pautada pela espontaneidade, ou seja, não houve nenhuma participação direta do governo ou de outras forças que promoveram esse fluxo. Tal fenômeno é explicado em razão de que durante muitos anos seria impossível que os governos dos países árabes participassem de algum acordo, uma vez que seus Estados conquistaram sua soberania após a segunda grande guerra.

Importante acrescentar, ainda, que a partir da quinta leva migratória, que teve início poucos anos antes da década de 1960, destaca-se uma significativa entrada de palestinos, os quais se instalaram, de modo geral, em cidades distintas daquelas que anteriormente haviam recebido boa parte dos imigrantes anteriores. O sul do país destacou-se como uma nova rota, sendo Foz do Iguaçu o mais recente e principal ponto de atração, especialmente de famílias muçulmanas. Esse movimento foi reforçado na década seguinte, quando teve início a sexta e última leva migratória, que se assemelha à anterior – exceto pelo fato de que, a partir dos anos 1970, muitos atos revolucionários de guerrilheiros palestinos iniciaram-se por todo o mundo – alterando sobremaneira a inserção do árabe nos países para os quais migravam.

A revisão bibliográfica acerca da história da imigração árabe para o Brasil sinaliza para a existência de levadas migratórias ocorridas após a década de 1970, as quais foram marcadas por outras características, diferentes das anteriores. No caso dos imigrantes que procediam principalmente do Líbano, cabe ressaltar que, inicialmente, deixavam seus países devido à guerra civil no país (1975-1990). Já o deslocamento palestino tem relação profunda com as políticas de ocupação israelense aplicadas em Gaza e na Cisjordânia.

A relevância do elemento árabe na cultura brasileira pode ser vislumbrada por meio das palavras do professor honorário do Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo (USP), falecido em março de 2012, o geógrafo Aziz Nacib Ab'Saber: “no conjunto atual da população brasileira, existe um representante do mundo árabe para cada 150 brasileiros, e mais dois descendentes para igual número de nacionais” (Fundag, 2000).

Entretanto, mergulhando um pouco mais a fundo na possível influência dos povos árabes na cultura brasileira, percebe-se que falar sobre essa presença é ir muito além de censos e registros estatísticos.

O ponto de partida de nossos vínculos é anterior ao estabelecimento de relações diplomáticas entre Brasil e Egito, ou às viagens do imperador Dom Pedro II ao Líbano. Suas origens situam-se mesmo antes do fluxo migratório de sírios e libaneses desde as últimas décadas do século XIX. Na verdade, a mentalidade, a arte, a técnica e a cultura material árabes estão presentes desde a gênese ibérica do Brasil colônia. (Chohfi, 2000)

E ainda:

Para o Brasil é provável que tenham vindo, entre os primeiros povoadores, numerosos indivíduos de origem moura e moçárabes, junto com cristãos-novos e portugueses velhos. (Freyre, 2003, p. 256)

## 2.1. A presença moura no Brasil

No século XX, alguns intelectuais brasileiros iniciaram uma discussão sobre herança “moura” no Brasil e, embora estudos sob esta perspectiva não tenham recebido expressiva atenção de acadêmicos brasileiros, percebe-se uma crescente demanda por material informativo a respeito do al-Andalus, tema ainda visto no país como algo distante, tanto no tempo quanto no espaço.

No século VIII, a Península Ibérica viu florescer uma civilização que se tornou um importante centro cultural, mantendo relações diplomáticas com os reinos cristãos, até mesmo com o Império Bizantino. Córdoba, Sevilha e Granada, outrora chamadas de Qurṭuba, Ishbiliya e Gharnāṭah, foram algumas das testemunhas de um período conhecido como al-Andalus e que se estendeu por um largo período na Península Ibérica.

Segundo Abreu e Aguilera (2010), a longa permanência de uma chamada “cultura árabe” na Península Ibérica, que se estendeu por mais de setecentos anos, bem como o “refinamento cultural dos muçulmanos em relação aos hispanos, visigodos e cristãos” (2010, p.8), fizeram com que uma série de traços culturais permanecessem na região peninsular, resultantes desse período de contato sociocultural, incluído, particularmente, o linguístico.

No período das grandes navegações, o Novo Mundo assimilou parte da cultura árabe que havia sido trazida pelos espanhóis e portugueses, e hoje a sua influência é visível em traços do cotidiano. O café, por exemplo, foi introduzido pelos árabes na Europa, assim como o cultivo do arroz, alimento tipicamente chinês, mas que conquistou o

resto do mundo pelos árabes. Igualmente na arquitetura sul-americana, é possível encontrar traços da cultura árabe trazida pelos ibéricos no uso dos azulejos decorativos, no chafariz, nos pátios floridos e nos detalhes em arabescos.

Estudos sobre assuntos os mais variados, tais como a história de instrumentos musicais ou a origem de iguarias que fazem parte do cardápio do povo brasileiro revelam algumas curiosidades relacionadas a essa influência cultural. Entre elas, por exemplo, está a introdução de um instrumento de percussão africano de origem árabe ao samba, conhecido como adufe, um instrumento folclórico membranofone, de percussão, também chamado adufo. De origem moura, trata-se de uma espécie de pandeiro quadrado, sem os discos de metal, oco e de madeira leve, que se toca com os dedos, sustentado pelos polegares, e que aparece em festas tais como Folia-de-Reis, Folia-do-Divino, Congadas, entre outras (Vargens and Monte, 2004).

A influência nos idiomas português e espanhol pode ser notada em uma infinidade de palavras, tais como açougue, tambor, arroba, cenoura etc. Cabe destacar que a grande maioria das palavras iniciadas por “al”, artigo definido na gramática do idioma árabe que foi sendo incorporado por nossos antepassados. Como bem apontou Antônio Houaiss:

Na verdade, é Idade Média para o ocidental, mas, para o árabe, é o período de esplendor. Essa diferença explica, então, este fenômeno muito singular: num total de três mil e duzentas palavras do português primitivo, há, no mínimo, oitocentas palavras de origem árabe. Numa estatística verbal, contemporânea de então, é impressionante o acervo de palavras árabes que existiam vivas no português. Representam algo em torno de 25% do vocabulário da língua portuguesa primitiva. E essa estatística toma em conta, também, os vocábulo então recém-derivados (Houaiss, 1986).

Na alimentação, é possível recordar o *alfajor* (castelhano), um doce tradicional da Espanha, Argentina, Chile, Peru, Uruguai e outros países ibero-americanos, cujo nome vem do árabe *al hasu*, que significa recheado. Também o alfenim, doce encontrado no interior do Goiás, ou de alguns estados do Nordeste, definido por Luís da Câmara Cascudo como “uma massa de açúcar, seca, muito alva” em forma de animais, flores, cachimbos, peixes. Essa palavra vem do árabe *al-fenid* ou *al-fanid*, e significa branco ou alvo. Segundo Cascudo (*Apud* Valente, 1995, p. 141), o alfenim foi muito popular em Portugal nos fins do século

XV e princípios do século XVI, tendo sido citado em obras de Gil Vicente e de Jorge Ferreira de Vasconcelos.

Seja por sua profunda influência em Portugal, seja pela forte imigração no último século, a cultura árabe tem presença garantida na história e na sociedade brasileiras. Junto com os colonizadores, no século XVI, desembarcaram heranças de sua língua, música, culinária, arquitetura e decoração, técnicas agrícolas e de irrigação, farmacologia e medicina. É que os árabes dominaram por quase oito séculos a Península Ibérica. Significativamente, Granada, seu último reduto em solo europeu, foi conquistada pelos cristãos em 1492, mesmo ano em que Colombo chegava à América (Truzzi, 2009).

Em 1933, ao publicar *Casa-Grande & senzala*, Gilberto Freyre sinalizou para a importância do contato entre os portugueses e mouros durante a Idade Média, o que teria sido fundamental para que os lusitanos realizassem com sucesso a empreitada das grandes navegações.

Ainda uma observação sobre os mouros e os moçárabes; sobre o processo de valorização desses dois elementos. A era comercial portuguesa, a princípio de comércio limitado à Europa, quando muito estendendo-se ao Levante, mas, a partir do século XV, de empresas ousadamente ultramarinas, foi particularmente favorável, como já dissemos, aos antigos servos. Permitiu-lhes empenharem-se, já homens livres, em aventuras cheias de possibilidades de engrandecimento social e econômico. Para o Brasil é provável que tenham vindo, entre os primeiros povoadores, numerosos indivíduos de origem moura e moçárabes, junto com cristãos-novos e portugueses velhos (Freyre, 2003, p. 155).

A dualidade na cultura e no caráter dos portugueses acentuou-se sob o domínio mouro, e uma vez vencido, o povo africano persiste sua influência através de uma série de efeitos da ação e do trabalho dos escravos sobre os senhores. A escravidão a que foram submetidos os mouros e até moçárabes, após a vitória cristã, foi o meio pelo qual se exercem sobre o português decisiva influência, não só particular do mouro, do maometano, do africano, mas geral, do escravo. [...] Sem a experiência moura, o colonizador teria provavelmente fracassado nessa tarefa formidável (Freyre, 2003, p. 285).

São inúmeras as referências à presença moura na cultura brasileira ao longo da obra *Casa-Grande & senzala*. Cabe comentar que muitos dos exemplos dados por Freyre não dispõem de uma fonte concreta, tendo sido fruto de observação por parte do autor ao longo de sua própria trajetória.

• PARTE 1 - Orientes •

Se foram os cruzados que trouxeram às Espanhas o moinho de vento, aplicado em certas partes da América – nas índias Ocidentais, por exemplo – à indústria do açúcar, foram os mouros que introduziram em Portugal o moinho de água, ou azenha, avô do engenho colonial brasileiro de moer cana pelo impulso da queda de água sobre uma grande roda de madeira” (Freyre, 2003, p.152).

Em uma direção semelhante, ao publicar em 1936, *Sobrados e mucambos*, Freyre deu sequência ao desenvolvimento de ideias apresentadas anteriormente, sobre o embate entre o Ocidente e o Oriente, no Brasil, durante o século XIX, mantendo sempre o argumento de que a cultura brasileira teria sido gerada a partir de uma matriz oriental de valores, hábitos e conceitos sobre o mundo. Em outras palavras, em sua obra é possível identificar um pensamento acerca de uma orientalidade e de um amouriscamento do Brasil.

Aos mouros se deve atribuir o gosto pelas fontes, tão comuns nos jardins e nos pátios dos sobrados do Recife, pelos chafarizes e pelas bicas onde a pequena burguesia de Salvador ia de noite refrescar-se, tomar banho, lavar os pés. O muito gasto de água nas cidades (Freyre, 2013, p. 195).

[...] o ideal de mulher gorda e bonita, peitos grandes, nádegas opulentas de carne – o dos mouros; o jeito das senhoras se sentarem de pernas cruzadas, pelos tapetes e pelas esteiras, em casa e até nas igrejas – ainda o das mulheres mouras; mouro o costume delas taparem o rosto quase todo, só deixando de fora os olhos, ao saírem de casa para a igreja; mouro o gosto do azulejo na frente das casas ou dos sobrados, no rodapé dos corredores, nas fontes, nos chafarizes...” (Freyre, 2013, p. 269).

A obra de Freyre permite reunir um conjunto de informações sobre como esta presença moura persistiu na vida íntima do brasileiro desde os tempos coloniais até os dias de hoje, a partir de sua permanência na Península Ibérica.

Através desse elemento moçárabe é que tantos traços da cultura moura e mourisca se transmitiram ao Brasil. Traços de cultura moral e material. [...] Diversos outros valores materiais, absorvidos de cultura moura ou árabe pelos portugueses, transmitiram-se ao Brasil: a arte do azulejo que tanto relevo tomou em nossas igrejas, conventos, residências, banheiros, bicas e chafarizes; a telha mourisca; a janela quadriculada ou xadrez; a gelosia; o abalcoado; as paredes grossas. Também o conhecimento de vários quitutes e processos culinários; certo gosto pelas comidas oleosas, gordas, ricas em açúcar. O cuscuz, hoje tão brasileiro, é de origem africana (Freyre, 2003, p. 298).

De forma semelhante, Câmara Cascudo (2001, p.15), também identificou traços da presença árabe na cultura brasileira. E, assim como Gilberto Freyre, optou pelo termo mouro ao invés de árabe, pois, segundo ele, sua intenção era falar sobre aquele que viajou para o Brasil na memória do colonizador e que aqui ficou. Segundo ele, a opção pelo uso da palavra mouro, ao invés de árabe ou sarraceno, deve-se ao fato de que este era mais constante na Península Ibérica:

[...] lembrando os berberes, mouros históricos, reinando na Espanha, vivos na recordação lusitana, Ifriqiya e Maghreb. No Brasil, árabe tomou-se genérico nas últimas décadas do século XIX com a emigração da Síria e do Líbano, nominal popularíssimo, inclusive com o falso sinônimo de turco, vendedor ambulante que seria também o regatão, familiar nos rios amazônicos. O sarraceno não se aclimataria no linguajar nacional (Cascudo, 2001, p. 12).

Nessa direção, o folclorista recorreu aos costumes populares e à literatura para localizar traços da presença árabe na cultura brasileira.

Mouras legítimas são as exclamativas de desesperação e desabafo, vulgaríssimas entre nós, ARRA!, ARRE!, IRRA! E a interjeição RAA, com que os nossos comboieiros e tangedores fazem deter e movimentar-se a fila de alimárias nas estradas de tráfico, é a mesma que ocorre na voz dos camelheiros em toda a orla marítima d'África do Mediterrâneo, e pelo mundo árabe da Ásia" (Cascudo, 2001, p. 28-29).

Segundo o próprio autor, "mais uma vez os meus Mouros e Judeus procuram olhos contemporâneos para avivar-lhes as distantes reminiscências imemoriais, inconscientes, vivas, atrás da cortina do passado" (Cascudo, 2001, p. 9).

Seu principal argumento era de que o mouro fora expulso do Algarve duzentos e cinquenta anos antes da vinda portuguesa para o Brasil. E, na Espanha, a saída dos muçulmanos levou ainda mais tempo, tendo sido necessário aguardar até 1492 para que o reino de Granada se tornasse castelhano, mesmo ano em que Cristóvão Colombo daria início a sua jornada em direção ao Novo Mundo. Para ele, "positivo e real é que o mouro é uma 'permanente' na etnografia brasileira." (Cascudo, 2001, p. 39)

Dentre os aspectos culturais que podem ser atribuídos aos mouros, está, entre outros, o de beber depois de comer (e não durante a refeição), sentar-se sobre as pernas dobradas (segundo ele, de cócoras era influência indígena) etc. Para Cascudo, a mulher botando pano na cabeça é



costume mouro, assim como o uso de turbante em penteados femininos no Brasil. Em seu argumento, graças à longa convivência forjada por moçárabes, mudéjares e mestiços, tanto a língua espanhola quanto a portuguesa são fortemente tributárias do árabe.

Em estudo acerca da luta pela etnicidade no Brasil, o historiador americano Jeffrey Lesser apontou Gilberto Freyre e Luís da Câmara Cascudo como pensadores que estiveram entre o grupo de intelectuais os quais, no século XX, voltaram seus olhos para Portugal em busca de autocompreensão. Ainda que esta busca acerca de uma identidade nacional não tenha sido tarefa exclusiva de ambos os pensadores, Freyre e Cascudo estão entre os que mais contribuíram para a questão da presença árabe no Brasil ao procurarem traços da “presença moura em suas próprias identidades lusificadas”. (Lesser, 2001)

### 3. CONCLUSÃO

Ao olharem para Portugal com o intuito de compreender o Brasil do século XX, Freyre e Cascudo acabaram por reconhecer e apontar influências mais distantes, quais sejam, aquelas impregnadas na Península Ibérica ao longo de quase oito séculos de presença muçulmana na região. Ambos identificaram o alcance dos chamados mouros também na cultura brasileira, influência esta pouco explorada até os dias atuais.

Também ambos os autores destacaram que, ao se fixarem em um país fortemente influenciado pela cultura ibérica – e, conseqüentemente, moura, haja vista que muçulmanos da Península Arábica e do Norte da África estiveram na região hoje conhecida como Portugal e Espanha por quase oito séculos, tais imigrantes não somente reconheceram traços de sua própria cultura em nossa sociedade, como também não foram tratados como completos estranhos. Em outras palavras, a presença árabe no Brasil antecedeu a chegada dos próprios imigrantes e, possivelmente, contribuiu para evitar um choque cultural quando da sua chegada.

No Brasil, iniciativas recentes têm comprovado o aumento do interesse pelo tema aqui tratado. No Distrito Federal, por exemplo, dentre projetos realizados entre 2018 e 2019, é possível mencionar três exposições que contribuíram para despertar maiores reflexões sobre o tema.

Em 2018, o Museu Correios abriu suas portas para a mostra fotográfica “Fragmentos de utopias”, com curadoria assinada pela mesma autora deste capítulo e fotos de Nick Elmoor. A exposição, que contou com 76 imagens, propôs uma aproximação entre diferentes culturas e épocas, mais especificamente o período conhecido como al-Andalus e Brasília. Dentre os pontos de contato que Brasília possui com boa parte dos grandes monumentos do período *andalusí* declarados patrimônios da humanidade, estão os fragmentos utópicos que colocam a capital federal num patamar de perfeição, e que, mesmo diante de suas incoerências, segue permeando o imaginário de quem nela vive e quem a ela visita. São exatamente tais estilhaços de perfeição que a fazem aproximar-se da região sul da Espanha, que em outras épocas também experimentou fama semelhante, mesmo que no plano real não tenha sido uma sociedade isenta de conflitos e incongruências. A visitação se deu entre abril e junho daquele ano e o projeto também foi tema de um pôster apresentado na 4ª edição do maior evento sobre mundo árabe da atualidade – World Congress for Middle Eastern Studies (Wocmes 2018) – realizado em Sevilha no mês de julho.

Ainda em 2018, durante a Segunda Semana Árabe em Brasília, realizada no mês de setembro na Biblioteca Nacional localizada no Distrito Federal, o Instituto de Cultura Árabe-Brasileira, que havia adquirido parte do acervo da exposição “Fragmentos de utopias”, organizou uma nova mostra intitulada “De Córdoba a Granada: detalhes de uma presença árabe na Espanha”. Os 20 quadros expostos ofereceram aos visitantes um passeio por essas duas cidades andaluzas que são hoje sinônimo de um diálogo de culturas e memória viva.

Por fim, entre maio e junho de 2019, Brasília recebeu outra importante exposição: “Alhambra: O legado andalusí na América Latina”, com curadoria de Rafael López Gizmán, pesquisador da Universidade de Granada. Por meio de 30 fotografias realizadas em países da América Latina, incluindo o Brasil, foi possível conhecer um pouco mais do projeto de pesquisa “Andaluzia-América: patrimônio, cultura e relações artísticas”, tocado pela Universidade de Granada (Espanha), o qual impulsionou uma série de outros desdobramentos, entre eles, a elaboração deste texto.

A partir desses exemplos, é possível crer que as reflexões sobre a presença árabe no Brasil vêm consolidando-se em duas frentes. Se, por

um lado, percebemos a continuação dos tradicionais estudos sobre deslocamentos populacionais que apontam para a expressiva chegada de sírios, libaneses e palestinos, além de imigrantes de outros países árabes, por outro, observa-se a retomada de pesquisas sobre a herança cultural árabe-ibérica ocasionada pela chegada de portugueses e espanhóis à América do Sul a partir do século XVI – período que coincide com o arrebatamento do último reduto muçulmano na Espanha, o reino de Granada.

Neste sentido, é possível que as obras de Gilberto Freyre e de Câmara Cascudo sigam inspirando novos estudos sobre o tema, contribuindo para o embasamento da perspectiva de uma presença árabe anterior aos processos migratórios e que fizeram parte de uma chamada construção da identidade nacional brasileira.

---

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABREU, M. Y. e AGUILERA, V. A. (2010), “A influência da língua árabe no português brasileiro: a contribuição dos escravos africanos e da imigração libanesa”. In: *Revista Entretextos*, Universidade Estadual de Londrina, v. 10, n. 2, 2010.
- AB’SÁBER, A. N. (2000), “Desenvolvimento das relações árabe-brasileiras”. In: *Relações entre o Brasil e o mundo árabe: construção e perspectivas*. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2001.
- CASCUDO, L. C. *Mouros, franceses e judeus: três presenças no Brasil*, Global, São Paulo, 2001.
- CHOHFI, O. “Apresentação”, in: *Relações entre o Brasil e o Mundo Árabe: construção e perspectivas*. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2001.
- FREYRE, G. *Casa-Grande & senzala*. São Paulo: Global, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Sobrados e mucambos*, (1ª edição digital). São Paulo: Global, 2013.
- FUNDAÇÃO ALEXANDRE DE GUSMÃO. *Relações entre o Brasil e o Mundo Árabe: construção e perspectivas* (Anais do Seminário Internacional realizado em Brasília, em junho de 2000). Brasília: Funag, 2001.

- HADJAB, P. D. E. *Alimentação, memória e identidades árabes no Brasil*. Tese (Doutorado em Sociologia). Brasília: Universidade de Brasília, 2014.
- HAJJAR, C. F. *Imigração árabe: 100 anos de reflexão*. São Paulo: Ícone, 1985.
- HOUAISS, A. “As projeções da língua árabe na língua portuguesa”. Conferência para o Centro de Estudos Árabes da USP, 1986. Disponível em: [www.hottopos.com/collat7/houaisshtm](http://www.hottopos.com/collat7/houaisshtm). Acesso em jul. 2013.
- LESSER, J. *A negociação da identidade nacional: imigrantes, minorias e a luta pela etnicidade no Brasil*, São Paulo: Ed. Unesp, 2001.
- TRUZZI, O. M. S. *Patrícios: Sírios e libaneses em São Paulo*. São Paulo: Hucitec, 1997.
- \_\_\_\_\_. “Sírios e libaneses e seus descendentes na sociedade paulista”. In: FAUSTO, B. (Org.) *Fazer a América*. São Paulo: Edusp, 2000.
- VALENTE, M. O. C. *Cozinha de Portugal: Madeira e Açores*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1995.
- VARGENS, J. B. M. e MONTE, C. *A Velha Guarda da Portela*. Rio de Janeiro: Manati, 2004.

## Os Orientes e Ocidentes de Freyre: tópica orientalista em *Casa-Grande & Senzala* e os Ocidentes em *Sobrados e Mucambos*.

Arlindo José Reis de Souza\*

**Resumo:** Centrado em um dos aspectos principais de nossa tese de doutoramento, intitulada “Os orientes de Freyre: tópica orientalista e luso-tropicalismo”, a comunicação que ora apresentamos intenta propor uma análise de alguns aspectos relevantes de dois dos livros de Gilberto Freyre. Sob a ótica do conceito de orientalismo, desenvolvida por Edward Said, analisaremos o que denominamos tópica orientalista em *Casa-Grande & Senzala* (1933) e *Sobrados em Mucambos* (1936). Ao analisar o livro de 1933, sob a perspectiva do conceito de orientalismo, buscaremos discutir e compreender como o autor, ali, retrata o tema “orientes” e como reproduz os essencialismos típicos de uma perspectiva orientalista. No que tange a *Sobrados e Mucambos*, analisaremos as duas concepções de Ocidente que o autor desenvolve neste livro. Desta leitura apontaremos tanto como ali se constrói o “lugar de fala” (a partir de um dos “Ocidentes”) deste autor, quanto como o mesmo depreende: as diferenças entre estes Ocidentes, e como concebe as relações divergentes que estes Ocidentes travam com o mundo não-europeu.

**Palavras-chave:** Orientalismo, Edward Said, Gilberto Freyre, mundo não-europeu.

---

\* Arlindo José Reis de Souza é aluno do Programa Interuniversitário de Doutoramento em História da Universidade de Lisboa - Instituto de Ciências Sociais (ICS).  
E-mail: arlindosouza80@gmail.com

## 1. INTRODUÇÃO

Centrado em um dos aspectos principais de nossa tese de doutoramento, intitulada *Os orientes de Freyre: tópica orientalista e luso-tropicalismo*<sup>1</sup>, a comunicação que ora apresentamos intenta propor uma breve análise de alguns aspectos que se nos afiguram relevantes em dois dos mais pujantes livros de Gilberto Freyre: *Casa-Grande & Senzala* (1933) e *Sobrados e Mucambos* (1936).<sup>2</sup>

Aqui, tomando como referência o conceito de orientalismo de Edward Said, iremos observar como, em alguns pontos de *Casa-Grande & senzala*, Freyre retrata os “orientais” muçulmanos e judeus de modo a reproduzir diversas essencializações expressamente orientalistas sobre “eles”. Marcando o que denominamos “tópica orientalista”, esta visão essencializada fica patente tanto quando o autor versa sobre suas respectivas “essências”, quanto quando expõe suas contribuições para a formação das sociedades brasileira e portuguesa.

No que tange a *Sobrados e Mucambos*, analisaremos as duas concepções de Ocidente que Gilberto Freyre ali desenvolve: um deles, plástico, integrador, livre de preconceitos, patriarcal – o “ocidente ibérico”; e, o outro, burguês, industrial, carbonífero, individualista, capitalista, imperialista – o “ocidente anglo-saxão”. Importa mencionar, ainda, que cada um destes “ocidentes” manteria, segundo Freyre, uma relação diversa e específica com os “trópicos”, e que o “mestre de Apipucos” aqui “escolhe” um deles como base para ser o seu “lugar de fala”, forjando, então, um traço de sua obra que perpassará por toda a sua extensa e longeva produção intelectual.

As explicações para a origem deste “lugar de fala” são, certamente, múltiplas, e não temos a ambição de esgotá-las neste pequeno espaço. No entanto, alguns aspectos de sua biografia podem ser levados em consideração para tentarmos compreender esta “origem”. O primeiro aspecto que destacaríamos é o próprio fato de

---

1 Tese *Os orientes de Freyre: Tópica orientalista e luso-tropicalismo*, desenvolvida no âmbito do Programa Interuniversitário de Doutorado em História (PIUDHIST). Orientação de Ângela Barreto Xavier (ICS – Universidade de Lisboa) e co-orientação de Cláudia Castelo (CES – Universidade de Coimbra).

2 Este texto foi publicado anteriormente, com alterações, na *Revista de Estudos Brasileiros*, número 14.

Freyre ter nascido e crescido num contexto coevo ao imperialismo europeu (seu nascimento se deu em 1900), quando as perspectivas orientalistas grassavam em um estágio importante de sua história e, da Europa, se disseminavam pelo mundo. Um segundo aspecto seria o pensamento dominante sobre “raça” e “civilização”, à época de Freyre, discutidos ampla e publicamente no Brasil, como exposto nos já “antigos”, mas importantes, estudos de Araújo (1994), Schwarcs (1993) e Maciel (1999). O terceiro aspecto que destacaríamos reside mesmo na formação acadêmica internacional de Freyre (bacharelado e mestrado), que se dá nos Estados Unidos (Castelo, 1999; Lima, 2010; Velho, 2008; Pallares-Burke, 2005). Ali o jovem Freyre manteve contato não apenas com o pensamento estadunidense sobre “raça”, “civilização”, “orientes” etc. mas, também, com diversos autores “vitorianos” – muitos deles orientalistas – os quais, como aponta Maria Lúcia Pallares-Burke (2005), foram fundamentais para a sua formação. Um último aspecto que apontaríamos é a grande importância, para a formação do autor, de suas passagens pela Europa. Aqui ele manteve contato estreito com a ativa intelectualidade de Portugal, Espanha, Inglaterra e França em um contexto em que parte significativa das respectivas *intelligentsias* eram orientalistas.

Desse modo, levando-se em consideração estas experiências, pode-se afirmar que Freyre esteve em contato com o “coração” do ambiente acadêmico e intelectual que Said descreve como orientalista, e a influência deste contexto não pode ser ignorada ao tratarmos de um estudo mais atento sobre o autor pernambucano<sup>3</sup> que tanto esteve atento ao mundo europeu e não-europeu.

Outrossim, como já exposto que levaremos em consideração o conceito de orientalismo de Edward Said, sobre este valem algumas palavras. Em *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente* (1978), Edward Said aponta que o orientalismo constituía-se num discurso criado por uma visão europeia generalizante sobre o “Oriente”, o qual o descrevia como “um lugar de romance, de seres exóticos, de memórias e paisagens obsessivas, de experiências notáveis” (Said, 2007, p. 13). O orientalismo seria, então, “a instituição organizada para negociar com

---

3 Parte importante da já citada tese que estou a desenvolver tratará destas interlocuções de Freyre, onde analisaremos a sua “biblioteca orientalista”.

o Oriente [...] fazendo declarações a seu respeito, autorizando opiniões sobre ele, descrevendo-o [...] em resumo, o orientalismo [seria] um estilo ocidental para dominar, reestruturar e ter autoridade sobre o Oriente” (Said, 2007, p. 13).

E, no intuito de embasar esta autoridade, Said informa que o Ocidente orientalista munuiu-se de um discurso calcado nas ciências hegemônicas vigentes na época, lançando-se de: “teses antropológicas, biológicas, linguísticas, raciais e históricas sobre a humanidade e o universo; [de] teorias econômicas e sociológicas de desenvolvimento, revolução, personalidade cultural e caráter nacional ou religioso” (Said, 2007, p. 19).

Como resultado deste conjunto de teses, emerge a produção e reprodução de uma série de concepções essencialistas<sup>4</sup> sobre o Oriente e o oriental. Os não-europeus viveriam, aqui, numa “infância da humanidade”; encontravam-se em um “estágio evolutivo inferior”; eram primitivos, bárbaros e atrasados. Quando não na “infância da humanidade”, estes outros viviam em “civilizações decadentes”, “infiéis”, moralmente inferiores, deturpadas. Eram o oposto do cristão-europeu, estes, “racionais, pacíficos, liberais, lógicos, capazes de ter valores reais, sem desconfiança natural...” (Said, 2007, p. 84). “Eles’ não eram como ‘nós’, e por isso deviam ser dominados (Said, 2009, locais do Kindle 51-52).

Assim, em diversas passagens de *Orientalismo*, Said aponta que os “orientes” seriam, em oposição ao Ocidente, *locais de exotismo, cores, lassidão, sensualidade, excessos, luxúria, riquezas, devassidão, traições, misticismo, inescrutabilidade, contos fantásticos e fábulas, profundidade, superstição, heresias, mentira, fraqueza, desonra, clientelismo, rivalidades, adulação, imitação, violência, perigo, suspeita, dissimulação, atraso, vastidão, turbas disformes, decadência, despotismo, avareza, cobiça, ignorância, irracionalismo, fisicalidade; do estranho, do profano, mas, também, do Éden, de fertilidade indômita, inocência e purezas simplórias.*

---

4 Sobre essencialismo ver Said, 2009.



## 2. ISLÃ EM CASA-GRANDE & SENZALA

Tendo isso em conta, o que estamos a analisar em nossa tese de doutoramento ora em fase de desenvolvimento, volta-se, precisamente, para a distribuição destas concepções sobre os “orientes” ao longo dos livros de Gilberto Freyre. Pela sua grande representatividade, e caráter mesmo basilar no conjunto da obra de Freyre, para esta comunicação selecionamos o clássico *Casa-Grande & Senzala*. Neste livro, ao voltar-se para os muçulmanos e para o Islã, e ressaltar as influências das forças *psicofisiológicas* ao lado das econômicas na formação das sociedades, Freyre propõe que, no caso da formação das sociedades islâmicas do Norte da África foi fundamental o “furor imperialista (...) e sua [dos muçulmanos] *exaltação mística dos prazeres sensuais*” (Freyre, 2003, p. 41).<sup>5</sup>

Assim, neste trecho de análise sobre a “psicologia” (“mente”) muçulmana, Freyre estabelece algumas relações que se enquadram no que Said define como orientalismo, a saber: a relação entre *islamismo* e *imperialismo*; entre *islamismo* e *misticismo*, e *islamismo* e *sensualidade*. Violência, expansão econômica e territorial estavam, aqui, inerentemente relacionadas à *sensualidade* e *mística* muçulmanas.

Ao falar sobre a contribuição dos muçulmanos para a formação das características físicas dos portugueses, Freyre aponta que, aqui, se formou “uma persistente massa de dólicos morenos, cuja cor a África árabe e mesmo negra [...] mais de uma vez veio avivar de pardo ou de preto” (Freyre, 2003, p. 67). Assim, se é verdade que aqui Freyre promove uma exaltação da miscigenação, apontado que os portugueses não desejavam que essa “morenidade” fosse “desvanecida sob as “camadas sobrepostas de nórdicos nem transmutada pela sucessão de culturas europeizantes”, as essencializações sobre o que é não-europeu persistem quando o autor expõe que: “toda a invasão de celtas, germanos, romanos, normandos, o feudalismo, o cristianismo, o direito romano, a monogamia [...] sofreu *restrição ou refração* em um Portugal *influenciado pela África*, condicionado pelo clima africano, solapado *pela mística sensual do islamismo*” (Freyre, 2003, p. 67).

---

5 O uso de trechos em itálico dentro de citações entre aspas é um recurso usado pelo autor deste artigo para destacar termos usados nos textos de Gilberto Freyre (Nota do editor).

Assim, mesmo quando Freyre busca ressaltar positivamente o aspecto multiétnico de Portugal, ao falar sobre a contribuição “da África” e “do Islã” para a constituição do que viria a ser o povo deste país, eles aparecem como *refratores*, diminuidores da europeidade portuguesa. As características do Islã aparecem aqui novamente associadas ao *místico* e ao *sensual*. Misticismo e sensualidade que terminavam por minimizar (“amolecer”) aquilo que mais se prezava (no entender de Freyre) na cultura europeia/Ocidental, que é a religião cristã e suas instituições, contrapostas e refratadas pelo misticismo islâmico.

Do mesmo “mal” sofre, ainda, a castidade cristã, arrebatada pela sensualidade inerentemente muçulmana e africana. Ao falar sobre o caráter oriental herdado pelos portugueses, citando o historiador inglês Aubrey Bell, Freyre expõe a forte passionalidade destes quando afirma que seu caráter: “É um caráter [...] de arrojos súbitos, que entre um ímpeto e outro se compraz em certa *indolência voluptuosa muito oriental*, na saudade, no fado [...]. ‘Místicos e poéticos’ – são ainda os portugueses segundo Bell”. (Freyre, 2003, p. 69).

Mais uma vez, então, aparecem expressões particularmente orientalistas quando surgem elementos “orientais” na descrição que Freyre faz da influência destes sobre os portugueses, onde os orientais são retratados como *indolentes*, voluptuosos e místicos.

A *volúpia* e a *sensualidade*, assim como a poligamia, “herdadas” dos árabes voltam a aparecer pouco mais à frente no texto em um trecho em que Freyre fala da “flexível” sexualidade portuguesa. Colocada como coisa positiva, esta “moral sexual” destacava os portugueses dos demais colonizadores europeus do século XVII, pois tornava-os mais adaptáveis aos trópicos: “sua moral sexual, a moçárabe, a católica amaciada pelo contato com a maometana, [era] mais frouxa, mais relassa que a dos homens do Norte” (Freyre, 2003, p. 82). Por isso, como consequência dessa flexibilidade sexual dos portugueses, seria, segundo Freyre, vã a busca por “um tipo físico unificado” em Portugal. Citando conde Hermann de Keyserling, Freyre aponta que o que este lá “observou foram elementos os mais diversos e mais opostos, ‘figuras com ar escandinavo e negróides’, vivendo no que lhe pareceu uma “união profunda”. Citando Alexandre Herculano a respeito da sociedade moçárabe, Freyre aponta que esta seria uma “população indecisa no meio dos dois bandos

contendores [nazarenos e *maometanos*], meia cristã, meia sarracena e que em ambos contavam-se parentes, amigos, simpatias de crenças ou de costumes” (Freyre, 2003, p. 67).

Acompanhando autores orientalistas<sup>6</sup>, Freyre recorrentemente se utiliza, da expressão “maometanos” para se referir aos muçulmanos, fato apontado por Said como uma das características da perspectiva orientalista: “maometano é a designação europeia relevante (e insultante); [sendo] islã [...], por acaso, o nome muçulmano correto...” (Said, 2007, p. 75).

A moral sexual “mais frouxa”, “amaciada” era, então, uma herança árabe, a qual se constituiu, segundo Freyre, numa das marcas mais importantes da colonização portuguesa. Moral que emerge na própria constituição do modelo familiar brasileiro, pois, segundo Freyre: “Já afeiçoados à *poligamia* pelo contato com os *mouros*, os portugueses encontraram na *moral sexual dos ameríndios* o *campo fácil* onde expandir-se aquela sua tendência, de *moçárabes* [...] para viverem com muitas mulheres” (Freyre, 2003, p. 168).

Ao falar sobre o sincretismo religioso ocorrido no Brasil, Freyre se refere aos árabes de forma não apenas a ressaltar o seu *caráter místico*, mas o faz de modo a tornar este misticismo algo ainda mais extraordinário. Aqui não se tratava de um misticismo “comum”, tratava-se de um misticismo voluptuoso, hiperbólico “Porque os próprios exercícios espirituais parece que assimilara os Loyola de originais africanos; [...] produtos do mesmo clima *místico* ou religioso que as manifestações do *voluptuoso misticismo dos árabes*” (Freyre, 2003, p. 156).

Assim, ao tratar o sincretismo religioso, herança lusitana que permite uma abertura onde elementos estranhos ao cristianismo penetram o catolicismo popular brasileiro, é a herança árabe, com seu forte e “voluptuoso misticismo” que emerge como força motriz. Assim, a rigidez da doutrina cristã católica é “solapada” pelo misticismo oriental.

---

6 Em Sergio Campos Matos. *Oriente e Orientalismo em Portugal no século XIX: o caso de Oliveira Martins*. PDF. Instituto Oriental da Universidade de Lisboa. 2002. URI:<http://hdl.handle.net/10316.2/24141>.

### 3. JUDEUS EM CASA-GRANDE & SENZALA

Outro elemento cultural importante para a formação de Portugal e Brasil, tratado de forma tão orientalista e essencializada quanto o árabe muçulmano em *Casa-Grande & Senzala*, é o elemento semita<sup>7</sup> o qual, ao lado dos muçulmanos formavam, segundo Said, “a pedra angular do orientalismo” (Said, 2007, p. 240). Confinados à imutabilidade histórica, eles “eram assim” e “sempre seriam assim”<sup>8</sup>... Seguindo esta linha descritiva, a representação que Freyre propõe como advinda dos judeus em sua contribuição para a formação de Portugal e Brasil é carregada de estereótipos como aqueles que Said aponta que os orientalistas atribuem aos semitas, tanto no aspecto cultural: *avareza, ganância, ostentação, luxúria, tino para o comércio, mobilidade (desarraigamento), desonestidade*; quanto nos aspectos físicos/“raciais” propriamente ditos: *nariz adunco, cabelos negros, olhar malicioso, coluna recurvada* – “o corpo curvado sobre si mesmo como o de urna hiena, [e] o pescoço jogado obliquamente para a frente” (Said, 2007, p. 298), etc.

Sendo os semitas um dos povos constituintes da portugalidade, deles seriam, na descrição de Freyre, a influência para o caráter aventureiro e mercador dos portugueses, que singraram mares nunca d’antes navegados atrás de riquezas. Desse modo, logo a primeira aparição da expressão “semita” em *Casa-Grande & Senzala* já apresenta estes como sendo os responsáveis pelas “*tendências [...] do português aventureiro para a mercancia e o tráfico*” (Freyre, 2003, p.34). Assim, a relação “clássica” orientalista entre comércio/tráfico, mercancia e “semitas” é aqui reproduzida com “fidelidade” pelo autor pernambucano. Além da *tendência para a mercancia*, Freyre apresenta que o “estoque semita” é o grande responsável por algumas das principais características que definem, em sua visão, os portugueses: *plasticidade, miscibilidade e mobilidade*.

Acerca da herança da tendência semita *para o tráfico e a mercancia*, Freyre aponta que o “tino para o comércio” e o “*realismo econômico*”

---

7 Ver Sobreira, 2010 e Chor, 2000.

8 “O [...] argumento central é o mito do desenvolvimento detido dos semitas. A partir dessa matriz, [...] [defendia-se] que o semita é o contrário do ocidental [sendo] irremediavelmente vítima de suas próprias fraquezas” (Said, 2007, p. 399).

(Freyre, 2003, p.70) – “*Ideal semita*” (Freyre, 2003, p.86) – fez com que os portugueses desejassem que na América houvesse não um espaço para uma “colônia de plantação, mas uma outra Índia com que ‘*israelitamente comerciassem*’ especiarias e pedras preciosas” (Freyre, 2003, p.85). No entanto, a ausência de praças comerciais como as encontradas nas Índias, e o fato de na América não terem sido encontradas áreas e civilizações como as que ocorriam no “México ou Peru, de onde [os portugueses] pudessem extrair ouro e prata”, terminou por tornar o português, segundo Freyre, “[no] mais rural de todos os colonizadores da América” (Freyre, 2003, p.71).

Esta constatação faz com que Freyre chegue a uma conclusão que nos aponta para mais uma visão orientalista acerca da atividade comercial. Aqui Freyre aponta que o fato de os portugueses não encontrarem no Brasil um comércio ativo os livrou da “*perversão do mercantilismo*”, tornando “o povo que a Índia transformara no mais parasitário, [no] mais criador” (Freyre, 2003, p.66). A “tendência para o comércio” (herança semita) era, para o autor, um fator de perversão. O comércio era *parasitário*, enquanto a agricultura uma atividade nobre, libertadora, “criadora” – europeia/cristã por excelência. Mais à frente no texto, ao elogiar a tendência territorialmente integradora que os portugueses levaram ao Brasil, Freyre reforça esta visão ao dizer que os nem os “marranos”, com sua característica “*economicamente odiosa*”, foram capazes de perturbar a “unidade nacional”. Segundo o autor, ao contrário, eles terminaram por formar uma minoria “acomodatícia e suave” (Freyre, 2003, p. 90) no Brasil.

A ideia de que os judeus (e muçulmanos) tinham uma tendência à avareza e ao desejo de acumular riquezas, aparece ainda quando Freyre fala sobre a história da integração “tolerante” de judeus em Portugal, tolerância que permanecera: “até que os segregados, ou pela superioridade do seu *gênio mercantil e industrial*, ou pela circunstância de serem [...] estranhos ao meio e, por conseguinte, mais *sem escrúpulos* do que os outros, tornaram-se detentores das grandes fortunas peninsulares” (Freyre, 2003, p. 300).

Na descrição do autor, foi a ganância (e “falta de escrúpulos”) “inerente” aos judeus que encetou a formação do Tribunal do Santo Ofício, criado com a “função de examinar as consciências [e] examinar a frio e metodicamente os bens acumulados por mãos de *herege*” (Freyre,

2003, p.300). Para o autor, a aversão que emerge em Portugal contra os judeus, ocorrera “pela falta completa de delicadeza de sentimentos (dos judeus) [em se] tratando-se de questões de dinheiro com os cristãos” (Freyre, 2003, p.301), pois “suas fortunas acumularam-se, principalmente, pela usura, proibida pela Igreja aos cristãos, ou pelo exercício [...] de cargos que convinham aos interesses dos cristãos...”. Segundo o autor, era necessário, no mundo cristão, que estas funções “fossem exercidos por indivíduos *desembaraçados de escrúpulos* católico-romanos e das leis da Igreja”. Ao explicar a aliança dos judeus com os reis portugueses, isso se deveu à *astúcia dos capitalistas judeus* (Freyre, 2003, p. 303).

Assim, ao tratar da contribuição dos “marranos” para a formação de Portugal, Freyre reproduz uma noção de que estes contribuíram em termos “práticos” apenas com a sua habilidade mercantil. Desse modo, enquanto “mesmo os muçulmanos” contribuíram de inúmeras formas, os judeus contribuíram apenas com “simples mercantilismo” (Freyre, 2003, p. 304). Rememorando Max Weber, Freyre aponta que “Circunstâncias históricas assim conformaram os judeus” e, em uma definição derivada desta apreciação, o autor pernambucano assim os define:

Técnicos da usura, tais se tornaram os judeus em quase toda parte por um processo de especialização quase biológica que lhes parece ter aguçado o *perfil no de ave de rapina*, a mímica em constantes *gestos de aquisição e de posse*, as *mãos em garras incapazes de semear e de criar*. *Capazes só de amearhar* (Freyre, 2003, p. 320).

Em relação às três das principais características que definem, para Freyre, portugueses: *plasticidade, miscibilidade e mobilidade*, o autor explica que elas são derivadas do caráter aventureiro dos judeus. Configurando-as como positivas, estas características foram apresentadas como aquelas que viabilizaram a adaptabilidade do português aos trópicos. Assim: “*O elemento semita, móvel e adaptável como nenhum outro*, terá [com isso], dado ao colonizador português do Brasil algumas das suas principais condições físicas e psíquicas de êxito e de resistência” (Freyre, 2003, p. 70).

Foi através então, da característica da *miscibilidade* judaica, aliada à voluptuosa sensualidade árabe, que os portugueses dominaram os trópicos “*misturando-se gostosamente com mulheres de cor logo ao primeiro contato*” (Freyre, 2003, p. 71) e multiplicaram-se “*em filhos*

*mestiços*". A característica da miscibilidade teria sido, inclusive, "... o processo pelo qual os portugueses compensaram [a] deficiência em (...) volume humano para a colonização em larga escala e sobre áreas extensíssimas" (Freyre, 2003, p. 71).

Não obstante o caráter "positivo" desta herança semítica dos portugueses, o que queremos ressaltar é que, ainda que positiva, a descrição de judeus (e muçulmanos) – "maometanos" e "marranos", ambas expressões pejorativas sempre retomadas nas menções do autor – termina por seguir estereótipos orientalistas que lhes retiram a historicidade e "imobilizam" os aspectos dinâmicos de suas respectivas histórias. Descritos como *místicos, fanáticos, gananciosos, infiéis, materialistas, sensuais, invasores, astutos* etc, as suas características transmitidas por judeus e muçulmanos aos portugueses, ao mesmo tempo em que corrompem o caráter europeu/cristão destes, moldam a sua identidade de modo a tornar legítima a sua presença nos trópicos. Ou seja, pelo fato de os portugueses serem fundamentalmente miscigenados, um povo que "equilibra antagonismos", a sua presença em regiões não europeias termina por ser "benéfica" aos povos tocados por este ocidente que "não conhece preconceitos de cor". Um ocidente que levou o cristianismo às regiões bárbaras como nenhum outro, e que conseguiu impor, de modo harmonioso, a "cultura adiantada" sobre a "atrasada".

#### **4. O OCIDENTE DE FREYRE: A BASE SOBRE A QUAL SE OBSERVA "O OUTRO"**

O livro *Sobrados e Mucambos* também reproduz ideias orientalistas sobre judeus (e ciganos e árabes/muçulmanos), como na seguinte passagem em que Freyre fala sobre os atravessadores que lucravam no Brasil com o comércio de alimentos: "E esses intermediários não eram judeus nem ciganos – cabeças-de-turco para todo o *negócio desonesto...*" (Freyre, 1951, p. 216). No entanto, aqui não nos estenderemos na exposição dos orientalismos presentes neste livro. Nosso ponto será demonstrar os "dois ocidentes" que aqui emergem: o ocidente inglês e francês e o ocidente ibérico – base a partir da qual Freyre lança seu olhar sobre o oriente.

Assim, se Said nos demonstra que o orientalismo é um substrato do pensamento ocidental – especialmente inglês e francês – sobre o oriente, a base a partir da qual Freyre lança seu olhar sobre o oriente é de "um outro

ocidente”, o ocidente ibérico, mais especificamente, o ocidente ibérico tradicional, patriarcal, cristão-católico. Embora tenha começado a ser constituída antes da publicação de *Sobrados e mucambos*, nesta obra a diferenciação entre os ocidentes aparece de modo importante. Na perspectiva aqui desenvolvida, foi a partir de Portugal que se lançou um processo colonizador positivo, disseminador de boas práticas civilizacionais pelo mundo, ameaçadas, no entanto, não somente pelas culturas dominadas (afinal, estas não ofereciam ameaças consistentes...), mas, sobretudo, desde inícios do século XIX, pelo “outro ocidente”, o ocidente industrial, burguês, moderno, imperialista, destruidor do tradicional e do patriarcal.

Para Freyre, a partida ou intensificação destes contrastes de ocidentes no “mundo português”, tem uma data definida: a ida da Família Real portuguesa para o Rio de Janeiro em 1808. Segundo o autor, este fora um momento chave na invasão de valores estranhos ao “mundo português”, oriundos principalmente de Inglaterra e França. A ideia, no entanto, passa a ser mais desenvolvida a partir da segunda edição do livro *Sobrados e Mucambos* (1951), onde vemos, entre diversos acréscimos, a adição de um capítulo dedicado a uma reflexão ainda mais detida sobre o assunto. Seu título é simples e didático *O Oriente e o Ocidente* (capítulo IX do segundo tomo na edição Livros do Brasil). Neste capítulo, carregado de ambiguidades em relação às apreciações que Freyre faz sobre Orientes e Ocidentes, constata-se como, para Freyre, a já citada ida da família real ao Rio de Janeiro levou ameaças ao que era mais valioso não apenas para o Brasil, mas para toda a cultura portuguesa: o sistema patriarcal.

Aqui vemos que para o autor existe um Ocidente colorido pelos Orientes e pelas Áfricas, um Ocidente plástico e possuidor de partes importantes de sua própria constituição provenientes da não-Europa. Este é o Ocidente ibérico, precisamente o luso, mais detidamente cuidado pelo autor. Neste Ocidente existia uma relação de coexistência e tolerância com “o outro” que remontava às priscas eras, tornando este Ocidente livre de preconceitos para com os povos de cor onde “sempre se afirmou no sentido da conciliação dos valores orientais com os ocidentais” (Freyre, 1951, p. 450). Já o outro Ocidente, o Ocidente “burguês, industrial, carbonífero” (Freyre, 1951, p. 451), era individualista e ávido por lucro, imperialista, que possuía uma política de “absorção e dominação de povos e culturas extraeuropeias, para maior expansão de suas indústrias e seus produtos” (Freyre, 1951, p. 451).



Este era um Ocidente materialista que, além de acinzentar o “colorido da influência oriental” no Brasil (e no mundo português em geral), alterava desde o modo de vestimenta à culinária e a arquitetura, incidindo perigosamente, como já dissemos, sobre o sistema patriarcal luso – o maior “pecado” da alegada invasão. Freyre acusava britânicos e franceses de imperialistas, partindo de uma perspectiva em que o sistema burguês, imposto por estes, ameaçava o sistema patriarcal em seu modo de exploração de trabalho e relações sociais. Uma crítica que via na introdução do trabalho assalariado, próprio do sistema capitalista, uma ameaça ao sistema de proteção/escravidão, visto por Freyre como mais vantajoso para o trabalhador do que o sistema “frio” e distante da exploração do trabalho em troca “apenas” de um salário.

Se Freyre era um crítico do modo de exploração do trabalho burguês, que espoliava o operário tornando a sua vida miserável, por outro, via com bons olhos as relações estabelecidas pelo sistema patriarcal. Quando falava do impacto deste modo de relação (social e laboral) na vida de africanos e asiáticos quando levados ao Brasil para a escravidão, tendo sido eles antes disso escravos ou livres, Freyre apontava para o fato de tais homens e mulheres já estarem acostumados (e mesmo sentirem falta!) a tal tipo de exploração, porque eram oriundos de regiões que eram também patriarcais. Para Freyre “um africano de origem plebéia não estranharia, mesmo [antes] livre, tais condições” (Freyre, 1951, p. 456) ao chegar ao Brasil como escravizado, o mesmo ocorrendo com um “chin”, o qual, para Freyre, nada lhe faria “tanta falta [quanto] um senhor patriarcal que lhe concedesse proteção em troca de trabalho escravo ou quase escravo que eles lhe rendessem” (Freyre, 1951, p. 457).

Assim, para o autor pernambucano o modelo de exploração do trabalho patriarcal era mais “benévolo” do que o modelo burguês. Afinal, o modelo patriarcal aproximaria senhores e escravizados, amenizando a distância entre eles e mitigando a violência inerente à escravidão. Por outro lado, o modelo burguês estabelecia frias distâncias entre os donos dos meios de produção e os trabalhadores explorados nas cinzentas fábricas. A noção de que os países “capitalistas, burgueses, protestantes, carboníferos” eram imperialistas e exploradores que buscavam uniformizar todos os lugares tocados por suas fábricas e produtos, e que os portugueses eram criadores de “portugais tropicais” (e não de colônias) é uma tônica que aparece repetidamente nos livros

de Freyre, sendo esta diferenciação entre os Ocidentales uma constante ao longo da obra do autor.

## 5. CONCLUSÃO

Ditas estas palavras, compreendemos que destacarmos a existência de uma tópica orientalista discernível e significativa na obra de Freyre pode prestar consistente contribuição para uma compreensão ainda mais ampla de uma obra por si só já tão prolífica. Compreender este autor de modo a abordar todos os aspectos da sua escrita é importante não apenas pela sua inegável influência no campo “científico” de Brasil e Portugal, mas pela persistência da hegemonia do seu pensamento nos âmbitos ideológicos e políticos, como bem apontam Jesse Souza (2017), no que tange a autoimagem do Brasil, e Cláudia Castelo (1999) a respeito da apropriação do luso-tropicalismo pelo Estado Novo no período do colonialismo tardio.

Apontado por Vamireh Chacon, um dos principais biógrafos do autor pernambucano, como o “primeiro brasileiro cientista social, também escritor, no Brasil, a sentir e estudar diretamente os Orientales” (Freyre, 2011, p. 12), Freyre fez algo além do que “apenas” tentar compreender a sociedade brasileira a partir de uma matriz Europa-África-América: ele buscou olhar de modo complexo para todos os elementos que compuseram o “mundo que o português criou”, entrando, aí, os “orientales”...

O que aqui pretendemos, no entanto, é chamar atenção para o fato de que o modo de Freyre abordar estes “orientales” o aproxima do “modus operandi” dos autores orientalistas como Said os descreve. Ou seja, a sua busca pelos orientales, feita a partir de leituras ocidentales sobre os orientales, resulta no deslindamento de elementos de significativo orientalismo em seus escritos.

---

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARAÚJO, R. B. de. *Guerra e paz*. Rio de Janeiro: Editora 34. 1994.
- CASTELO, C. *O modo português de estar no mundo: o luso-tropicalismo e a ideologia colonial portuguesa: 1933-1961*. Porto: Edições Afrontamento, 1999.

- CHACON, V. *As Ibérias em Gilberto Freyre*. Recife: Edições Bagaço, 2007.
- CHOR, M. “Os judeus no pensamento de Gilberto Freyre”. In: QUINTAS, F. (org.) *Seminário Internacional Novo Mundo nos Trópicos. Anais*. Recife: Fundação Gilberto Freyre, 2000, p. 67-70.
- FREYRE, G. *Casa-Grande & Senzala. Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. São Paulo: Global, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Sobrados e Mucambos. Decadência do patriarcado rural e desenvolvimento do urbano*. Tomo I. Lisboa: Edição Livros do Brasil, 1951.
- \_\_\_\_\_. *Sobrados e Mucambos. Decadência do patriarcado rural e desenvolvimento do urbano*. Tomo II. Lisboa: Edição Livros do Brasil, 1951.
- \_\_\_\_\_. *China tropical*. São Paulo: Global, 2011.
- LIMA, M. H. G. *Gilberto Freyre*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 2010.
- MACIEL, M. E. “A eugenia no Brasil”, in *Revista Anos 90*, n.º 11, Porto Alegre, 1999.
- PALLARES-BURKE, M. L. G. *Gilberto Freyre: um vitoriano dos trópicos*. São Paulo: Editora Unesp, 2005.
- PINTO, M. P. “Orientalismo”. In: *Dicionário de historiadores portugueses: da Academia Real de Ciências ao Estado Novo*. p. 13, 2016. Em: [http://dichp.bnportugal.pt/tematicas/tematicas\\_orientalismo.htm](http://dichp.bnportugal.pt/tematicas/tematicas_orientalismo.htm). Acesso em 11 nov. 2019.
- SAID, E. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Cultura e imperialismo*. São Paulo: Companhia das Letras, Edição do Kindle, 2009.
- SCHWARCZ, L. M. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870-1930)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- SOBREIRA, C. “Gilberto Freyre e o Judaísmo: Reflexões sobre o pathos semítico no judeu de Apipucos”. Recife: *Ciência & Trópico*, v.34, n. 2, p. 343-360, 2010.
- SOUZA, J. *A elite do atraso: da escravidão à Lava Jato*. Editora Leya. Edição Kindle, 2017.
- VELHO, G. “Gilberto Freyre: trajetória e singularidade”. *Sociologia, Problemas e Práticas*, n.º 58, p.11-21, 2008.

## Debret, Gilberto Freyre, Cecília Meireles: Representações do comércio de rua no Brasil e suas influências orientais e africanas

Luís Antônio Contatori Romano\*

**Resumo:** O comércio de rua existe no Brasil desde o período colonial, praticado por negros livres e por escravos. O objetivo deste estudo é mostrar modificações nesse comércio em cidades como Rio de Janeiro e Recife, do período imperial até o Estado Novo de Vargas, pontuando influências orientais, sobretudo islâmicas, introduzidas por escravos e colonizadores portugueses, até o advento de novos imigrantes europeus nas primeiras décadas do século XX. Parte-se da análise de excertos e imagens de obras de três autores: Jean-Baptiste Debret, em *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil* (1835-1839); Gilberto Freyre, em *Casa-Grande & Senzala* (1933), *Sobrados e Mucambos* (1936) e *Guia prático, histórico e sentimental da cidade do Recife* (1934); Cecília Meireles (1941), na crônica “Pelas ruas do Rio”, publicada na revista *Travel in Brazil*, ilustrada com fotografias de Jean Manzon, que registra a inserção do imigrante europeu no comércio de rua do Rio de Janeiro. Pretende-se também mostrar a intersecção entre esse comércio e concepções de viajante e de turista.

---

\* Luís Antonio Contatori Romano é doutor em Teoria e História Literária pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp, Brasil). Pós-Doutorado em Literatura Brasileira pelo Instituto de Estudos Brasileiros (IEB) da Universidade de São Paulo. Professor associado III na Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará (Unifesspa, Brasil).  
E-mail: contatori\_romano@yahoo.com.

**Palavras-Chave:** Debret, Gilberto Freyre, Cecília Meireles, Literatura de Viagens, Literatura de Turismo.

## 1. INTRODUÇÃO

O comércio de rua existe no Brasil desde o período colonial, quando era praticado por negros livres e pelos escravos de ganho. O objetivo deste estudo é mostrar modificações que essa atividade foi sofrendo ao longo do tempo em cidades como Rio de Janeiro e Recife, do Império até o Estado Novo de Vargas, pontuando influências orientais, sobretudo islâmicas, introduzidas por negros escravizados e por colonizadores portugueses, até o advento de novos fluxos migratórios nas primeiras décadas do século XX, quando esse comércio também passa a ser oferecido ao olhar turístico. Pretende-se mostrar a interseção entre o comércio ambulante, a Literatura de Viagens e a Literatura de Turismo, tomando-se como objetos de análise textos e ilustrações de obras de Jean-Baptiste Debret, Gilberto Freyre e Cecília Meireles.<sup>1</sup>

## 2. DEBRET, FREYRE E MEIRELES: LITERATURA DE VIAGENS E LITERATURA DE TURISMO

Ao retornar à França em 1831, após viver no Rio de Janeiro desde 1816, Debret se ocupa da publicação do livro *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil*, com gravuras e relatos. Essa obra contribui para satisfazer a curiosidade em relação à natureza, aos tipos humanos e aos costumes brasileiros para o olhar estrangeiro, pois até a chegada da Corte Portuguesa, em 1808, a Colônia ficara fechada ao comércio internacional. O livro de Debret contém as três condições que, segundo Cristóvão (2002, p. 29), o integra à Literatura de Viagens tradicional: “a longa distância, a novidade encontrada, o reduzidíssimo número de testemunhas”. Literatura essa que desperta interesse de leitores europeus, no período que vai das Grandes Navegações marítimas até fins do

---

<sup>1</sup> Este texto foi publicado anteriormente, em 2020, com modificações, na revista eletrônica *Dos Algarves: A multidisciplinary E-journal*.

século XIX. Do ponto de vista da memória nacional, o livro de Debret registra costumes e paisagens modificados ou perdidos para os brasileiros dos séculos XX e XXI.

Freyre é pioneiro, no Brasil, na escritura de um guia de viagens, publicado em 1934 com o título de *Guia prático, histórico e sentimental da cidade do Recife*. Foi escrito por um morador sentimentalmente ligado ao Recife e conhecedor de pormenores que, em geral, escapam ao olhar turístico: tipos humanos, lendas, gastronomia popular, pregões e comércio de rua destinados aos moradores locais, nomes curiosos de ruas, alguns deles modificados, o que é motivo de lamentação por Freyre. O guia do Recife destina-se a um “turista” peculiar: curioso e portador de uma “bagagem de viajante”.

A poeta Cecília Meireles, entre 1941 e 1942, edita a revista *Travel in Brazil*, financiada pelo DIP do Estado Novo de Vargas, publicação em inglês, que visava atrair turistas norte-americanos. No artigo “Pelas ruas do Rio”, percebe-se a inspiração em Debret e em Freyre ao sumarizar sobre aspectos do comércio de rua no Rio de Janeiro durante o período imperial, até chegar à primeira metade do século XX com a inserção de imigrantes europeus. Trata da introdução de novas mercadorias, sugere o “embranquecimento” da população, tema caro ao Estado Novo, mostra também a manutenção de certas características do comércio tradicional de rua, tema pertinente a escritores e críticos alinhados aos espectros do Modernismo brasileiro.

O turista projetado nos textos de Freyre e de Meireles não se identifica ao “turista de massas”, mas a um tipo atento ao que vê, que se deixa perder em seu trajeto: “As ruas do Recife variam muito de fisionomia, de cor, de cheiro. Parecem às vezes de cidades diferentes” (Freyre, 1968, p. 153). Observa atentamente os vendedores de rua: “a mercadoria era - e continua sendo até hoje - útil e divertida: frutas, ovos, gelo, amendoim torrado, doces, biscoitos flertando amigavelmente com legumes, peixes, aves e tripas” (Meireles, 1941, p. 29). Os itinerários urbanos propostos por Freyre e Meireles adquirem valor de atração turística, mas são turistas sinestésicos, com traços do viajante tradicional, que esses autores canônicos projetam.

### 3. VENDEDORAS DE ANGU



Figura 1 – Vendedoras de Angu. Aquarela de Debret.  
Fonte: Bandeira & Lago, 2007: 196.

A aquarela de Debret, intitulada *Angu da Quitandeira*, de 1826, mostra vendedoras de angu no Mercado do Peixe, no Rio de Janeiro. Debret informa que são mulheres negras livres, uma delas (a primeira do lado direito) tem sua distinção demarcada pelo turbante que usa à cabeça. Ela serve os estivadores do Mercado do Peixe. Ao seu lado há outra mulher que cozinha e um homem que mexe a farinha de mandioca diluída em água quente. As duas mulheres e o homem negros abrigam-se sob xales e guarda-sol presos a estacas de madeira. Em frente a eles, está uma vendedora de tomates, com xale à cabeça, à moda oriental, ela come do angu com uma colher de pau. No canto inferior direito, há dois estivadores sentados, um deles está com as pernas cruzadas, como um oriental. A explicação de Debret:

É ainda na classe das negras livres que se encontram as cozinheiras vendedoras de angu. (...) O angu, iguaria popular em todo o Brasil, e cujo nome genérico se dá até mesmo à farinha de mandioca diluída na água quente, compõe-se, no seu mais alto grau de refinamento, de diferentes restos miúdos de carne de vaca, tais como coração, fígado, bofe, língua, moela e outras partes carnudas da cabeça, exceto o miolo. Tudo cortado em pequenos pedaços, aos quais se adicionam água, banha de porco,

óleo de dendê, de cor dourada e gosto de manteiga fresca, quiabo, (...) folhas de nabo, pimentão verde e amarelo, salsa, cebola, louro, sálvia e tomates; tudo reduzido à consistência de um molho de boa liga (Bandeira & Lago, 2017, p. 196).

Em *Casa-Grande & Senzala*, Freyre (2016, p. 299) refere-se a inúmeros aspectos “absorvidos da cultura moura ou árabe pelos portugueses, [que] transmitiram-se ao Brasil”, entre eles “o conhecimento de vários quitutes e processos culinários; certo gosto pelas comidas oleosas, gordas, ricas em açúcar. O cuscuz, hoje tão brasileiro, é de origem norte-africana”. Prossegue Freyre (2016, p. 339): “os portugueses, senhores de numerosas terras na Ásia e na África, haviam-se apoderado de uma rica variedade de valores tropicais. Alguns inadaptaíveis à Europa. Mas todos produtos de finas, opulentas e velhas civilizações asiáticas e africanas”. Entre esses produtos, Freyre (2006, p. 430) exemplifica, em *Sobrados e Mucambos*, com processos de preparar quitutes, inclusive o cuscuz, que, no Brasil, adquiriu uma grande variedade de modos de cozer, conforme a região que o assimilou. Em geral, os tipos de cuscuz brasileiros têm o formato de um bolo, cozido no vapor, à base de farinha de mandioca, milho ou arroz. A composição gorda e oleosa do angu guarda semelhanças com a das variedades de cuscuz introduzidos no Brasil por meio de influências árabes, seja diretamente dos portugueses, seja de escravos africanos provenientes de regiões islamizadas da África. As influências orientais e africanas não se restringiram aos hábitos dos escravos, como mostra Debret, mas penetraram na vida das casas-grandes e dos sobrados:

Oriental não fora só, no Brasil Colônia e dos primeiros tempos do Império, o costume de homens e mulheres se sentarem de pernas cruzadas sobre tapetes, esteiras ou no chão – costume seguido pelas mulheres até nas festas de igreja. [...] [Fora, também] O hábito de não aparecerem as senhoras a estranhos. O de se revestirem de mantilhas ou de xales. O de armarem as senhoras o cabelo em penteados altos – de preferência ao uso europeu de chapéu – e o de adornarem as mucamas a cabeça com turbantes. O gosto pelas cores quentes, pelos perfumes fortes, pelas comidas avivadas por temperos também fortes (Freyre, 2006, p. 587).



#### 4. AS VENDEDORAS DE ALUÁ



Figura 2 – Vendedoras de Aluá. Aquarela de Debret.  
Fonte: Bandeira & Lago, 2017: 212.

Debret também representa, em aquarela de 1826, vendedoras de aluá e de outros produtos refrescantes, como a cana-de-açúcar e o limão-doce. Esses vegetais, assim como o arroz são de origem asiática, aclimatados no Brasil pelos portugueses. A cabaça de coco com cabo de madeira, que a vendedora de aluá usa como concha, é de origem asiática. Os trajes das mulheres negras, que vendem e compram refrescos, têm também marcas orientais. Do lado direito, vê-se uma mulher que veste um *hijab*. A mulher que serve o aluá com a concha feita de coco, usa um xale de lã. Para Debret:

Há, como se pensa, (...) no Rio de Janeiro, durante o excessivo calor do verão, um grande consumo de bebidas refrescantes, principalmente do econômico aluá, arroz macerado e açucarado, o néctar da classe pouco abastada. Vêm em seguida a lima (limão doce) e a cana-de-açúcar; vegetais aclimatados que oferecem, nessa época, o socorro benéfico de seu suco em plena maturação.

(...) Essas vendedoras de aluá se destacam por sua elegância ou, ao menos, pela adequação de seus trajes, necessariamente proporcionais à fortuna de seus senhores (...) (Bandeira & Lago, 2017, p. 212).

Em *Casa-Grande & Senzala*, Freyre (2016, p. 396) põe em destaque os adornos das vendedoras de rua, como os metais dourados, tão ao gosto das mulheres orientais:

Na Bahia, no Rio de Janeiro, no Recife, em Minas, o traje africano, de influência maometana, permaneceu longo tempo entre os pretos. Principalmente entre as pretas docesiras; e entre as vendeiras de aluá. Algumas delas amantes de ricos negociantes portugueses e por eles vestidas de seda e cetim.

## 5. O VENDEDOR DE CESTOS



Figura 3 – Cesteiro. Aquarela de Debret. Fonte: Bandeira & Lago, 2017:216.

Em aquarela também de 1826, Debret mostra um escravo que confecciona cestos de fibra vegetal em suas horas de lazer e os leva para vender à cidade. Ele põe a haste de bambu à cabeça, um cesto em cada extremidade. Em nota, diz Debret que:

O cesto brasileiro é um enorme trançado de vime que o negro coloca sobre sua cabeça para transportar toda espécie de objetos. (...) Espalhados em bandos pela cidade, apresentam-se tão logo surja alguém à porta e se tornaram logo indispensáveis. De fato, o orgulho e a indolência do português considera, de antemão, desprezível, no Brasil, quem na rua se mostra com pacote nas mãos, por menor que seja (Bandeira & Lago, 2017, p. 216).

## 6. FOTOGRAFIAS DE VENDEDORES DE RUA NO BRASIL DO SÉCULO XX

No início do século XX até o final da II Guerra Mundial, fotógrafos europeus imigram para o Brasil. Na maioria oriundos da Europa Central, mas também franceses, como Jean Manzon. Com suas Leicas e Rolleiflex introduzem novos ângulos e inauguram o fotojornalismo no Brasil, que sobrevaloriza as imagens em relação aos textos verbais. Vários desses fotógrafos trabalharam para órgãos do Governo Vargas. A revista *Travel in Brazil*, financiada pelo DIP, surge sob essa nova ótica jornalística. Cecília Meireles (1941) mostra modificações surgidas no comércio de rua do Rio de Janeiro na crônica “Pelas ruas do Rio”, ilustrada com fotografias de Manzon.

Uma das fotografias mostra um imigrante italiano, vendedor de frutas. Pode-se observar que continua a usar os cestos de fibras vegetais, presos às extremidades de uma haste, que escora sobre os ombros, à maneira oriental. Leva bananas em seu cesto, fruta também de origem oriental, aclimatada no Brasil durante o período colonial. A inserção do europeu no comércio de rua começa a romper com a tradição da sociedade patriarcal que tornava “inadequado” para uma pessoa branca, ou considerada como tal, carregar ou vender objetos nas ruas. O vendedor italiano tem postura ereta, leve sorriso, e um movimento em que parece flutuar acima das edificações. Imagem que sugere a força viril do novo imigrante. Assim Meireles (1941, p. 29) descreve os novos comerciantes:

Brasileiros brancos raramente são notados entre os vendedores, este comércio é dividido principalmente entre portugueses e italianos, que confirmam dessa forma as suas qualidades como trabalhadores duros, resistentes aos verões mais quentes [...].

Vegetais, frutas (especialmente laranjas, abacaxis e melancias), vassouras, espanadores e venda de aves são preferidos pelos portugueses. Os italianos preferem vender peixes e frutas, especialmente maçãs, peras, uvas e ameixas, que são importadas.

“Barquillos”, uma pastelaria doce muito leve é vendido por espanhóis - sendo este realmente um biscoito espanhol que se manteve entre as nossas antigas tradições.

Finalmente, o comércio de adornos baratos, de higiene e artigos de costura pertence aos sírios, que de vez em quando também aparecem com algumas cestas de pêssegos ou outra fruta oriental.

Meireles (141, p. 30) lamenta-se por não usarem trajes coloridos, como faziam as negras que Debret representa, pois exerceriam maior atração ao olhar turístico:

Infelizmente, esses comerciantes não vestem trajes excitantes que possam produzir um efeito brilhante sobre as ruas ensolaradas da Cidade Maravilhosa. Esse efeito é, no entanto, produzido pelos acessórios de todos – as cestas de legumes e peixes pendurados ao estilo chinês, as cestas de frutas cujas formas lembram-nos do outono em certas regiões de países europeus, ou pela mercadoria em si, como, por exemplo, os amendoins torrados quentes e odorantes envolvidos em rolos cônicos de papel branco e rosa; perus e frangos cobrindo com as suas penas os braços dos vendedores; vassouras e, por vezes, pequenas cadeiras de vime amontoadas no pescoço, ombros, peito e costas de seus vendedores, como artistas ingênuos de circo.

A publicação mostra uma fotografia de um vendedor de peixes, também europeu, como se nota por seus trajes. Carrega os dois cestos presos à haste de bambu, apoiada sobre os ombros, à maneira oriental. É um homem velho, está levemente encurvado para a frente, seus passos são lentos e pesados. Imagem que sugere a persistência e a disposição do imigrante para o trabalho. Ambas as fotos mostram que no comércio de rua, embora continuasse a ser praticado em moldes tradicionais, inserem-se novas mercadorias e tipos humanos, que sugerem modernidade e certo “embranquecimento” da raça, tema caro ao Estado Novo de Vargas.

No *Guia prático, histórico e sentimental da cidade do Recife*, de Freyre, a inclusão de fotografias é feita apenas a partir da 4ª edição, de 1968, no contexto da ditadura militar no Brasil. Uma das fotos mostra o contraste de um vendedor de coco, sobrevivente das tradições coloniais e imperiais, diante da grandiosidade do edifício em construção na praia de Boa Viagem, no Recife, o que se explicita na legenda da foto: “Novo edifício se levanta no Recife, enquanto sobre a relva um vendedor de coco continua na época colonial” (Freyre, 1968, p. 121).

## 7. O VIAJANTE E O TURISTA

Em *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil*, de Debret, os textos funcionam como explicações sobre pinturas de paisagens e tipos humanos brasileiros. O livro atendia às demandas de um público europeu ilustrado que buscava imagens exóticas do Brasil, em relatos de viajantes, a fim de confirmar seus estereótipos.

Um século após a edição do livro de Debret, Freyre lança o *Guia prático, histórico e sentimental da cidade do Recife*, em 1934. A primeira edição teve uma tiragem de apenas 105 exemplares, ilustrados artesanalmente por Luís Jardim (Dias, 2017, p. 337). Edição que foge ao padrão dos guias comerciais. Pelo teor das informações históricas e culturais que Freyre insere no guia, pelo tom nostálgico com que apresenta sua cidade e se dirige ao leitor, infere-se que o “turista” que almeja é um contemplador, mais próximo do “viajante” tradicional. Assim como Debret, Freyre, na primeira edição de seu *Guia*, dirige-se a um viajante ilustrado, que busca vestígios de aspectos desaparecidos da cidade. Em edição posterior, adapta o guia ao olhar turístico, inserindo informações práticas e fotografias, que é forma de fixar os objetos do olhar e torná-los miniaturas portáteis, ao gosto do turista real.

A crônica de Meireles é escrita para uma revista de turismo, embora contenha aspectos da memória da cidade do Rio de Janeiro. O objetivo é mostrá-la atrativa e confortável ao estrangeiro, para isso importa manter o exotismo dos vendedores ambulantes ao “estilo chinês”, mas também criar elementos de familiarização com o turista. Exotismo e familiarização se condensam nas fotografias de Jean Manzon, ao mostrarem vendedores europeus inseridos na paisagem urbana do Rio de Janeiro.

---

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BALEIRO, R. “Introdução”. *Literatura e turismo literário – Memória e diáspora*. Aix-en-Provence, França: Éditions Le Poisson Volent, 2019.
- BANDEIRA, J. & LAGO, P. C. do. *Debret e o Brasil*. Rio de Janeiro: Capivara, 2017.

- CRISTÓVÃO, F. *Condicionantes culturais da Literatura de Viagens – Estudos e bibliografias*. Coimbra: Almedina, 2002 [1999].
- \_\_\_\_\_. *Literatura de Viagens da tradicional à nova e à novíssima*. Coimbra: Almedina, 2009.
- DIAS, S. M. V. *Cartas provincianas – Correspondência entre Gilberto Freyre e Manuel Bandeira*. São Paulo: Global, 2017.
- FREYRE, G. *Guia prático, histórico e sentimental da cidade do Recife*. 4.ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1968 [1934].
- \_\_\_\_\_. *Sobrados e Mucambos*. São Paulo: Global, 2006 [1936].
- \_\_\_\_\_. *Casa-Grande & Senzala*. São Paulo: Global, 2006 [1933].
- JUNQUEIRA, I. “Lévi-Strauss e o xale”. *Revista Piauí*. Rio de Janeiro: Editora Alvinegra, n. 97, 2014.
- LISSOVSKY, M. “Brasil, refúgio do olhar: Trajetória de um fotógrafo exilado no Rio de Janeiro nos anos 1940”. *Revista Brasileira de História da Mídia*. Teresina: Universidade Federal do Piauí, v. 2, n. 2, 2013.
- MEIRELES, C. “Pelas ruas do Rio”. *Travel in Brazil*, v. 1, n. 3. Rio de Janeiro: The Press and Propagand Dept., 1941.
- QUINTEIRO, S. & BALEIRO, R. *Estudos em literatura e turismo – Conceitos fundamentais*. Lisboa: Centro de Estudos Comparatistas da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2017.
- ROMANO, L. A. C. *A poeta-viajante – Uma teoria poética da viagem contemporânea nas crônicas de Cecília Meireles*. São Paulo: Intermeios-Fapesp, 2014.
- \_\_\_\_\_. *Cecília Meireles e a Travel in Brazil (1941-1942)*. São Paulo: Intermeios, 2019.

## Meus ‘Orientes’”, de Cecília Meireles, a partir do viés de Gilberto Freyre sobre amálgama cultural no Brasil

Camila Solino Rodrigues\*

**Resumo:** O Brasil é um país que foi e é construído socialmente através da amálgama de diferentes culturas, dentre as quais recebeu fortes influências, direta ou indiretamente, dos países orientais, sendo eles de diversos orientes (países Árabes, Índia, China, Japão). O presente trabalho visa trazer à luz essa discussão através da análise da crônica “Meus ‘Orientes’”, de Cecília Meireles (1980), a partir dos estudos sobre a orientalização no Brasil, segundo Gilberto Freyre, considerando a influência dessas culturas na formação cultural e social brasileira. O objetivo é analisar os elementos orientais presentes na crônica, através do olhar, memórias e impressões da autora. Toma-se como suporte teórico as discussões de Gilberto Freyre sobre as misturas culturais no Brasil, com foco na influência oriental, abordada nos livros *Casa-Grande e Senzala* (2006 [1933]) e *Sobrados e Mucambos* (2006b [1936]). Resultados parciais apontam que Meireles traça um panorama de diversas influências orientais evocadas em suas reminiscências de infância, através de objetos domésticos, pessoas e histórias que lhe causaram fascínio. Tais referências orientais motivaram-na a realizar viagens futuras.

---

\* Camila Solino Rodrigues é mestranda em Letras: Linguagem e Sociedade pelo Programa de Pós-Graduação em Letras (Poslet) da Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará (Unifesspa).  
E-mail: camila.solino@gmail.com

**Palavras-chave:** Cecília Meireles, Orientalização, Amálgama cultural, Gilberto Freyre.

## 1. INTRODUÇÃO

O presente trabalho<sup>1</sup> propõe a análise de uma crônica de Cecília Meireles (1980), com o aporte teórico centrado nos estudos de Gilberto Freyre (1933, 1936) sobre as influências orientais no Brasil. Para tanto faz-se necessário realizar, primeiramente, um breve contexto histórico literário.

### 1.1. O Modernismo Brasileiro, Cecília Meireles e Gilberto Freyre

A partir da Semana de Arte Moderna de 1922, inicia-se no Brasil o Movimento Modernista que iria revolucionar as artes produzidas no país.

Estudado na sua evolução, distingue-se nitidamente no Modernismo uma sucessão de fases, a que corresponderam diferenças das várias gerações em sua atitude perante a vida e a arte. Não obstante as diversidades dos grupos que viveram o movimento durante essas fases, – divergências regionais ou doutrinárias, – cada camada ou fase, vista em perspectiva, ofereceu certa unidade geral (Coutinho, 1990, p. 276).

Dentre os diversos artistas que aderiram ao movimento, destacam-se produções em prosas, poesias, ensaios, esculturas, quadros, músicas e outras expressões artísticas. Em geral dividida ao longo de três fases pela crítica literária, esse movimento reuniu diversos autores que se interessaram em produzir e divulgar uma literatura que absorveu influências vindas das vanguardas europeias, mas que buscassem representar um caráter nacional, apresentando marcas da linguagem de seu povo, suas cores, hábitos e expressões culturais em geral.

Apesar de não ser unânime dentre os críticos literários vincular Cecília Meireles ao Modernismo, quando o é, em geral insere-se a autora dentre a poética da segunda fase, no entanto é notório a proximidade da mesma à corrente neossimbolista. Natural do Rio de Janeiro (1901-1964), Cecília

---

1 O artigo parte de discussões levantadas em grupo de pesquisa e ao longo da disciplina “Literatura de Viagens”, orientados pelo prof. Dr. Luís Antônio Contatori Romano, durante o mestrado em Letras: Linguagem e Sociedade pelo Programa de Pós-Graduação em Letras do ILLA/Unifesspa.



Meireles é uma reconhecida escritora brasileira, cuja bibliografia principal conta com romances, poesias e, destacam-se para o presente trabalho, suas crônicas de viagem – frutos de diversas viagens, reais ou imaginárias, da autora pelo mundo. Bosi (2017, p. 492) destaca-a como “[...] uma das maiores vozes poéticas da língua portuguesa contemporânea”. Órfã aos três anos de idade, Meireles foi educada pela avó materna, que irá inspirar suas viagens futuras e estimular sua vasta imaginação e curiosidade, tal como será descrito na crônica a ser analisada.

Com base na classificação de Moisés (2001) ao chamado Segundo Momento Modernista (1928-1945), destaca-se no plano do ensaio, dentre outros autores, a obra de Gilberto Freyre. Segundo o pesquisador

Se o primeiro momento do Modernismo, [...] se distinguiu pela tomada de consciência de nossa realidade histórico-social, com a obra de Gilberto Freyre (e de Sérgio Buarque de Holanda) esse quadro se aprofunda e se amplia. Processa-se um autêntico mergulho proustiano em nosso passado e em nosso perfil sociopsicológico de povo tropical, assim iniciando um tipo de prática sociológica que faria escola e também chamaria a atenção dum grande segmento da nossa intelectualidade para os problemas enfrentados (Moisés, 2001, p. 132).

Em suma, a obra de Freyre é de grande importância na literatura nacional, considerando sua posição tanto em face dos movimentos regionalistas, como

[...] em relação a todo o movimento de renovação cultural moderna. Contribuindo para a mudança de moldes e de metodologia nos estudos históricos e sociais, ampliando a perspectiva em face do passado, valorizando os elementos locais ou regionais de cultura, difundindo uma atitude de simpatia acerca dos valores brasileiros, dos assuntos históricos e populares, ele exerceu uma liderança efetiva que se estendeu além das fronteiras dos “estudos brasileiros”, em que é um mestre incontestado, pelas áreas literárias e artísticas, em influência marcante, que o situa como uma das principais figuras da cultura brasileira contemporânea (Coutinho, 1990, p. 273).

O processo de formação cultural brasileira e a busca pelas “raízes” do país foram temáticas que, durante essa escola literária foram postas em evidência. Dentre as pesquisas realizadas durante esse período sobre o estudo das origens do Brasil, foi posta em debate a formação social de seus habitantes, considerando as diversas contribuições diretas e indiretas de povos sobre a população nativa brasileira, desde sua época

colonial, o que é, por muitas vezes, centralizado apenas nos povos de origem europeia e/ou africana – deixando em segundo plano, ou até mesmo sem mencionar, a também marcante influência dos orientais, sendo eles árabes, indianos, chineses, japoneses e outros:

E o primado ibérico de cultura nunca foi, no Brasil, exclusivamente europeu mas, em grande parte, impregnado de influências mouras, árabes, israelitas, maometanas. De influências do Oriente mescladas às do Ocidente. De sobrevivências sólidas do Oriente não de todo dissolvidas nas predominâncias do Ocidente sobre Portugal ou sobre a Ibéria (Freyre, 2006b, p. 552).

Loundo (2007), em seus estudos sobre Cecília Meireles, destaca uma proximidade entre as obras em que a escritora se refere ao oriente, em destaque a Índia, com os postulados de Freyre sobre o assunto:

As conexões multidimensionais e duradouras de Cecília Meireles com a Índia remontam, literalmente, à sua infância. Ela cresceu ouvindo estórias de sua avó materna açoriana e de sua pajem sobre as viagens marítimas dos portugueses à Índia durante os tempos coloniais e sobre a multiplicidade de costumes e mercadorias que foram trazidos dali e de outras regiões da Ásia para o Brasil. O elemento asiático da formação cultural brasileira – proposto pelo sociólogo Gilberto Freyre (1900-87) – parece ganhar contornos de realidade nos relatos das experiências “orientais” dos primeiros anos de vida da poeta [...] (Loundo, 2007, p. 142).

Meireles, no texto que aqui será estudado, descreve diversas influências orientais percebidas no ambiente que rodeia suas personagens – seja na fala do povo, nas decorações, nos hábitos alimentares. Tal observação não é ao acaso, ou incomum, visto que, no Brasil:

[...] o Oriente chegou a dar considerável substância, e não apenas alguns dos seus brilhos mais vistosos de cor, à cultura que aqui se formou e à paisagem que aqui se compôs dentro de condições, predominantemente patriarcais de convivência humana, em geral, e de exploração da terra pelo homem e dos homens de uma raça pelos de outra, em particular. E não só substância e cor à cultura: o Oriente concorreu para avivar as formas senhoris e servis dessa convivência entre nós: os modos hierárquicos de viver o homem em família e em sociedade. Modos de viver, de trajar e de transportar-se que não podem ter deixado de afetar os modos de pensar (Freyre, 2006b, p. 551).

Uma possível abordagem das influências orientais e de como elas se encontram inseridas no contexto brasileiro pode ser realizada

através de registros literários, presentes em crônicas como, por exemplo, nas de Cecília Meireles, ou no conto “O nariz curvo” (1985) de Haroldo Maranhão; ou em romances, como o *Relato de um certo Oriente*, de Milton Hatoum (1989), dentre outros exemplos. Este trabalho se debruça sobre uma crônica específica, que detalha diversos elementos advindos dos orientes, de tal forma que destaca-se seus significados para a personagem principal, visto que esses elementos não estão no cenário da crônica ao acaso, pois estão ligados historicamente ao povo brasileiro – o que retoma uma reflexão sobre a própria formação social do Brasil.

O presente trabalho objetiva a análise da crônica “Meus ‘Orientes’”, de autoria de Cecília Meireles, detendo-se nos elementos orientais presentes no texto, através do olhar, memórias e impressões da autora, tendo em vista os postulados de Gilberto Freyre sobre a influência oriental no Brasil, a partir dos livros *Casa-Grande & Senzala* (2006 [1933]) e *Sobrados e Mucambos* (2006b [1936]).

## **2. AS REFERÊNCIAS ORIENTAIS NA CRÔNICA “MEUS ‘ORIENTES’”**

Pretende-se no desenvolvimento do presente trabalho efetuar uma análise das referências orientais na crônica de Cecília Meireles, partindo das interações da narradora com as personagens que são apresentadas ao longo do texto, tomando-se como base os estudos de Gilberto Freyre sobre o tema das influências orientais no Brasil.

“Meus ‘Orientes’” foi incluída no livro *O que se diz e o que se entende* (1980), sem indicações de data e veículo originais de sua publicação. Trata-se de uma crônica curta, com predomínio do tempo verbal no passado, contada em primeira pessoa por uma narradora-personagem, logo identificada no primeiro parágrafo a partir do uso das palavras conjugadas no gênero feminino: “[...] me deixavam tão pensativa e interessada [...]” (Meireles, 1980, p.36), assim como pistas deixadas ao longo do texto (presença da avó portuguesa e da babá Pedrina; escolha temática etc.). Esses indícios levam a entender que é inspirada em acontecimentos – e impressões – da vida da própria autora, Cecília Meireles. A narradora inicia falando sobre sua paixão pelo oriente, que para ser explicada, a cronista precisa remeter-se às suas primeiras lembranças de infância, depois avançando no tempo, para assim descrever como, aos

poucos, se deu esse processo de construção dos sentimentos de admiração e paixão pelo oriente.

A partir da interação com diversos personagens, esses sentimentos serão despertados, o que irá culminar, ao final da crônica, com a narradora adulta refletindo sobre quando viajou ao oriente e realizou o encontro entre o universo idealizado em seus sonhos de infância com a realidade – solidificando assim sua admiração pelas terras orientais. A reflexão sobre esse encontro será retomada posteriormente no presente artigo.

Para o estudo desta crônica foram reunidos no quadro abaixo, para uma melhor visualização, todos os personagens do texto que entram em contato com a narradora e quais referências ao oriente cada um deles provocou, de forma resumida.

### Quadro de interação das personagens

Personagem	Referência Oriental
Avó	Linguagem: “Cata, cata, que é viagem da Índia!”; história da princesinha.
Babá Pedrina	Touro alado dos assírios; chá; louça; canção.
Cozinheira	Bandeja de charão; quingombô.
Velhota	Tempero com folhas de videira.
Mascate	Língua atravessada.

## 2.1. Análise detalhada do quadro

O quadro acima apresenta cinco personagens, na ordem de menção no texto, que, de alguma forma, interagiram com a narradora e exerceram sobre ela uma influência na construção de suas impressões e conseqüente interesse pelas terras orientais. Dentre eles, foi através da Babá Pedrina que a narradora mais teve contato com esses elementos. A análise dessas interações será feita separadamente, a seguir.

### 2.1.1. A avó

O primeiro exemplo do contato da narradora com o Oriente é descrito através de uma frase que sua avó costumava dizer: “Cata, cata,

que é viagem da Índia!”, que lhe despertava a curiosidade, mesmo que não entendesse o seu significado. No mesmo trecho, ela destaca que a avó fala uma “linguagem camoniana”, que faz referência a uma possível variante da Língua Portuguesa de Portugal, a partir do qual novamente pode se estabelecer uma conexão com a vida da própria autora, cuja avó, Jacinta Garcia Benevides, é natural da Ilha de São Miguel (Açores, Portugal).

É natural relacionar o povo português ao oriente, visto o seu poder e alcance durante as Grandes Navegações, a partir do século XV, chegando até a colonizar territórios asiáticos, tais como Macau e Goa, dentre outros. Ademais, a ocupação moura na Península Ibérica deixaria marcas que influenciaria não só o povo português como, consequentemente, o brasileiro:

Quando essa maioria acomodativa refluíu à Europa cristã, sob a forma de moçárabe, foi para constituir em Portugal o substrato mesmo da nacionalidade. Nacionalidade militar e politicamente fundada por outros, mas por eles constituída econômica e socialmente. E fecundada pelo seu sangue e pelo seu suor até os dias gloriosos das navegações e conquistas. Quando aquela população socialmente móvel, mobilíssima mesmo, voltou à Europa cristã, foi trazendo consigo uma espessa camada de cultura e uma enérgica infusão de sangue mouro e negro que persistiriam até hoje no povo português e no seu caráter. Sangue e cultura que viriam ao Brasil; que explicam muito do que no brasileiro não é europeu, nem indígena, nem resultado do contato direto com a África negra através dos escravos. Que explicam o muito de mouro que persistiu na vida íntima do brasileiro através dos tempos coloniais. Que ainda hoje persiste até mesmo no tipo físico (Freyre, 2006, p. 288).

Portanto, a partir dos objetos, histórias, influências linguísticas e culturais de origem árabes e orientais recebidas pelos portugueses, é até mesmo esperado tais referências na fala de portugueses, como a avó de Meireles. A terra da avó Jacinta, a ilha de São Miguel, no arquipélago dos Açores, também era um ponto de parada dos navios portugueses, desde o século XV, por isso, provavelmente, a avó tinha as referências sobre narrativas ligadas às viagens ao Oriente tão presentes em sua memória.

A avó retoma ao final da crônica através da recordação de quando contava à narradora uma história de princesa, “[...] que tinha uma estrela de ouro na testa.” (Meireles, 1980, p. 38). Essas lembranças foram posteriormente despertadas no encontro da autora com as moças na Índia com o adorno tradicional na testa.

### 2.1.2. A babá Pedrina

A segunda figura que estabelece o contato entre a narradora/autora e o oriente, ainda em sua infância, é a sua babá Pedrina, através de histórias de figuras de livros que acabaram por permear a imaginação infantil, com destaque para a figura mitológica do “touro alado dos assírios”. Essa figura que consiste em um ser com corpo de leão, asas de águia, patas de touro e cabeça de homem, despertou mais a sua atenção do que os contos de fadas.

A seguir, ela retoma a presença da babá em grande destaque:

A babá Pedrina sabia muito do Oriente, de tanto fazer chá, cujas folhas vinham numa caixa maravilhosa da Índia ou da China. Ela tratava também de uns pobres restos de louças, sobreviventes a muitas catástrofes domésticas, e contava-me histórias que iam sendo ilustradas pelas pontes, pelos pagodes, pelas árvores azuis pintados nos pratos e nas xícaras. Mas as suas intuições orientais se concentravam numa canção que me parece andava na moda, por aquele tempo [...] (Meireles, 1980, p. 37).

Nesse trecho da crônica, a canção mencionada é de autoria de Fagundes Varela (1841-1875), um poeta brasileiro inserido na 2ª geração do Romantismo no Brasil. A poesia, chama-se “Ideal” (1864) e destaca-se a seguinte passagem, citada na crônica: “Quem eu amo, te digo, está longe...; Lá nas terras do imperio chinez; N’um palacio de louça vermelha; Sobre un throno de azul japonez.” (Coaracy, 1892, p. 106). Meireles mostra-se encantada com esse palácio descrito na canção, “[...] que se me afigurava extremamente aprazível, pela beleza da cor, pela frescura e sonoridade da louça.” (Meireles, 1980, p.37) – sonha em habitá-lo, inclusive narra sua tentativa frustrada de entrar em um jarrão que tinha em sua casa para habitá-lo, semelhante ao palácio de seus sonhos.

O chá, assim como a louça descrita por Meireles, está dentre os objetos que eram importados no Brasil, apesar do incentivo para a compra de artigos ocidentais, segundo Freyre (2006b). “Se foi rápida, nas suas ruas planas, a vitória das carruagens ocidentais sobre os palanquins orientais, no interior das casas muita coisa continuou-se a fazer à moda do Oriente e com artigos vindos da China ou da Índia.” (Freyre, 2006b, p.580). É interessante destacar essa boa aceitação do mercado brasileiro com relação aos artigos orientais, incluído os citados no texto, que pertenciam ao ambiente familiar de Cecília Meireles:

Resta-nos salientar o fato, de grande significação na história social da família brasileira, de ter sido o Brasil descoberto e colonizado – do fim do século XVI em diante o Brasil autocolonizou-se, defendendo-se por si das agressões estrangeiras – na época em que os portugueses, senhores de numerosas terras na Ásia e na África, haviam-se apoderado de uma rica variedade de valores tropicais. Alguns inadaptáveis à Europa. Mas todos produtos de finas, opulentas e velhas civilizações asiáticas e africanas. Desses produtos, o Brasil foi talvez a parte do império lusitano que, graças a suas condições sociais e de clima, mais largamente se aproveitou: o chapéu-de-sol, o palanquim, o leque, a bengala, a colcha de seda, a telha à moda sinojaponesa, o telhado das casas caído para os lados e recurvado nas pontas em cornos de lua, a porcelana da China e a louça da Índia. Plantas, especiarias, animais, quitutes. O coqueiro, a jaqueira, a mangueira, a canela, a fruta-pão, o cuscuz. Móveis da Índia e da China (Freyre, 2006, p. 339).

### 2.1.3. A cozinha

A cozinha figura como outra forte presença na casa de Meireles que apresentou-lhe elementos orientais, dentre eles uma bandeja de charão, que segundo a descrição da autora, mesmo desgastada pelo tempo, continha pavilhões e barcos dourados desenhados, que eram descritos pela mulher à criança. Dos artigos trazidos nos barcos, mesmo pós-independência do país, em 1840, destacam-se alguns objetos em charão, sendo eles “[...] porta-garrafas, pratos, bandejas, copos e bacias de lavar rosto de charão, [...] mesas de charão, [...] cestas, pratinhos de charão [...]” (Freyre, 2006b, pp. 581-582).

Ainda com relação à cozinha, a autora cita o uso da palavra “quingombô” (Meireles, 1980, p. 37), palavra essa de origem angolana, usada quando ela comprava quiabo de um quitandeiro – alimento que, dentre outros, foi inserido na alimentação do brasileiro através dos africanos (Freyre, 2006b). Embora a palavra seja de origem africana, no imaginário da menina confundia-se com as referências orientais. Daí a ideia dos “Orientes”, assinalados com aspas no título da crônica, que será retomado à frente, pois entende-se que permeava o imaginário da autora todas essas referências, de regiões diferentes do mundo: Extremo Oriente, Oriente Médio, África Central e Setentrional, e outros, confundindo-se como fazendo parte de um mesmo “lugar” imaginário.

#### 2.1.4. A velhota

As próximas duas menções feitas pela autora, apesar de breves, também marcaram sua proximidade ao oriente durante a infância. A primeira, refere-se a uma senhora estrangeira, identificada por ela como “uma velhota, que chamavam de ‘turca’ [...]” (Meireles, 1980, p.38), que ia até sua casa pedir folhas de videiro para “[...] fazer sua comida [...]” (Meireles, 1980, p. 38) – sendo que um dos pratos tradicionais da culinária árabe são os charutos, feitos da folha da uva.

#### 2.1.5. O mascate

A segunda menção ocorre em seguida à da turca, e trata-se do contato da autora com um mascate, que passava de porta em porta com seus produtos: “alfinetes e pentes, rendas de linho e fitas, sabonetes e cosméticos.” (Meireles, 1980, p. 38), falando em uma língua que Meireles descreve como uma “língua atravessada” – que, ao que tudo indica, refere-se a um possível estrangeiro, que ainda não dominava a língua portuguesa.

Provavelmente este era um imigrante sírio-libanês, que falava árabe, assim como a velhota que ia buscar folhas de parreira para fazer os charutos de arroz e carne, sendo as duas personagens, referências à imigração de pessoas do antigo Império Turco-Otomano para o Brasil. Como tinham passaporte “turco” ficaram conhecidos popularmente todos como “turcos”, mas a origem era, provavelmente, o Líbano, a Síria e a Jordânia atuais, que, nessa época, faziam parte do Império Turco-Otomano. Esses imigrantes, inicialmente, se especializaram no comércio urbano ambulante e se espalharam por todo o Brasil. Preservaram também sua sofisticada culinária.

Sobre as figuras dos mascates, Freyre (2006b, pp.140-141) descreve como sendo homens que, a princípio, eram do Oriente e portugueses da região do Minho; que depois vieram de diversas partes da Europa, incluindo judeus da Alsácia e do Reno. É importante ressaltar a influência do mascate, que trazia à rua e aos engenhos não apenas os seus produtos, como a cultura, a língua e outros elementos.

[...] durante a primeira metade do século XIX vários grupos de orientais foram introduzidos no Brasil, concorrendo com sua presença para acentuar influências do Oriente aqui visíveis ou apenas sensíveis desde o



primeiro século de colonização portuguesa, quando numerosos mascates parecem ter chegado aqui do Oriente. [...] Em seu *Vocabulário pernambucano*, Pereira da Costa recorda, a propósito de ser o vocábulo “mascate” de origem asiática, que já nos primeiros anos do século XVII concorriam à América portuguesa [...]. Tais mascates devem ter sido portadores, em dias remotos, de numerosos orientalismos, dissolvidos hoje na cultura brasileira; e aos quais se vêm acrescentando outros, por intermédio não só de simples mascates como de ingleses ou de franceses de prol [...] (Freyre, 2006b, p. 563-564).

A propósito dos vendedores de rua, Cecília Meireles escreveu para a revista *Travel in Brazil* (1941-1942), sob o heterônimo de Florência, um texto chamado “Through the Rio streets” (1941), no qual apresenta comerciantes que percorriam as ruas da cidade do Rio de Janeiro à época, conhecidos como “vendedores ambulantes”. Como se ressalta, a partir dos estudos de Freyre, imigrantes de origem judia e árabe estiveram presentes no Brasil desde o início de nossa colonização, tanto porque árabes e judeus fizeram parte também da formação étnica, cultural e linguística de Portugal. Dessarte, a autora ressalta o aspecto histórico desses vendedores: “*The habit of selling in the streets comes from the colonial period; at that time, negro sellers of fresh water, rice refreshments, pastries and cookies were to be seen*” (Meireles, 1941, p. 28) que, assim como os mascates, eram referências nas primeiras relações comerciais no Brasil.

Atualmente, conserva-se a tradição, ainda que em menor quantidade, de vendedores mascates, não mais uma especialidade de imigrantes sírio-libaneses, mas o hábito herdado, praticado ainda em bairros populosos, cidades do interior e outros lugares onde ainda há a demanda. Ainda nesse artigo sobre os vendedores nas ruas do Rio há uma menção aos ambulantes sírio-libaneses “*Finally the trade of cheap finery, toilet and sewing articles, belongs to the Syrians, who from, time to time also appear with some baskets of peaches or other oriental fruit*” (Meireles, 1941, p. 30), o que aponta para outro indício de que no imaginário da menina, todas as referências se misturaram: Oriente Médio (de onde vinham esses imigrantes), Extremo Oriente e África.

#### 2.1.6. Objetos diversos

Essa categoria não foi inserida no quadro acima, no entanto merece destaque por tratar-se de uma série de objetos nos quais a autora

entrou em contato – sem especificar onde, às vezes chega a mencionar que alguns pertenciam à casa de, como ela descreve, “pessoas amigas”. Dentre os artigos, se encontram: sedas, móveis de junco, aparelhos de chá, bibelôs, esculturas e leques de marfim, cetim, além de alimentos como o arroz e fatias chinesas.

É interessante observar que apesar desses objetos serem contemporâneos de Cecília Meireles, tendo sido encontrados por ela em diversos ambientes, alguns já desgastados, outros novos (como os temperos); remetem àqueles mesmos artigos de origem chinesa, indiana, sírio-libanesa inseridos no Brasil, como descrito anteriormente, a partir dos textos de Gilberto Freyre, e que, apesar das origens distintas, se misturavam no imaginário da criança.

A autora, ao refletir sobre esses produtos cobiçados em ambas as épocas (inclusive ainda o são) e que, conservavam a mesma qualidade e beleza, acabaram por dar-lhe a sensação de que pareciam ainda vir através dos navios, como quando originou-se a atividade comercial no país, fazendo referência então a esse momento histórico: “[...] falava-se de tanto cetim de Macau e de outras fazendas orientais que era como se as naus dos bisavós continuassem a trafegar por esses mares, e delas recebêssemos diretamente a canela e o cravo dos nossos doces de cada dia” (Meireles, 1980, p. 38).

## 2.2. A Viagem

No último parágrafo do texto, a narração das recordações de infância da autora, nas quais o oriente era uma terra vivida apenas através de devaneios, sonhos, histórias contadas – cede espaço para uma viagem real: a chegada à Índia. Essa viagem irá separar os “orientes” pertencentes aos imaginário infantil, que despertaram seu desejo por conhecer culturas e línguas orientais, de um lugar real. Dantes, quando esses lugares integravam suas memórias e fluxo inconsciente, misturavam-se as culturas e referências, como se fosse uma única região – um oriente homogêneo, que na realidade se divide em diversos países, religiões, tradições, povos e dentre diversos outros elementos que compõem as nações da Ásia (e inclusive partes da África Setentrional). Dessa forma, justifica-se a representação da palavra Oriente entre aspas, no título da crônica, pois parte da perspectiva da narradora ainda criança, em tom

intimista, de uma terra que não necessariamente é real, porém verosímil à narradora durante sua infância.

Para um estudo das crônicas de viagem produzidas por Cecília Meireles, é importante observar que: “As viagens são o que elas produzem na cabeça do sujeito que as faz, são como se arrumam as coisas vistas, a sensação dessas coisas, os sentimentos e as impressões sobre elas.” (Gouveia, 2007, p. 112), logo, destaca-se em Meireles a capacidade de não só representar o real, como “desligar-se da materialidade”, recriar aqueles espaços a partir da interpretação, da interferência dos sentidos – que retoma às suas inspirações neossimbolistas.

É possível perceber em seus textos que: “Na descrição de novos espaços, Cecília faz valer a História ou neles integra elementos místicos ou imaginários.” (Gouveia, 2007, p. 113). Assim, em “Meus ‘Orientes’”, no dia em que chegou à Índia e encontrou nas moças a marca tradicional de casta no adorno à testa, a autora compara às personagens das princesas das histórias que sua avó lhe contava na infância. O encontro entre a imaginação infantil e a realidade não foi conflituosa, pois aparenta ter reforçado suas impressões e encantamentos sobre aquela terra, em um prazeroso encontro entre fantasia e realidade, que agora passa a se “abrir” sobre suas antigas memórias: “[...] percebi que eram aquelas as minhas antigas princesinhas, que eu ia encontrar tão longe, quando o Oriente se abriu, claro e amorável, sobre os meus remotos ‘orientes.’” (Meireles, 1980, p. 38).

### 3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo deste trabalho foi possível perceber na crônica de Cecília Meireles que a autora procura retratar sua percepção sobre a cultura e povos orientais, a partir dos seus primeiros contatos, com pessoas, histórias, objetos, temperos e falares. Todas essas experiências são descritas através de reminiscências da infância da autora, que carregam marcas do tempo e, portanto, estão sujeitas às inexatidões, falhas de memória, subjetividade e outros – mas nem por isso perdem seu valor literário e autobiográfico, simultaneamente. As memórias de infância semearam na autora o desejo de viajar ao Oriente, para enfim conhecer o que lhe foi despertado muito antes.

O estudo da crônica pode ser relacionado com os postulados de Gilberto Freyre, que trata das diversas influências orientais sobre a

formação social e cultural brasileira, desde os tempos coloniais, e que, de alguma forma permearam a infância da autora através do contato com estrangeiros, expressões, canções, objetos, narrativa de histórias, dentre outros. Os elementos percebidos por Cecília Meireles em seu entorno, fazem parte da sociedade brasileira como um todo e, apesar de muitas vezes essas influências passarem desapercibidas, elas integram os hábitos, costumes, temperos, falares, e tantos outros elementos que compõem o povo brasileiro como é conhecido hoje.

---

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BOSI, A. *História concisa da literatura brasileira* (52 ed.). São Paulo: Cultrix, 2017.
- COARACY, V. *Obras completas de L. N. Fagundes Varella* – vol. 1. Rio de Janeiro: Garnier Livreiro-editor, 1892.
- COUTINHO, A. *Introdução à literatura no Brasil* (15 ed.). Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.
- FREYRE, G. *Casa-Grande & Senzala*, 51 ed. São Paulo: Global, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Sobrados e Mucambos – Decadência do patriarcado e desenvolvimento do urbano*, 16 ed.. São Paulo: Global, 2006 b.
- GOUVEIA, M. “As viagens de Cecília Meireles”. In: GOUVÊA, L. (org.). *Ensaio sobre Cecília Meireles*, pp. 111-128. São Paulo: Humanitas; Fapesp, 2007.
- LOUNDO, D. “Cecília Meireles e a Índia: viagem e meditação poética”. In: GOUVÊA, L. (Org.). *Ensaio sobre Cecília Meireles* (pp. 129-178). São Paulo: Humanitas; Fapesp, 2007.
- MEIRELES, C. “Through the Rio streets”. *Travel In Brazil*, vol. 1 (3), pp. 28-32. Rio de Janeiro: The Press and Propagand Dept., 1941.
- \_\_\_\_\_. “Meus ‘Orientes’”. In: MEIRELES, C. *O que se diz e o que se entende* (2 ed.). Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980, pp. 36-38.
- MOISÉS, M. *História da literatura brasileira – Volume III* (5ed.). São Paulo: Cultrix, 2001.



**PARTE 2**  
**HISPANIDADE**

## Hispanotropologia, um conceito que une civilizações: entre espelhos e miragens, simbioses e hibridismos

Mário Hélio Gomes de Lima\*

**Resumo:** A obra madura de Gilberto Freyre alarga o campo de visão sobre as civilizações e as culturas, os contatos entre os mais diferentes povos e a formação de um mundo novo, resultado das misturas de valores europeus e tropicais. Concebendo Portugal e Espanha como parte de um mesmo conjunto hispânico e ibérico, o antropólogo brasileiro viu no seu país uma singularidade plural, em que cabiam além dos elementos autóctones os assimilados de outros continentes. A esse todo complexo ele designou como tropicologia, na versão lusa e hispana. O artigo discute os alcances e os limites de suas teorizações nesse campo, tentando demonstrar que os espelhamentos podem muitas vezes resultar em miragens e as propostas freyrianas de um contributo brasileiro ao mundo ainda estão em estado de esboço, na teoria e na prática. Também há um recorrido pelo desenvolvimento das ideias que compõem o arcabouço da Hispanotropologia.

**Palavras-chave:** Hispanotropologia, Orientalismo, Colonização, Homem Situado, Antropologia aplicada, Conceituações, Mestiçagens, Hibridizações.

---

\* Mário Hélio Gomes de Lima é escritor e jornalista, doutor em Antropologia pela Universidade de Salamanca, na Espanha, e responsável pela Diretoria de Memória, Educação, Cultura e Arte (Dimeca) da Fundação Joaquim Nabuco, órgão vinculado ao Ministério da Educação do Brasil. E-mail: mario.lima@fundaj.gov.br

É possível que muitos entendam a Hispanotropicalologia como um neologismo cujo significado escapa aos não iniciados no antropólogo brasileiro Gilberto Freyre (1900-1987). Outros, sabendo o sentido, talvez encontrem nele uma subordinação dos trópicos à Europa. No disfarce polifônico dos termos “hispano” e “tropical”.

No entanto, quando Gilberto Freyre concebeu a Hispanotropicalologia, talvez não haja pensado em tais sutilezas. Buscava especificar um aspecto da *sua* Tropicalologia<sup>1</sup> derivada do *seu* tropicalismo geral e lusotropicalismo específico. Essas ideias ele começou a formulá-las nos anos 1950, mas sua intuição lhe ocorreu desde a juventude.

Ninguém busque na ciência proposta por Freyre os rigores necessários para descrevê-la com as exigências corriqueiras. Quase tudo nesse autor é heterodoxo e aberto, como uma estrada longa e larga que aponta muitos caminhos. A Hispanotropicalologia busca refletir como se deram a transmissão, a assimilação e a superação da Europa e seus etnocentrismos nos trópicos. Daí o carácter marcadamente histórico dentro do sociológico e do antropológico. É dessa problemática cheia de veredas e sinuosidades que trata este artigo.

## 1. EUROPA, EUROPEÍSMOS

A “Europa é sempre a Europa, a gloriosa...”, “rainha e cortesã”, conforme o “Vozes d’África”, de Castro Alves (1847-1871). Esse poema abolicionista está datado de São Paulo, 1868. Tal período histórico<sup>2</sup> foi o tema da dissertação de mestrado de Freyre: *Social life in Brazil in the middle of nineteenth century*. Defendida na Universidade de Columbia, e publicada em 1922, dez anos antes de ele concluir a redação de *Casa-Grande & Senzala*.

- 
- 1 Registrou-se em 1957 o nascimento da Tropicalologia, em Lisboa, numa nota da agência UP. Especificamente sobre uma conferência de Freyre numa reunião do Instituto de Civilizações Diferentes: “As palavras do professor Marcelo Caetano, na sessão inaugural, consagraram o luso-tropicalismo como doutrina da ação portuguesa nas áreas tropicais.” Cf. *Diário Carioca*, 4 de maio de 1957, p. 11. Não estranha, lendo-se a nota, que o tropicalismo pudesse ser entendido como ideologia, tendo em vista que está referido como *doutrina* da “ação” (outros diriam “dominação”).
  - 2 Freyre menciona em *Social life in Brazil in the middle of nineteenth century*, a partir da observação de cronista estrangeiro que, entre 1850 e 1860, houve um considerável incremento em alguns produtos tropicais como café, açúcar, algodão e tabaco, e baseado em Oliveira Lima que, em 1860, o império brasileiro estava numa fase vigorosa.



Numa conferência, pronunciada trinta anos depois de aprovar sua dissertação, Freyre chamou a atenção para o fato de o tropicalismo ser tratado negativamente em meados daquele século XIX:

Na segunda metade do século XIX, usou-se e abusou-se na Europa da expressão 'tropicalismo' como expressão pejorativa ou depreciativa. A má eloquência era 'tropicalismo'. 'Tropicalismo' a má literatura. 'Tropicalismo' a música, a pintura, a arquitetura menos conformadas com as ideias francesas de medida, com os padrões vitorianos de colorido, com os estilos italianos e vienenses de graça ou elegância de expressão ou composição musical.<sup>3</sup>

Tanto na dissertação quanto nos seus livros tem-se uma visão realista das misérias americanas e europeias, sem abrir-se mão da romantização de suas glórias. A tentativa de desmistificação na qual foi pródigo Freyre nem sempre significa descartar de todo a mitificação. Sua visão de mundo imbuí-se do sentido do Heroísmo, principalmente por influência de Carlyle (1795-1881).

Não que o heroísmo em si seja mero romanticismo e desprovido de realismo. Cabe neste ponto levar em conta a advertência de Francis Bacon (1561-1626), que se refere ao incremento da filosofia natural e à concorrência dos charlatães. Ele faz uma comparação em matéria de doutrinas filosóficas: a diferença das jactâncias dos charlatães e as ações verdadeiras como a distinção a fazer entre as façanhas reais de Júlio Cesar e Alexandre Magno e as de Amadis de Gaula ou Arthur da Bretanha.

Pues resulta que aquellos insignes generales ejecutaron realmente cosas mayores que las que se pretende llevaron a cabo esos héroes de ensueños, y además por modos y caminos de acción nada fabulosos ni prodigiosos. Y no es justo sin embargo que se reste fe a la memoria de lo verdadero por el hecho de que a veces las fábulas hayan dañado y violentado a aquella.<sup>4</sup>

A Europa não é apenas um mito grego, é uma construção e projeção da prática e da imaginação históricas. No caso brasileiro, para a Europa convergem a idealização e o deslumbramento dos intelectuais, desde antes da Independência. Em parte, porque o Novo Mundo fez-se como uma invenção da Velha Europa, em parte porque os nascidos na América

---

3 FREYRE, Gilberto. *Em torno de um novo conceito de tropicalismo*. Separata de Brasília, vol. 7. Coimbra: Coimbra Editora, 1952, p. 15.

4 BACON, Francis. *Novum Organum*. Buenos Aires: Editorial Losada, 2003, pp. 133-134.

sentem, por vezes, a paradoxal saudade da terra dos seus pais, avôs e bisavôs, mesmo que não a tenham conhecido. Na Europa, como em casa; no Brasil, estranhos ou estrangeiros.

O assunto, porém, se torna muito mais complexo pela inserção da África e suas vozes. Como no poema de Castro Alves. É ela que *fala* naqueles versos citados. Quer dizer, ao tratar da Hispanotropicologia, não basta ver a fusão da cultura hispânica com a aborígene, é preciso não se esquecer da África. E os muitos transplantes e enxertos que fecundaram e floresceram no Novo Mundo.

Um dos aspectos dessa “fixação” freudiana dos brasileiros com relação à gloriosa Europa está tratado no livro *Raízes do Brasil*, de Sergio Buarque de Holanda. A partir das noções de cultura transplantada e herança cultural. Mesmo que tais expressões não sejam mencionadas tão explicitamente, é a isso que se referem os primeiros parágrafos da famosa obra:

A tentativa de implantação da cultura europeia em extenso território, dotado de condições naturais, se não adversas, largamente estranhas à sua tradição milenar, é, nas origens da sociedade brasileira, o fato dominante e mais rico em consequências. Trazendo de países distantes nossas formas de convívio, nossas instituições, nossas ideias, e tímbrando em manter tudo isso em ambiente muitas vezes desfavorável e hostil, somos ainda hoje uns desterrados em nossa terra.<sup>5</sup>

Como parte dessa condição de desterro tem-se o caráter transoceânico do europeísmo de corte ibérico. Ligação atávica que a saudade acentua, mas também desenraizamento. De dois países entranhadamente provincianos pode partir o paradoxo do sentimento e vivência do mundo em conexão, como explica o historiador paulista:

É significativa, em primeiro lugar, a circunstância de termos recebido a herança através de uma nação ibérica. A Espanha e Portugal são, com a Rússia e os países balcânicos (e em certo sentido também a Inglaterra), um dos territórios-ponte pelos quais a Europa se comunica com os outros mundos. Assim, eles constituem uma zona fronteira, de transição, menos carregada, em alguns casos, desse europeísmo que, não obstante, mantêm como um patrimônio necessário.<sup>6</sup>

---

5 HOLANDA, Sergio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 26ª edição. São Paulo: Cia. das Letras, 1995, p. 31.

6 *Idem, ibidem*.

## 2. HOMEM SITUADO

O brasileiro hispanotropical de Freyre não é idêntico ao desterrado de Sergio Buarque de Holanda<sup>7</sup>. Muito pelo contrário. Tal hispanotropicalidade faz parte de uma ideia mais generalizada e, ao mesmo tempo, mais específica: a do Homem Situado. Não se limita à geografia. Conforma-se na ecologia, na cultura. A saber: o *habitat*, as habitações, os hábitos. Ou como numa de suas sínteses: “O Hispano e o Trópico, O Luso e o Brasil, Sugestões para o desenvolvimento de uma Tropicologia especializada no estudo das simbioses Hispano-Trópico e Luso-Tropico”.

A resposta de uma civilização de integrados e bem adaptados encontra-se nos lusos e hispanos. Embora a matriz cristocêntrica seja comum a ambas as civilizações, há pontos de diferenciação, como mencionou Dirceu Pessoa, num artigo publicado poucos meses após a morte de Freyre. Há, porém, pontos problemáticos em tal cristocentrismo e a ideia de integração aos trópicos. Parece o cristocentrismo uma espécie de eufemismo para o etnocentrismo. Além disso, ao enfatizar a adaptabilidade do colonizador aos lugares e, sobretudo pessoas, que se empenham em colonizar, costuma-se reduzir o peso dos conflitos, da violência.

Talvez faltasse, no estilo de colonização espanhola, aquele “equilíbrio entre antagonismos” que Freyre considerou tão importante no Brasil. A julgar pelo que afirma Dirceu Pessoa, no seu texto, “ao estereótipo brasileiro do português anedótico contrapôs as virtudes de um colonizador notável responsável pela fundação e o desenvolvimento de grande estável colônia agrícola nos trópicos, em oposição às turbulentas imigrações castelhanas.”<sup>8</sup>

---

7 Muito antes de *Raízes do Brasil*, publicado em 1936, o argentino Jorge Luis Borges articulou a ideia de ‘desterrados na própria terra’. Está no texto de 1926, *El tamaño de mi esperanza*: “A los criollos les quiero hablar: a los hombres que en esta tierra sienten vivir y morir, no a los que creen que el sol y la luna están en Europa. Tierra de desterrados natos es ésta, de nostálgicos de lo lejano y lo ajeno: ellos son los gringos de veras, autoríceo o no su sangre, y con ellos no había ni pluma.”

8 Cf. *Jornal do Brasil*, 13 de setembro de 1987, Caderno B, p. 6.

A ambição de Freyre, ao tentar abarcar todos os problemas dos trópicos, levou-o a combinar intuições, teorizações e até a propor e fundar instituições<sup>9</sup>. Tal abrangência implicou em dispersão e superficialidade, e por mais interessantes que tenham sido as suas sugestões, nada nelas resultou numa completa sistematização da Tropicologia, durante a sua vida; ou depois da sua morte, por seus discípulos. É possível, entretanto, rastrear os primórdios e desenvolvimentos.

Os exemplos são encontrados facilmente na obra de Freyre, como um artigo de 1937: “Sugestões para o estudo da arte brasileira em relação com a de Portugal e das Colônias”. Desse mesmo ano é o livro *Nordeste*, em que as questões do Homem Situado e da ecologia são o tema fundamental. Em 1956, ele deu um curso de extensão universitária sobre problemas de método em Antropologia e Tropicologia. Em 1954, quando de sua estada no Rio para um curso, sob a forma de oito conferências, informou as bases da Tropicologia:

A ideia de uma possível Lusotropicologia foi esboçada em Goa, numa conferência que ali pronunciei, por ocasião de minha mais recente viagem através do ultramar português. Mais tarde, ela foi expandida num curso de extensão universitário, na Faculdade de Direito do Recife.

Num longo artigo publicado no *Diario de Pernambuco*, em 11 de setembro de 1924, sobre Fidelino Figueiredo, ele se refere ao critério hispânico desse autor português, e o explica:

Trouxe para a obra formidável de revisão dos valores literários de Portugal. É que procurando refugir do aéreo eruditismo e da estéril hiper crítica procurou o sr. Fidelino deitar raízes, e fundas raízes, na realidade da raça. Critério, este, que fora o de Manendez y Pelayo – mestre do sr. Fidelino – e o homem que, sozinho quase, reabilitou os grandes valores espanhóis.

Alguns meses depois (4-1-1925) volta a exaltar os valores hispânicos, ainda que com uma insinuação de antissemitismo no final:

Nação-‘leader’ de um grupo de nações a que pertencemos, os brasileiros, natural e historicamente, a Espanha nos deve interessar

---

9 Freyre, entre outras iniciativas de valorização dos trópicos, projetou a criação de um Instituto de Antropologia Tropical e criou o Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais e o Seminário de Tropicologia – ainda em funcionamento na Fundação Joaquim Nabuco.

• PARTE 2 - Hispanidade •

singularmente – muito mais que a Itália ou a França. Seu esforço reacionário se estende, nas suas essenciais consequências, a todos os que constituímos o grupo hispânico: a Espanha monárquica e católica é o novo ponto mais seguro de finca-pé contra as forças desnacionalizadoras que nos ameaçam. Principalmente contra o imperialismo econômico da ‘Grande Judéia’.

No dia 13 de janeiro desse mesmo ano, no *Diário de Pernambuco*, homenageou num artigo António Sardinha e a unidade hispânica defendida n’*A aliança peninsular*.

Sardinha escreveu em Toledo versos melancólicos, mescla de indagação, perplexidade e esperança. Freyre fará algo parecido, décadas depois. Apenas o cenário estará trocado: no lugar de Toledo, Salamanca. Em resumo, a visão de Sardinha era, segundo Freyre, a “de um Portugal melhor. Dum Portugal português. Dum Portugal hispânico”.

Note-se que, ao longo do tempo em que trata do assunto, Freyre ora chama a Tropicologia de ciência, ora de subciência. De um jeito ou de outro, onde o aspecto científico da Tropicologia mais prosperou foi na Medicina. Ultrapassando-se os limites da antropologia apenas física, pode-se ver na Tropicologia uma das mais claras propostas de antropologia aplicada.

O médico e cientista como Carlos da Silva Lacaz (1915-2002) apostou, seriamente, nas teses freyrianas. Foi ele o fundador, em 1959, do Instituto de Medicina Tropical de São Paulo, e o dirigiu até 1985. Na reportagem “Medicina tropical é necessária ao Brasil”, publicada no *Diário da Noite* (SP), em 10 de março de 1970, 1º. Cad., p. 7, diz-se:

O cientista fala com entusiasmo da tese defendida pelo sociólogo Gilberto Freyre: criação de um Instituto de Tropicologia, que estudaria amplamente os problemas das condições de vida nos Trópicos, que são extremamente diferentes – pelas circunstâncias climáticas e ecológicas – da Europa e dos Estados Unidos, por exemplo.

Ele se referiu também a opiniões que convergiam com as de Freyre, como a inadequação das roupas usadas no Brasil. “Os médicos afirmam que o terno chega a ser anti-higiênico nos climas quentes.”

Muito tempo antes da proposta de Freyre quanto à criação de uma ciência específica para estudar os trópicos, havia a preocupação científica e médica sobre as características dos trópicos para a saúde da população. Um, entre outros exemplos, é a publicação no século XIX,

de obras como *Reece on tropical diseases*, um guia médico dos climas tropicais, com instruções para enfrentar as doenças, inclusive na viagem de volta dos europeus aos seus países. Há um curioso “Dispensatório Trópico” que ensina como deve ser o comportamento dos europeus que viajam aos trópicos, nos aspectos mais cotidianos: sono, exercícios físicos, dieta, vestuário etc. O autor da obra é Richard Reece.

Mais de um século depois da publicação desse livro, Freyre entendeu como viável uma ciência especializada nos trópicos. Não limitada às questões de medicina, higiene e saúde. Abrangente sob os mais variados aspectos. Mas não conseguiu dar a essa nova ciência uma sistemática sólida.

Em termos empíricos, a Hispanotropologia é inseparável dos resultados das viagens de observação e reflexões escritas, realizadas por Gilberto Freyre no início dos anos 1950. Mas, no último ano da década seguinte, o autor ainda sentia falta de definir expressões e conceitos com os quais trabalhava no seu campo. Foi, portanto, ele o primeiro a reconhecer a necessidade de definições<sup>10</sup>:

Já está tardando, porém, uma definição quanto possível exata daquelas expressões antropológicas e sociológicas já utilizadas, ou a ser utilizadas, pelo autor destes comentários, nesta sua tentativa de apresentação de uma teoria que muito se presta, conforme as expressões verbais por que seja considerado o assunto, a confusões de caráter semântico.<sup>11</sup>

Os conceitos pendentes eram os de Homem; o de Homem Situado; o de Ecologia geral; o de Indivíduo biológico; o de Meta-Raça; o de Pessoa; o de Sociedade; o de Complexo de Cultura; o de Cultura; o de Tropicalidade adquirida; o de Tropicalidade inata; o de Antropologia do Homem Situado nos Trópicos. Estas são algumas das definições oferecidas por ele:

Tropicalidade refere-se à ecologia tropical sobre a qual se projete uma cultura por sua vez condicionada, embora não determinada, por essa situação de espaço físico, como é o caso da cultura indiana e de grande parte da cultura brasileira. Tropicalidade adquirida é a que, mais cultural que ecológica, seja adquirida por contágio, de uma cultura ecológica vizinha, como é o caso de vários valores e usos tropicais que brasileiros de subáreas

---

10 *Revista Brasileira de Cultura*, MEC, Conselho Federal de Cultura, outubro/dezembro, 1970. ano II, n. 6, pp. 41-58.

11 *Idem, ibidem*.

temperadas vem juntando aos seus valores e usos não tropicais, numa como solidariedade com os usos e valores da maioria brasileira, tropicalmente situada e condicionada. Sendo assim, pela Antropologia do Homem situado no Trópico, da tese brasileira, deve ser compreendida aquela antropologia especial, originária do Brasil e consagrada oficialmente por mestres de Ciências do Homem da Sorbonne, que procura estudar o Homem situado no Trópico dentro das inter-relações de Ecologia e de Cultura que lhe estejam porventura dando um perfil antropológico, bio-social, próprio da sua situação.<sup>12</sup>

No caso específico de Ecologia, o autor reconhecia haver na sua ideia algo de extra-sociológico, ou sociologicamente “atenta à repercussão do telúrico sobre o comportamento psicossocial do Homem ecologicamente situado”. Antropossociológica, em suma.

O homem brasileiro apresenta-se sob configurações existenciais que precisam de ser compreendidas através de análises do que, nelas, ao essencial, se junte esse existencial, com suas particularidades de espaço e de tempo. O homem existente, vivente, convivente, concreto, carnal, particularizado, situado, ambientado. Muito mais este que o étnico. Ou que os étnicos.

A ênfase que põe Freyre no próprio e próximo, mais do que no alheio e distante, aponta numa direção de todo oposta ao critério explicitado na síndrome que Mário de Andrade batizou de “Moléstia de Nabuco”. Esta ideia está exposta tanto em menções feitas pelo autor de *Macunaíma* na imprensa quanto na sua correspondência privada com o poeta Carlos Drummond de Andrade.

Carlos Drummond de Andrade comentou a expressão num artigo sob o título de “Nacionalismo literário”, em *O Jornal*, 23 de janeiro de 1925. Deu certa razão a Mário de Andrade, mas defendeu Joaquim Nabuco:

No autor de *Minha formação*, figura das mais sedutoras do Brasil, acompanhamos com simpatia a evolução do mal, a que o votava a própria universalidade de seu espírito. Sentimos que, apesar de tudo, foi harmonioso. A elegância de suas maneiras prolongava-se na de suas ideias. Foi um fenômeno de cultura sob os trópicos. Mas é curioso notar como ele, extraviado na América, teve o senso divinatório do ambiente. Discursando, há 28 anos, sobre a fundação da pacatíssima Academia de Letras, diz,

---

12 FREYRE, Gilberto. “O brasileiro como tipo nacional de homem situado no trópico e, na sua maioria, moreno: comentários em torno de um tema complexo”. *Revista Brasileira de Cultura*, ano II, nº. 6, outubro/dezembro de 1970 Rio de Janeiro, Ministério da Educação e Cultura, pp. 47-48.

entre outras coisas menos atuais: 'É um anacronismo receitar hoje para as academias o papel que elas tiveram em outros tempos, mas se aquele papel fosse ainda possível, nós teríamos sido organizados para não o podermos exercer'. (...) Em qualquer gênero de cultura somos um México intelectual; temos a 'tierra caliente', a 'tierra templada' e a 'tierra fria'. Até hoje, apesar do cristianismo, que trouxe o sentimento de uma comunhão mais vasta, a gente nada fez fora da pátria, ou, pelo menos, contra a pátria. A pátria e a religião são em certo sentido cativeiros irredimíveis para a imaginação, condições do '*fiat*' intelectual.'

No ano seguinte, a expressão reaparece na reportagem “Como pensam e sentem os homens moços do Brasil”:

Não somos nacionalistas. Contentamo-nos de ser brasileiros. e isto é realmente novíssimo num povo que sofre cronicamente da moléstia de Nabuco: nostalgia pela Europa e pelas tradições europeias. E que, quando reage, cai imediatamente no regionalismo, que torna a Pátria exótica e a esfacela sem precisão.<sup>13</sup>

### 3. ESTRANGEIRO, ESTRANGEIRISMO

Pela total ausência de deslumbramento diante dos estrangeiros e estrangeirismos, e tendo um apego tão entranhado às suas raízes, Freyre ficou de todo imune à “enfermidade” mental/emocional que Mário de Andrade atribuiu a Joaquim Nabuco. No entanto, houve na personalidade proteica de Freyre uma propensão a divertir-se com a fantasia de ser ele próprio um estrangeiro ou de causar nos outros essa impressão.

Gostava de simular um comportamento afetado, com ademanes britânicos, em algumas ocasiões. Foi até cognominado de 'vitoriano nos trópicos'; alcunha que, a despeito do reducionismo e simplificação, não rejeitaria, provavelmente. Mas houve mais. Nas suas confissões ele conta que, quando se apresentou a Manuel Bandeira, o poeta confundiu-o com um espanhol. E numa situação ocorrida vários anos antes, um casal de ingleses pensou que ele fosse um persa.

---

13 Em *O Jornal*, Rio de Janeiro, 2 de julho de 1926, p. 1.



Ainda ontem, aqui no hotel, à lareira, estávamos um casal inglês – pareceu-me de província – e eu. A certa altura a senhora em voz muito meliflua me perguntou: é persa? Respondi um tanto surpreendido que não: que era brasileiro. Ela disse um ‘ah!’ vago de quem desconhecia o que fosse o Brasil. Mas voltou à Pérsia com entusiasmo: ‘Já estivemos na Pérsia. É um lindo país. Uma gente esplêndida!’ Senti que o elogio aos persas me alcançava, pois antes de dirigir-me a palavra ela e o marido haviam decidido britanicamente, por unanimidade parlamentar, que eu era persa. Mas seguiu-se elogio mais particular ou pessoal, embora ainda dentro do geral: como persa. A inglesa apontou para minhas mãos e disse: ‘Mãos finas, as suas. Todos os aristocratas persas têm mãos assim’.<sup>14</sup>

Os cacoetes, traços ou mesmos características do europeu de tipo anglo-saxão que houvesse nele nunca foram suplantados pelo outro tipo muito mais ambíguo e complexo: o ibérico. Europeu cioso de sua identidade, mas aberto a inventar, vivenciar e fundir-se em outras culturas.

A cosmovisão freyriana evoluiu. Primeiramente, sentiu a Europa como espelho, espectro, projeção e reflexo. A esse respeito há uma passagem muito significativa nas memórias de *Tempo morto e outros tempos*. Certa vez, ao voltar o pensamento aos seus 17 anos de idade, foi isto o que ele anotou sobre a sua vontade ideal e as possibilidades reais: “a Europa está agora tão fora do alcance das minhas mãos quanto a lua. Tenho de me contentar com uma Europa refletida – como a lua – num espelhinho de bolso que trago sempre comigo”.

Era ele então um adolescente brasileiro do Recife no início do século XX que sonhava com a Europa. Depois, escritor maduro, aos 33 anos, tentou dar sentido às transformações ocorridas na alma dos europeus presentes nos trópicos e, ao mesmo tempo, as transformações que causaram no Novo Mundo. A Europa mantém-se como desejo, mas já é, também, apropriação.

#### 4. INFLUÊNCIAS E INTEGRAÇÕES

Na leitura que os modernistas brasileiros fazem do próprio país a ideia de cultura transplantada é uma das mais recorrentes. Estaria enraizada, na essência da formação do Brasil. Essa ideia está presente, por exemplo, em *Raízes do Brasil*, de Sergio Buarque de Holanda. Repetiu-se em outros intelectuais. Theophilo de Andrade foi um deles. Num artigo

---

14 Cf. FREYRE, Gilberto. *Tempo morto e outros tempos*. 2ª. ed. São Paulo: Global, 2006.

publicado na versão internacional da revista *O Cruzeiro*, “Integración de América Latina”, ele refletiu:

La historia del último siglo nos muestra que nosotros, los de América Latina, hemos vivido con los ojos vueltos hacia Europa, absorbiendo sus ideas, copiándole las costumbres y adoptando los métodos de gobierno, administración y política. Esa evolución es natural, por el hecho puro y simple, de que somos en verdad pueblo de cultura trasplantada, como miembros del Complejo Occidental.<sup>15</sup>

É um fato significativo que haja sido nos Estados Unidos o lugar onde Freyre começou a engendrar sua ideia de hispanidade e a definir-se como hispânico. Um dos marcos a mencionar-se: a festa dedicada à língua portuguesa, realizada em 18 de março de 1922 (três dias após o aniversário de Freyre) na Universidade de Columbia, em Nova York. Considerou-a uma festa de fraternidade:

Entre Portugal e o Brasil; entre os povos de fala portuguesa e os de fala espanhola, língua irmã da nossa, linda e bem-amada; entre todos nós, hispanos no sentido lato da palavra; ou, se quiserem, iberos, e os Estados Unidos. É a festa de hoje pan-hispânica e panamericana.

Isso numa época em que os números sinalizavam a pobreza das relações culturais entre os mundos hispano e lusitano. Como informado neste trecho do artigo “Línguas gêmeas”, de Ageu Magalhães, datado de Santafé-de-Bogotá, dezembro de 1924, e publicado na *Revista da Língua Portuguesa* (pp. 11-16) em 1925:

É a triste verdade. No Brasil pouquíssimo se lê a literatura das Espanhas, como, aliás, no mundo hispano, cordialmente se desconhece a produção literária da estirpe lusitana. Em recentes estatísticas, de 1922, vê-se que importamos 628.377 quilos de livros, dos quais mais da metade oriundos de Portugal e França. A Espanha quase não figura, com o irrisório algarismo de quinhentos quilos.

Num dos trechos do discurso de Freyre divulgados no *Diário de Pernambuco*, ele menciona o elogio de Unamuno à língua portuguesa: “tiene voces que acarician los oídos y la imaginación”. ‘Voces cuya alma es intraducible’: *saudade, soturno, luar, nevoeiro, mágoa, noivado...*”<sup>16</sup>

---

15 *O Cruzeiro*, Rio de Janeiro, 16 de maio de 1957, p. 26.

16 *Diário de Pernambuco*, 22 de abril de 1922, p.2.

## 5. ANTEPASSADOS ESPANHÓIS

Há um aspecto peculiar na ‘fixação’ espanhola que se traduz no plano pessoal. O fato de que não admitisse erro na grafia do seu sobrenome: enfatizava sempre Freyre com “y”, sem tolerar a troca por “i”. Acentuava com isso a origem familiar na Galícia. Há citados, nas crônicas dos reis de Castilla, uns certos Nuño Freyre, e Ruy Freyre. E anotada a situação: “De lo que fizo el Rey de Granada después que se partió de Castro: et de como fué á Cabra, et combatió el logar, et lo entró, et de otras cosas.”<sup>17</sup>:

Despues que el Rey de Granada se partió del castiello de Castro, fué con toda su hueste al castiello de Cabra, logar que era de la Orden de Calatrava: et iba, porque Pero Diaz de Aguayo Freyre de esta Orden, et Alcayde de aquel castiello de Cabra, le avia enviado decir que le entregaria: et los pobladores deste logar de Cabra non sabian desto ninguna cosa. Et el Rey de Granada desde que llegó, mandó combatir el logar, et entróle luego: et Pero Diaz entrególe el castiello, et fuése con los Moros. Et el Rey de Granada desde que le ovieron entregado el castiello, mandólo derribar, que non dexó y enfiesto si non media torre: et otrosí mandó derribar grandes portiellos en la cerca del lugar; et tomó todos los Christianos que allí falló, varones et mugeres, grandes et chicos, et enviólos todos captivos á Granada.<sup>18</sup>

Se por parte do pai, Freyre orgulhava-se dos antepassados espanhóis, pela mãe, enfatizava ser descendente dos “van der Ley”, dos Países Baixos. Concretamente, um tal Kaspar van der Ley, capitão de cavalaria que se casou com Maria de Mello<sup>19</sup>, filha de Manuel Gomes de Mello e de sua mulher Adriana de Almeida, fidalgos senhores do engenho Trapiche, localizado no Cabo de Santo Agostinho, ao sul do Recife, em Pernambuco.

Tais uniões foram comuns no tempo do Brasil holandês. Kaspar (abrasileirado Gaspar) van der Ley, ao casar-se com uma portuguesa, converteu-se ao catolicismo. Mas houve outros casos diferentes, como de um holandês que se casou com uma filha de um fazendeiro de Goiana, mas permaneceu calvinista. Quando esses matrimônios foram se repetindo os dois cleros – o protestante e o católico – alarmaram-se.

---

17 Nesse e no parágrafo seguinte mantém-se a ortografia arcaica.

18 ROSELL, Cayetano. *Biblioteca de autores españoles, desde la formación del lenguaje hasta nuestros días*, tomo primero, Madrid, M. Rivadeneyra Editor, p. 244.

19 O Mello do seu sobrenome – note-se que manteve a grafia arcaica – é por parte da sua mãe, Francisca, e proveio dela a ligação com os van der Ley.

A razão era a insegurança quanto à idade: qual nação? Qual religião? A resposta veio na prática: os holandeses casados com as portuguesas logo se voltaram contra o seu próprio povo nas batalhas.<sup>20</sup>

Como se sabe, o domínio neerlandês no Brasil (1630-1654) acontece durante a União Dinástica (1580-1640). Os conflitos em Pernambuco prosseguem após Portugal tornar-se independente da Espanha. Depois de transcorridos quatro séculos daquelas lutas que, segundo muitos, marcou o início do nacionalismo no Brasil, permanece a disputa mental: foi bom Portugal retomar o controle do Brasil? Ou teria sido melhor o outro colonizador?

Agradava a Freyre ser um brasileiro com ancestrais neerlandeses, espanhóis e portugueses. Nas suas confissões e memórias, contextualiza-se sua inserção na cultura anglo-saxã. Na religião, vivenciou aquela ‘cristocentricidade’ que viu como a principal mola propulsora da colonização portuguesa no Brasil. Foi católico apostólico romano e protestante de denominação batista<sup>21</sup>.

No seu livro *Tempo morto e outros tempos*, e em outras confissões, Freyre fez questão de enfatizar os seus estudos de anglo-saxão, e o impacto da cultura britânica em si:

Ao impacto da qual o autor, em grande parte educado por anglo-saxões, de tal modo se tornara sensível que, ainda adolescente, seria talvez o único brasileiro a estudar, em universidade, – substituição ao estudo da língua alemã, então proibida – o Anglo-Saxão, juntando esse estudo ao lastro latino e um pouco Grego da sua cultura e do seu verbo. Foi um estudo, esse, que, como o do Grego, lhe terá deslatinizado um pouco a formação, projetando-se sobre o que viria a ser, no autor, se não um estilo, um modo de escrever, além de uma maneira de ser. Inclusive fazendo-o – mais anglicana do que catolicamente e menos latinamente que anglo-saxonicamente – confiar alguns dos seus segredos, várias das suas dúvidas, umas tantas inquietações, a um diário íntimo e durante anos secreto. Pois nunca se confessou a padre.<sup>22</sup>

---

20 Cf.: ISRAEL, Jonathan e SCHWARTZ, Stuart B. *The expansion of tolerance – religion in Dutch Brazil (1624-1654)*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2007, p. 52.

21 Por parte de mãe, era Freyre católico; por influência do pai – que era professor em colégio protestante – teve, no início da sua juventude formação protestante, e até se fez pregador evangélico na adolescência, e foi aos Estados Unidos continuar esses estudos. Lá, ao tomar contato mais direto com o modo estadunidense de ser evangélico, terminou por romper com sua nova crença, e reconciliou-se com o catolicismo.

22 *Op. cit.*, p. 10.

## 6. FRANCAMENTE ORIENTAL, NÃO PURAMENTE PORTUGUÊS

Foi o próprio Freyre quem destacou o fascínio brasileiro pelos estrangeiros. Em *Sobrados e Mucambos* diz que, ao longo do século XIX está presente uma “admiração quase supersticiosa do brasileiro pelo estrangeiro, pelo europeu, pelo inglês, pelo francês”. E no mesmo livro se refere a uma paisagem social “com muita coisa de asiático, de mourisco, de africano: os elementos nativos deformados num sentido francamente oriental e não puramente português”.

De um jeito ou de outro, triunfou a admiração do brasileiro pelo estrangeiro europeu, e logo a admiração se converteu em imitação. Por muito tempo, a elite no Brasil teve uma atitude quase servil à cultura francesa. Houve casos eloquentes de germanofilia – Tobias Barreto é um exemplo – e a anglofilia nunca se ausentou. A partir da II Guerra Mundial tal anglofilia foi trocada por sua versão mais massificada, vulgar, que se intensificou década após década: Estados Unidos da América.

No jogo de duplicidades identitárias – o orgulho do autóctone e o desejo do que vem de fora – tem-se uma importante característica da cultura brasileira. Dentro disso, a busca de uma genealogia nobre ou fidalga. Como se La Malinche e a Tess of d’Urbevilles pudessem fundir-se numa mesma metáfora.

No primeiro exemplo, a indígena amante de Cortez que inaugurou a mestiçagem no México. No segundo, a personagem do romance de Thomas Hardy: *Tess of the d’Urbervilles: A pure woman faithfully presented*, que encontra o infortúnio buscando as supostas raízes nobres. Ainda que no caso do caráter brasileiro trate-se menos de afirmar a pátria como ‘a pure woman faithfully presented’, e mais como um lugar em que parece prosperar a antropofagia por excelência, isto é, a assimilação, acomodação e integração.

Na personagem de Hardy tem-se uma suposta descendência dos nobres normandos d’Urbervilles. A ironia é que os novos supostos parentes encontrados pelo pai de família tinham sobrenome não por linhagem real, tendo-o adotado por mera eufonia.

Invocando as heranças familiares de velhos colonizadores, e envaidecido delas, Freyre move-se no ‘país dos espelhos’ da ambiguidade e da ilusão bem brasileira: o Outro reforça na imaginação a autoestima do Eu.

A exaltação da mestiçagem não exclui, antes a necessita, a projeção de estirpes e linhagens enobrecedoras.

Freyre não se limitou a mostrar a mestiçagem como característica do Brasil. Tratou de exaltá-la quase como uma forma de eugenia às avessas. Não mais o branqueamento como o processo de melhorar a raça, mas a morenidade, a meta-raça da nova civilização tropical.

Defendeu a ideia de que espanhóis e portugueses já eram mestiços quando iniciaram a aventura da colonização na América. Por isso, na sua chegada ao Brasil tão febrilmente se misturaram às indígenas (no duplo sentido do cruzamento). O ambiente se tornou, na expressão de Freyre, de quase intoxicação sexual.

## 7. LUSOTROPICOLOGIA

Ao longo dos tempos, na balança industrial e comercial das ideias culturais, o Brasil exportou pouco. Até porque não teve quase meios de elaborar um pensamento nas instituições livres. Nenhuma autonomia lhe foi proporcionada pelo colonizador português. Nem imprensa. Nem universidade. Sua independência de Portugal, ocorrida em 1822, foi proclamada por um português – D. Pedro (I no Brasil; IV em Portugal) –, não por um brasileiro.

Ninguém pôs mais ênfase nas virtudes tropicais que Freyre. Embora em *Casa-Grande & senzala* haja, coexistindo a proclamação da aventura épica dos portugueses nos diversos continentes com a denúncia de suas misérias. No início da década de 1950, Freyre visita Portugal e seus domínios coloniais sobreviventes. Foi esse conjunto de viagens o, por assim dizer, mais demorado *trabalho de campo* que realizou. Dessas observações *in loco* resultam as reflexões mais amadurecidas do tropicalismo pensado por ele. Em 1953 fez disso um curso de extensão universitária, em nove conferências. Pronunciadas nas segundas, quartas e sextas-feiras, começando no dia 10 de agosto de 1953, no salão nobre da Faculdade de Direito do Recife.

Vale a pena transcrever o programa das conferências e a ordem em que foram apresentadas:

1. Ulissismo e anti-ulissismo no comportamento português.
2. Ecologismo, melanismo e tropicalismo: os lusos como continuadores da ação dos árabes e mouros, nos trópicos.

3. Os dois métodos Albuquerque na expansão portuguesa nos trópicos.
4. Os 'lançados' portugueses e sua significação numa expansão mais cristocêntrica que etnocêntrica de europeus nos trópicos.
5. O português de regresso de terra tropical ou aí fixado, como renovador de cultura europeia.
6. Contribuição portuguesa para novo conceito de tropicalismo.
7. Contribuição portuguesa para nova cultura transnacional: a lusotropical.
8. Camões, lusista, melanista e tropicalista.
9. Ciência e aventura no esforço português nos trópicos.

Vê-se: o tropicalismo não tardou a amadurecer em Tropicologia, e ser forjado em sua versão específica: a lusa. Depois o conceito se alargou em Hispanotropicalologia.

Freyre fabricou algo mais que a justificação do colonizador. Uma espécie de espelho, como o que levava consigo, no bolso, aos 17 anos de idade. Espelho mágico que pudesse trazer a lua à terra<sup>23</sup>, desfazer as distâncias, projetar os desejos. Até o contato físico e vivo com a Europa. Sempre a Europa, a gloriosa, do diagnóstico romântico. Por mais que atacasse a retórica de Rui Barbosa, e mencionasse a falta de eugenia em Santos Dumont, não deixa de reconhecer nesses heróis o respeito europeu pelos dos trópicos. Chega mesmo a espelhar-se em Santos Dumont no heroísmo que autodiagnostica em si. Sempre deu mais importância ao reconhecimento recebido dos sábios das *Sorbonnes* que a crítica ou a indiferença dos seus pares ou inferiores dos trópicos.

Freyre, com seu tanto de Narciso, é um exímio buscador e construtor de espelhos. O tropicalismo é um deles. Espelho curvo, que não apenas reflete, dá a ver formas alteradas e alternadas. Nesse espelho tropicalista um brasileiro pode ver-se um espanhol, e um espanhol poderia ver-se, se quisesse, muito mais tropical e agreste, polido de complexos raciais e etnocentristas.

Qualquer análise do luso ou hispanotropicalismo estará incompleta sem enfatizar que o elemento síntese inclui as Áfricas e os Orientes. Por

---

23 Ou como nas frases de Nabokov: "Todo está tranquilo, hechizado, encantado por la luna, por ese espejo retrovisor de la fantasía.

isso mesmo convém levar em conta isto que afirmou Eduardo Portella, num artigo publicado no *Jornal do Commercio*, do Rio de Janeiro, em 29 de dezembro de 1957 (3º. Caderno, p. 2):

É verdade que a terminologia luso-tropical ou iberotropical traz consigo, mais declaradamente, a sua ligação ou a sua dívida para todo um conjunto de valores que nos veio da África. E nos fez um país também de africanos, porque de ibéricos.

## 8. NAÇÃO HISPÂNICA NOS TRÓPICOS

Muito significativo é o artigo “Brasil: nación hispánica en el trópico”, publicado por Gilberto Freyre na versão internacional da revista carioca *O Cruzeiro*, em 1º. de outubro de 1964 (p. 25). Os argumentos podem ser assim resumidos: O autor parte da ideia de que as áreas tropicais são marcadas pela presença hispânica de integração e simbiose. Despreocupando-se da *eficiência* “nórdica”. Ele afirma:

Como esa especie de eficiencia casi siempre ha significado repudio a todo lo que sea sabiduría folklórica de nativos con relación a tierras, plantas, animales y cultivos – sabiduría que a veces es ventajosamente aprovechada por brasileños en particular, y luso-tropicales, en general, en sus instalaciones o establecimientos definitivos en los trópicos – esa debilidad de técnica europea no debe ser considerada como pura desventaja.

Es el sentido simbiótico de relaciones del adventicio menos europeo que cristiano – sociológicamente cristiano – con las poblaciones, tierras y cultura o civilizaciones tropicales que han hecho posible la integración hispánica, en general, y portuguesa, en particular, en los trópicos, de la cual la civilización ha sido tan considerable la contribución de europeos no portugueses, así como la de grupos de no portugueses de otras procedencias – como últimamente los japoneses – que ya no se puede pretender que ella sea luso-tropical.

Nadie más que el autor de este artículo se ha adelantado en hacer resaltar esa contribución, en verdad valiosa y numerosa. Sin la presencia italiana, sin la alemana, sin la siria, sin la israelita, sin la japonesa, sin la polaca, sin la inglesa, sin la francesa, sin la angloamericana, no existiría el Brasil civilizado de hoy, cuyo desarrollo en el trópico es una de las más sorprendentes realizaciones del hombre moderno. San Pablo no sería San Pablo, sino a lo sumo un Ceará mayor, con la ventaja de la tierra roja sirviendo de base a un esfuerzo más amplio y más compensador por parte del mestizo hispano o luso-aborigen. Sin embargo, véase lo que en esa civilización es un conjunto de formas favorables a la expresión de substancias diversas sin que la diversidad o la pluralidad de esas substancias lleguen a impedir



• PARTE 2 - Hispanidade •

un sentido dinámico de unidad de armonizar a contrarios étnicos y culturales dentro de aquellas formas flexibles, pero básicas, de existencia y de coexistencia, de vivencia y de convivencia. Esas formas flexibles y básicas, las creó en Brasil y para el brasileño, la simbiosis luso-tropical que ya había comenzado a crear Goa, separadas de una civilización india aun desinteresada de lo que fuera nacional en su sistema de vida, y Macao, aparte de otra civilización igualmente desinteresada de sentido nacional de existencia: y de esas creaciones repítase que habían sido antes sociológicamente cristocéntricas, que etnocéntricas en sus comienzos.

O mesmo critério – obtendo o mesmo resultado – ele emprega para Cabo Verde, Guiné, Angola, Moçambique. Além dos cristãos, lembra que vivem nessas civilizações minoritárias os grupos de indostanos, muçulmanos, persas, israelitas, animistas...

De mi parte, me sentí entre indostanos, parsis y mahometanos de la India portuguesa, tan a gusto como entre cristianos de aquel Oriente lusitano.

## 9. CASTIÇAMENTE IBÉRICO

No dia 5 de março de 1967, a dez dias do seu aniversário de 67 anos, Gilberto Freyre publicou no *Diario de Pernambuco*, no Recife, um dos seus artigos mais singulares. Responde a perguntas do leitor, enumerando-as. Não se sabe se perguntas reais de algum seu leitor ou por ele mesmo inventadas ou adaptadas. A segunda delas era esta:

Estarei pleiteando uma homenagem da Universidade espanhola de Salamanca? É outra pergunta que me faz outro curioso, atento a atualidades ibéricas. Respondo que não: de modo algum. Não pleiteio – nem pleiteei – nem cargos nem honrarias nem homenagens nacionais ou estrangeiras, acadêmicas ou governamentais. O que disse a amigos espanhóis, a propósito de um possível reconhecimento, da parte da Espanha, do meu, na verdade, constante e intenso iberismo, foi que, nesse caso, a homenagem que mais estimaria, não seria nenhuma, convencionalmente oficial ou acadêmica, mas a que procedesse da Universidade de Salamanca, impregnada do espírito castiçamente ibérico, na sua própria independência quixotesca, do meu queridíssimo Unamuno.

Antes de configurar uma teoria, ou então o que alguns dos seus leitores menos simpáticos chamam maliciosamente de ‘quase teoria’, a Hispanotropologia é um modo de pensar e sentir o mundo. Aquele

mundo que foi construído não apenas pelos colonizadores e senhores, mas também pelos colonizados e escravos. Cabe escapar da velha dicotomia – senhores versus escravos. Cabe lembrar-se dos nativos e imigrantes livres, mas pobres. Constituem tão fortemente a massa da população que formam todo um mundo. Mundo por estudar-se ainda mais esmiuçadamente, em que o singular pode ser um sinônimo paradoxal de plural.

Há um modo direto, simples e honesto de dizer o que significa realmente a Hispanotropicalologia. É um possível campo de estudos ainda embrionário cujas bases foram lançadas por Gilberto Freyre. Um exemplo do seu “constante e intenso iberismo”. Constante e intenso iberismo que, como já se disse, desabrochou nos tempos em que ele era estudante da Universidade de Columbia, em Nova York. Na mesma cidade e na mesma universidade onde Federico García Lorca desembarcou em 1929. Seis anos depois de tê-la deixado Freyre. E lá ficou menos da metade do tempo de permanência do brasileiro.

Enquanto Lorca escreveu um livro desassossegado sobre a cidade, em que há uma ode sobre Walt Whitman, Freyre produziu artigos sequenciados em que não faltam informações e reflexões sobre a vida cultural nova iorquina. Incluso um artigo-conferência também sobre o Walt Whitman, a quem imitará nos versos sobre o futuro do Brasil:

Eu ouço a voz  
eu vejo a cor  
eu sinto o passo  
de outro Brasil que vem aí  
mais tropical  
mais fraternal  
mais brasileiro.

O mapa desse Brasil em vez da cor dos Estados  
terá a cor da produção e do trabalho.

O homem desse Brasil em vez da cor das três raças  
terá a cor da profissão e região.

A mulher do Brasil em vez da cor boreal  
terá a cor variamente tropical.

Todo brasileiro poderá dizer: é assim que eu quero o Brasil,  
todo brasileiro e não apenas o bacharel ou o doutor  
o preto, o pardo, o roxo e não apenas o branco e o semibranco.

Tinha vinte e seis anos de idade ao fazer esse poema um tanto quanto soteriológico e messiânico. Quando, porém, tratou de converter em ciência aquilo a que chamava de Hispanotropologia, contava mais de meio século. Tentando, na maturidade, construir novos entusiasmos. A matéria do passado hispano-luso-brasileiro como combustível do futuro das civilizações, e agenda de cooperações e intercâmbios no presente contínuo do seu tempo.

Hispanotropologia é, antes de ser o que o nome indica – o estudo dos elementos hispanos nos trópicos e vice-versa. Hispanotropologia, como a própria palavra Trópico e tudo o que a cerca, é uma ideia. Uma abstração. A terra existe, mas a geografia e o modo de circunscrevê-la e dar-lhe sentido é uma invenção do pensamento, não uma realidade válida por si só. A Tropicologia foi uma das mais generosas alusões de Freyre aos antigos colonizadores, e a um processo de colonização às avessas. Uma de suas mais firmes e permanentes *ilusiones*.

## 10. FORMAS DE OLHAR OS TRÓPICOS

Há muitas formas de enxergar os trópicos. Por volta da mesma época em que Gilberto Freyre concebeu o tropicalismo, em suas viagens por Portugal ainda colonial, o também antropólogo Lévi-Strauss publicava um livro que é um relato de viagens recuperadas pela memória sobre o tempo de experiências no Brasil. Os trópicos belgas são tristes. Não menos que o do *Retrato do Brasil* pintado por Paulo Prado. No entanto, não se deve levar demasiado a sério o adjetivo “tristes” do relato-reflexão de Lévi-Strauss. E sim notar em cada passagem dessa narrativa certas admirações e perplexidades. A atração e a inquietação que provoca o Novo, o Novo Mundo da América, que já não era para um europeu a *Visão do Paraíso* de alguns cronistas de antanho. Lévi-Strauss é um dos novos cronistas, cheio de lucidez e desencanto. Sem perder, no entanto, a capacidade do olhiagudo: dom de poetas e pintores, mas também de antropólogos. Deixemos, no entanto, que ele mesmo diga, das suas impressões nada previsíveis de um tópicos dos trópicos por excelência, que é o Rio de Janeiro:

Depois disso, sinto-me tanto mais embaraçado para falar do Rio de Janeiro, que me desagrada, a despeito da sua beleza tantas vezes celebrada. Como direi? Parece-me que a paisagem do Rio não está na escala das suas próprias

dimensões. O Pão de Açúcar, o Corcovado, todos esses pontos tão louvados parecem ao viajante que penetra na baía como tocos de dentes perdidos nos quatro cantos de uma boca banguela. Quase constantemente submergidos na bruma pegajosa dos trópicos, esses acidentes geográficos não chegam a mobiliar um horizonte largo demais para se contentar com eles. Se se quiser abarcar um espetáculo, é necessário tomar a baía ao contrário e contemplá-la das alturas. Do lado do mar e por uma ilusão inversa a de Nova Iorque, e a natureza que aqui se reveste da forma de um prédio em construção. Assim, as dimensões da baía do Rio não são perceptíveis com o auxílio de referências visuais: a lenta progressão do navio, suas manobras para evitar as ilhas, o frescor e os perfumes que descem bruscamente das florestas agarradas aos morros, estabelecem por antecipação uma espécie de contacto físico com as flores e as rochas que ainda não existem como objetos, mas preformam para o viajante a fisionomia de um continente. E é ainda Colombo que retorna à memória: As árvores eram tão altas que pareciam tocar o céu, e, se compreendi bem, jamais perdem as suas folhas: pois as vi tão verdes e frescas em novembro quanto no mês de maio na Espanha; algumas estavam, mesmo, em flor, e outras carregadas de frutos... Em qualquer direção que me virasse, o rouxinol canta, acompanhado de milhares de aves de espécies diferentes. Eis a América, o continente se impõe. Ele é feito de todas as presenças que animam ao crepúsculo o horizonte nebuloso da baía; mas, para o recém-chegado, esses movimentos, essas formas, essas luzes, não indicam províncias, lugarejos e cidades; não significam florestas, campos, vales, paisagens; não traduzem os passos e os trabalhos de indivíduos que se ignoram uns aos outros, cada um fechado no horizonte estreito da sua família e do seu ofício. Tudo isso vive numa existência única e global. O que por todo os lados me rodeia e me esmaga não é a diversidade inesgotável das coisas e dos seres, mas uma só e formidável entidade: o Novo Mundo.<sup>24</sup>

Em todas as tentativas de classificações, generalizações e definições, evitam-se os pontos cegos hiperdimensionando a importância desse ou daquele aspecto na teoria e no discurso. Quando se trata de um autor como Gilberto Freyre tão orgulhoso de suas intuições quanto de suas teorizações ainda menos fácil é circunscrever uma ideia e aplicá-la de modo estrito.

Num inventário ainda por fazer-se dos seus conceitos e métodos, a tropicologia e o tropicalismo estão entre os mais controversos e difusos. O que se verifica um paradoxo. O fato de ser rejeitado por um número não irrelevante de acadêmicos e homens de cultura não significa que essas ideias tenham sido examinadas até o cerne pelos que a elas se opõem.

Um ponto de observação demasiado próximo ou demasiado distante pode contribuir para deformar a percepção do visto. Quem

---

24 LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes trópicos*. Madrid: Paidós, 1988, p. 81.

quer enxergar nitidamente nunca pensa que um método adequado seja olhar diretamente o sol. De modo analógico: a bruma e as inconsistências da lua nunca prometem uma leitura da realidade menos enevoada. Isto serve tanto para a lua que Freyre comentou a modo de metáfora estar refletida num pequeno espelho, quanto naqueles versos do poeta Augusto dos Anjos sobre as tristezas de uma lua em quarto-minguante:

Quarto Minguante! E, embora a lua o aclare,  
Este Engenho Pau d'Arco é muito triste...  
Nos engenhos da várzea não existe  
Talvez um outro que se lhe equipare!

Do observatório em que eu estou situado  
A lua magra, quando a noite cresce,  
Vista, através do vidro azul, parece  
Um paralelepípedo quebrado!

Após a sequência introdutória dessas duas estrofes, o poeta mostra como a visão da lua pode ser a metade de uma casca de ovo, e lhe ocorre na mente a imagem de uma borracha. Deseja, por fim, fundir-se na lua, no seu “semicírculo medonho”. O raciocínio desemboca em uma única certeza: “tudo isto é ilusão de minha parte!”

É também sobre ilusão – e desejo – o que trata uma passagem famosa de Hamlet. No início da peça há uma cena de fantasmas e, em dado momento, pergunta-se ao personagem Horácio se o seu tremor e sua palidez aparentes devem-se a ter sido tomado por fantasmagorias. A resposta dele é algo assim: “Diante do meu Deus, eu não acredito em nada sem o aval sensível e verdadeiro aval dos meus próprios olhos.”

Com isto tem-se a invocação da autoridade dos próprios olhos. Valendo sempre o testemunho ocular que o apenas ouvir dizer. Que ao pensar-se na mentira e na falsidade vinculam-nas aos rumores da fala, e mui poucas vezes a imagens, sobretudo se forem fotografias.

Freyre atua no oposto disso. Sua obra vale-se muito do testemunho oral, e no que diz respeito à imagem, jamais é a exatidão a sua busca. Contenta-se, ou, antes prefere, a pintura, o desenho, a caricatura. Quem

tiver dúvida leia este trecho de uma sua apreciação da obra do artista português Jorge Barradas, na qual define-o como um “voluptuoso da cor”:

Sua atitude para com a cor é antes oriental que ocidental, o que aliás não deve surpreender num filho dessa Lisboa cheia de sol, onde o árabe deixou um pouco de si próprio e destilou um tanto de sua volúpia. O sr. Barradas sente das cores o que elas têm de mais íntimo e de mais poderoso: os valores emocionais. Seu colorido segue o senso desses valores, desprezando um tanto a repetição das cores do natural. Isto fica para a gente dos laboratórios, para essas criaturas de avental branco e óculos à Harold Lloyd, que são os químicos da fotografia a cores. O sr. Barradas é apenas um artista.<sup>25</sup>

Na cultura popular há a expressão que enfatiza a importância do testemunho: “vi com esses olhos...” (menos frequente: “ouvi com esses ouvidos”) que a terra há de comer”.<sup>26</sup> Concebendo-se que o testemunho mais veraz é pessoal, direto. O da primeira pessoa, acima da terceira. A fotografia produz uma imagem de segunda mão, a partir da primeira pessoa, de modo complexo. Não é um olhar direto, mas através de um objeto, e sempre definido por um ângulo e um recorte determinados. A câmara e o espelho são meios de contato com a realidade traduzida em visão e minimáquinas da ilusão. Gestada na mente, a metáfora da luz, fecundam-se aí a lucidez e a alucinação.

Freyre, depois de cinco anos no estrangeiro, pode sentir, ao voltar a viver no Recife o impacto do sol tropical, como se fosse um de fora, ainda que sem perder a referência de sua própria origem. Mais eloquente para o entendimento disso é ler o que escreveu em *Tempo morto e outros tempos*:

---

25 *Diário de Pernambuco*, 27 de maio de 1923.

26 Está em Cervantes, por exemplo, neste trecho do Quixote: “Quanto à carta de amores, mandarás escrever por firma estas palavras: ‘Teu até à morte, o Cavaleiro da triste figura. Pouco importa que seja de mão alheia; porque, segundo minha lembrança, Dulcinea não sabe ler, nem escrever, e em toda a sua vida não tem visto letra, nem carta minha; porque os meus, e os meus amores têm sido sempre por pensamentos, e não passarão nunca de um honesto lançar d’olhos; e anda isto tão poucas vezes tem sido, que com verdade, que com verdade ousarei de jurar que em dozes anos, tantos há que lhe quero mais bem que à luz destes olhos, que a terra há de comer, não a cheguei a ver quatro vezes, e pode ser que nenhuma desse ela fé de que eu olhava para ela: tal é o recato, e cautela com que seus pais Lourenço Corchuelo e Aldonça Nogales a tem criado.” SAAVEDRA, Miguel de Cervantes. *O engenhoso fidalgo Dom Quixote de la Mancha*, tomo II. Lisboa: Tipografia Rollandiana, 1794, pp. 61-62.

Sol agressivo este meu sol do Recife. Vejo-o quase esbofetear os estrangeiros, tal a intensidade de luz<sup>27</sup> e de calor com que os obriga a fechar os olhos, a fazer caretas, a contrair músculos, em atitudes comicamente defensivas de homens e mulheres agredidos. Eu próprio, depois de cinco longos anos nos Estados Unidos e na Europa, sob outros sóis e até sob neves e gelos, nos meus primeiros meses de nativo de volta à velha terra da infância, não me senti bem recebido pelo bom sol dos trópicos. Tratou-me como se eu não fosse seu súdito, mas intruso ou meteco. Agora estamos de novo em perfeita paz. Saio, como nos meus velhos dias de menino, sem chapéu, de bicicleta ou a pé, por esses caminhos meus conhecidos antigos, alguns dos quais não mudaram; e o sol, em vez de importunar-me, auxilia-me não tanto a ver – porque às vezes ele, por excessivo, perturba-me a visão das paisagens e das pessoas – como a sentir este meu recanto tropical do mundo. Só quem goste de sol, vibre com o sol, sinta com o sol, pode verdadeiramente sentir, amar e compreendero trópico. É pela sua aliança com o sol que Euclides é superior a Machado e a Nabuco como escritor caracteristicamente brasileiro. Caracteristicamente brasileiro nas suas virtudes de intérprete literário de natureza tropical. O que não importa – é claro – em desprezar-se, num escritor brasileiro, o que ele tenha de menos matinal que vespéral. Além de vespéral, de noturno. De saber ser vespéral e às vezes noturno no seu modo misterioso de ligar a literatura à vida, resulta ser Machado superior a Euclides em virtudes psicológicas: aquelas que são maiores, num escritor, que as geográficas. Ou que as sociológicas.

## 11. IDEARIUM BRASILEIRO

Gilberto Freyre era homem de ideias. Construiu um *Idearium* brasileiro tão intenso e autoconvencido quanto o *Idearium* espanhol de Ganivet, uma das suas influências intelectuais mais evidentes. Num dos seus artigos mais interessantes da juventude usa Ganivet para apoiar o seu elogio da penumbra, e contra os defensores do “viver às claras”.<sup>28</sup>

---

27 João Cabral de Melo Neto, primo de Gilberto Freyre, inseriu num poema sobre o sol de Pernambuco a frase atribuída ao navegador espanhol Vicente Yáñez Pinzón de quando aportou nas terras pernambucanas: “a terra de mais luz da Terra”.

28 “Por esta ética de viver às claras, eu devo confessar – ai de mim! – a mais decidida antipatia. Não me interessa a pretendida superioridade moral da luz elétrica. Superioridade negada enfaticamente pelo curioso Ganivet. O curioso Ganivet do livro de Almagro. O qual chegou à gloriosa era da luz elétrica com o culto da lamparina de azeite, puro e inalterado. É que para o esquisito granadino o abuso da luz – permitido pela eletricidade – acabaria dissolvendo a vida de família. ‘El antiguo hogar – escreveu uma vez Ganivet – no estaba construido solamente por la familia sino también por el brasero y el velón que con su calor escaso y su luz débil obligaban a las personas a aproximarse y a formar un núcleo común.’” “O livro de Almagro” a que se reporta Freyre nesse seu artigo publicado no *Diário de Pernambuco*, em 17

Não estaria isento de ironia quem enfatizando esse ponto terminasse por afirmar que muito desse *Idearium* é formado por idealizações, ideologias e idealismos. Mas tanto as ideias em si, quanto suas derivações, descontado ou incluído o que de poesia e literatura há nelas, são de cunho realista e naturalista. Sua tentativa de oferecer o Brasil em traços exatos terminam por aproximá-lo da construção do retrato, num grau mais extenso que o *Retrato do Brasil*, de Paulo Prado. Sua busca dos fundamentos mais profundos e complexos do país o conduziram a resultados mais ambiciosos que as *Raízes do Brasil*, de Sergio Buarque de Holanda. Vale a pena demorar um pouco mais nessa metáfora vegetal, botânica, ou, em última instância, biológica. Se o princípio do que conduz ao tropicalismo e à Tropicologia são espectros, espéculos e toda uma especulação em que as metáforas da física se convertem num jogo psicológico de ilusões, sua consecução é da biologia. A luso e a Hispanotropicalologia tratam de uma longa, complexa e constante simbiose.

É preciso compreender a noção freyriana de Brasil para poder bem situar sua concepção do tropicalismo. O Brasil de Gilberto Freyre é um grande tapete humano de relações que se interpenetram, e onde nada existe ou resiste em estado puro.

Trata-se de por em prática um projeto que representa uma cosmovisão, ou aquilo que os alemães denominam *Weltanschauung*. Tanto mais adequada é esta palavra para situar a classe de material representado pela ideia do Lusotropicalismo ou do Hispanotropicalismo, quanto sabemos que tocamos aquele complicado território onde a geografia, a história e a cultura dão-se as mãos.

*Weltanschauung* é uma figura de pensamento, uma imagem. A sua aplicação costuma ser geral, a grandes blocos, como a realidade, a sociedade, a cultura, a época. Resulta da valorização e conceituação. A cosmovisão põe em evidência a percepção que alguém tem do seu entorno a partir de um ponto de observação. Como uma sociedade ou uma pessoa enxerga a si de modo relacional: consigo e com o outro.

Hispanotropicalologia é, como toda cosmovisão, o esforço de abranger um conjunto. Inevitável que a interpretação esteja contaminada de crenças e opiniões. A despeito disso, busca-se enxergar o todo,

---

de maio de 1925, *Vida e obra de Ganivet*, de Melchor Fernández Almagro, que tinha acabado de lançar naquele ano de 1925 a Editorial Sempere.



não somente as partes. Uma totalização. A *Weltanschauung* de Gilberto Freyre sobre o mundo hispânico significa a sua observação sobre a Espanha e outros povos, ou, ao pé da letra, observar o mundo. Neste caso, um determinado mundo. Essa abordagem parte do singular para derivar-se e alcançar o plural. Alcançando o plural encontra ou julga haver encontrado outra singularidade: a de resultado.

*Weltanschauung* é termo introduzido nas ciências por Wilhelm Dilthey, no seu livro *Introdução às ciências humanas*, publicado no início da Primeira Guerra Mundial. A palavra do título do seu livro é, na verdade, mais rica do que a tradução parece conseguir: *Geisteswissenschaften* (a famosa 'geist', ambígua entre ser espírito ou cultura). Um indivíduo resulta do que fez dele uma sociedade (e vice-versa, pode-se acrescentar), pois a própria experiência vital depende de um amplo conjunto de princípios. O individual não escapa do coletivo. Nem, sendo o ser humano político por definição, suas interpretações prescindem da politização. Não um conceito ou ideia determinada, mas todas as opiniões e conhecimentos concebidos e expressos.

No entanto, não devemos confundir isso com a forçosa vinculação de uma ideia a uma ideologia. Ou incorreremos no extremo oposto, naquilo apontado por Edward Said, em *Orientalismo*:

Con todo, la mayoría de los conocimientos que se producen actualmente en Occidente (y ahora me refiero sobre todo a Estados Unidos) está sometida a una limitación determinante: la concepción de que todo conocimiento está constituido por ideas no políticas; esto es, ideas eruditas, académicas, imparciales y suprapartidistas. Se puede aceptar esta pretensión desde un punto de vista teórico, pero en la práctica, la realidad es mucho más problemática. Nadie ha inventado un método que sirva para aislar al erudito de las circunstancias de su vida, de sus compromisos (conscientes o inconscientes) con una clase, con un conjunto de creencias, con una posición social o con su mera condición de miembro de una sociedad. Todo esto influye en su trabajo profesional, aunque, naturalmente, sus investigaciones y los frutos de ellas intenten alcanzar un grado de relativa libertad con respecto a las restricciones y limitaciones que impone la cruda realidad de todos los días. En efecto, el conocimiento es algo menos parcial que el individuo que lo produce (con sus circunstancias vitales que le enredan y confunden); por tanto, este conocimiento no puede ser no político.<sup>29</sup>

---

29 SAID, Edward W. *Orientalismo*. Barcelona: Random House/Mondadori, DeBolsillo, 2008, p. 31.

## 12. ANTROPOLOGIA APLICADA

Em 1961, ao ler conferências na Universidade de Columbia onde, décadas antes, havia obtido o título de Mestre, Freyre deu notícias da criação do Instituto de Antropologia Tropical, na Faculdade de Medicina da Universidade do Recife. Era então o estudo comparado do Homem Situado no Trópico: da América, da África, do Oriente. Um centro de pesquisas, em que dialogariam diversas especializações. Sobretudo “estudos a respeito de antropologia aplicada à análise e à interpretação de problemas tropicais. Terá como seu principal orientador de pesquisas de antropologia física o mestre Froes da Fonseca. Ele pensava num agrupamento de universidades. Do Recife, da Bahia, do Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais e outras instituições do Brasil e do estrangeiro, nomeadamente da Nigéria. Ele menciona também uma revista: *Trópico*, que terminou por chamar-se *Ciência & Trópico*, e ainda é publicada pela Fundação Joaquim Nabuco.

Acrescenta Freyre:

O novo instituto – Instituto de Antropologia Tropical – procurará desenvolver suas atividades sob um largo sentido pantropical, de cooperação internacional – principalmente entre brasileiros e africanos – e científico-social, de cooperação entre especialistas das várias ciências sociais. Particularmente dos pesquisadores de antropologia física e serontropologia com os de antropologia social e cultural.<sup>30</sup>

Três anos depois, estava ele outra vez nos Estados Unidos para dar várias conferências. Os assuntos eram os que mais lhe ocupavam naquele momento: o Homem e o Tempo, o Homem Situado, ou seja, as relações tempo-espaço, e como esclarecia: “Especialmente o ibérico. Particularmente o brasileiro. Isto através de métodos de análise e de interpretação que podem ser considerados uma espécie de expressionismo”.<sup>31</sup>

Entre os quase discípulos de Freyre, foi talvez Marco Aurélio de Alcântara o mais interessado no iberismo e hispanismo freyrianos. É interessante verificar que, ao comentar a palestra proferida por Garrido Torres, então presidente do BNDE<sup>32</sup>, no Seminário de Tropicologia, em

---

30 *Diário de Pernambuco*, 2 de julho de 1961, pp. 3 e 9.

31 *Diário de Pernambuco*, 20 de setembro de 1964, p. 3.

32 Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico.

1966, ele vislumbrou um novo tipo de *Weltanschauung*. Na verdade, mais do que uma cosmovisão, um estilo de vida: o luso-tropical.

Numa abordagem bem freyriana, cunhou dois neologismos, ao caracterizar o Brasil como um país de *possibilismos* mais do que de *determinismos*. Aliava ao seu raciocínio alguns elementos que bem podiam ser anexados por Freyre à futurologia: o da pílula térmica, bem como o da tecnologia substituir o mundo *demodé* e obsoleto das ideologias.

Quanto a um dos aspectos mais comuns, o clima, ele entendia que o mundo da poupança estava ligado a espaços frios e temperados, enquanto o homem situado nas regiões tropicais seria mais pródigo e esbanjador, extrativo e predatório. Acrescentava: dos europeus das regiões mais frias o brasileiro vinha aprendendo a poupar e a ter reservas.<sup>33</sup>

### 13. OS FUNDAMENTOS DA HISPANOTROPICOLOGIA

Os fundamentos da Hispanotropiologia estudada por Alcântara e por outros intérpretes encontram-se em textos de Freyre, como “A propósito de Morão, Rosa e Pimenta: sugestões em torno de uma possível Hispanotropiologia” e “O brasileiro entre outros hispanos: afinidades, contrastes e possíveis futuros nas suas interrelações”.

Freyre prefaciou *Morão, Rosa e Pimenta: notícia dos três primeiros livros em vernáculo sobre a medicina do Brasil*. Uma publicação realizada em 1956 pelo Arquivo Público Estadual de Pernambuco, sob a direção de Jordão Emerenciano. Contém ainda introduções, interpretações e notas de Eustáquio Duarte e estudo crítico de Gilberto Osório de Andrade. Tudo isso em torno de três raridades setecentistas e oitocentistas. O *Tratado das bexigas e sarampo*, de Simão Pinheiro Morão; o *Tratado único da constituição pestilencial de Pernambuco*, de João Ferreira da Rosa; e *Notícias do que é achaque do bicho*, de Miguel Dias Pimenta.

No prefácio, Freyre promove uma revisão dos pioneiros em valorizar as singularidades dos trópicos. O seu esforço é destacar os personagens ibéricos, não apenas os dos tratados, como Simão Pinheiro Mourão

---

33 Ver ALCANTARA, Marco Aurélio de. “Informativo econômico”. *Diário de Pernambuco*, 30 de agosto de 1966, p. 5.

(usava ele o pseudônimo de Romão Mosia Rehnhipo)<sup>34</sup>, João Ferreira da Rosa e Miguel Dias Pimenta.

Foram constantes as pesquisas e reiterados os estudos da medicina feitos por Freyre sob o critério sociológico e histórico, desde *Casa-Grande & senzala*. No esforço de especificar a Tropicologia, pôs em evidência principalmente os critérios e as técnicas tropicais. Sobretudo a partir de algo novo no Brasil de sua geração: a ecologia. Daí o seu gosto, também reiterado pelas questões de onde moravam, como se vestiam, o que comiam e tratavam da saúde os brasileiros.

A proposta de uma Tropicologia é, assim, essencialmente, uma forma de antropologia aplicada. Seja pelos principais campos de abrangência – medicina, arquitetura, gastronomia e moda –, seja por ser indissociável da ecologia. No aspecto prático e teórico, ampara-se na geografia e na história e não prescinde dos critérios biológicos. No entanto, ainda que estes sejam essenciais, não são adotados com força de determinismos e condicionantes absolutos.

Para compreender-se não só a concepção, mas a evolução do conceito de Hispanotropicalologia, deve-se observar o jogo de generalização/especificação estabelecido por Freyre. Daí que seja tão importante por ênfase no ‘tropical’ quanto no ‘hispano’.

Em virtude do restrito interesse de Freyre pelas definições e explicações estritas, encontra-se muito mais uma descrição e um inventário dos seus personagens principais que uma detalhada caracterização. Quem buscar no prefácio de *Morão, Rosa e Pimenta* uma exaustiva acepção teórica ou até mesmo uma explicação demorada sobre esses três autores e os seus tratados, encontrará uma lista de representantes da Tropicologia imaginada por Freyre, e com ‘DNA’ hispano. Começando pelos próprios médicos cuja edição dos tratados ele prefacia.

Morão foi um “hispano”, ou seja, sob a dupla condição de português (nascido em Covilhã), que diplomou-se na Espanha (Salamanca). Cidades que se distanciam em pouco mais de 200 km.

---

34 Esse mesmo Simão Pinheiro Mourão, nascido em Covilhã, filho dos cristãos-novos Marquesa Mendes e do advogado Henrique Mourão Pinheiro, foi preso pela Inquisição em 28 de outubro de 1656, quando morava em Almada. Tinha 38 anos de idade quando de sua prisão. No auto-de-fé de 15 de dezembro de 1658, teve seus bens confiscados, foi obrigado a penitências e a usar o hábito penitencial perpétuo sem remissão, abjuração em forma e cárcere.

Mas não se limita à Península Ibérica a abrangência do hispano para ele, ou seja, ultrapassa a geografia, pois o seu critério é principalmente cultural. Isto é, a consequência do que fizeram aqueles hispanos. No México em 1580 – ele sublinha – já se estudava a medicina em universidade local. O novo meio não é mais a de Portugal e Espanha, mas o tropical da América. Há, amparando esse raciocínio, outros exemplos, como os do Peru, do Paraguai e do Haiti.

Quanto aos personagens, ou seja, aquele que deram sentido concreto à hispanotropologia, tem-se gente como Gabriel Soares de Sousa e Nicolás Monardes<sup>35</sup>. Este último não só assimilou as substâncias tropicais, mas as levou à Espanha, tornando-se um autêntico exportador/importador daquilo que pareciam aos seus compatriotas verdadeiras maravilhas. Diz-se que, quando se exauriam os recursos terapêuticos europeus, empregava os que aprendera dos indígenas. Em Sevilha manteve uma autêntica drogaria com as plantas da América. Freyre lembra do seu importante primeiro tratado de botânica e medicina americana. Era o equivalente ocidental ao que García de Orta obtivera do Oriente, conforme o prefácio citado.

O trópico considerado pelo europeu homem de ciência não apenas na sua patologia nem somente no seu exotismo pitoresco, mas nos seus valores não só de ação no próprio trópico, e a favor do homem nativo do trópico ou residente no trópico, mas de utilidade ou potência pan-humana a jalapa<sup>36</sup>, que se tornou de uso comum em todo o mundo.

Outro cuja obra ele considerava monumental é Francisco Hernández<sup>37</sup>. Entre os seus trabalhos – muitos deles perdidos – Freyre cita a classificação que realizou das propriedades terapêuticas de 400 plantas do Novo Mundo.

À objeção de pelo mesmo critério serem possíveis várias outras tropicologias especiais, além da espanhola – ou da luso-tropicologia, que reunidas

---

35 Sevilhano a quem Ignacio Díaz-Delgado Peñas, em seu estudo crítico, afirma que “la historiografía clásica le adjudicó la categoría de “primer médico europeo” en demostrar la utilidad de algunos remedios medicinales de origen vegetal, animal y mineral que, procedentes del Nuevo Mundo”.

36 O nome científico é *Euphorbia lathyris*. Conhecida também como tártago. Parece originária da Índia e da África. O Brasil, com a China e a Índia, está entre os maiores produtores mundiais.

37 Francisco Hernández de Toledo (1514? 1587). Botânico, médico e ornitólogo espanhol.

constituem a hispânica no sentido de Ibérica – responda-se, de passagem, que são as únicas que exprimem relação simbiótica. De saber, empatia, experiência e vivência de europeus com os trópicos. Não basta a presença, através de séculos, do europeu em certa área em região tropical para se admitir tenha ele, com essa só presença, desenvolvido uma ciência, ou uma técnica ou um critério de conhecimento do trópico por europeu que se destaque do critério ou da técnica ou da ciência geral desse conhecimento: Tropicologia. Semelhante particularização, repita-se, só se pode haver verificado onde aquela presença foi acompanhada de empatia, de vivência ou experiência, constituindo-se o saber do trópico, tornado possível ou necessário por ela – presença europeia em região tropical – em saber mais do que experiencial: simbiótico em sua condição de existencial-misto. Híbrido. Parte europeu; parte tropical.

É interessante observar que Freyre qualifica de ‘saber novo’ o que os hispanos desenvolveram nos trópicos, que ele faz questão de diferenciar das convencionais valorizadas no Ocidente, a começar pelas aristotélicas. Muito embora Hernández de Toledo fosse aristotélico.

Os nomes postos em relevo são, respectivamente, no campo asiático, García de Orta, e, na América, o espanhol – filho de portugueses – José de Acosta. Estão entre os pioneiros da Tropicologia. Um dos traços principais da hispanotropicologia é a característica simbiótica. Isto significa que foi tocado de influência dos trópicos. Ou aquilo que Freyre denomina “Interpenetração ou simbiose”.

Aliás quando se diz na literatura post-colombiana da Europa ‘Novo Mundo’ é quase certo que se quer dizer a América tropical de colonização hispânica: espanhola e portuguesa. Foi esta a parte do mundo em que se ampliou a obra iniciada pelo português no Oriente tropical de penetração da Europa com o Trópico, até lançar-se a base para uma série de novas e simbióticas civilizações, para as quais se vem sugerindo ultimamente a designação de civilizações hispanotropicals, dentro de cujo conjunto se destacariam as luso-tropicals da América, do Oriente e da África como talvez as mais avançadas nas formas práticas, ostensivas e até políticas da sua simbiose biossocial. As mais aptas a servirem de matéria de estudo sistemático a uma subciência a um tempo ecológica e antropológica que se denominasse luso-tropicologia; e analisasse e procurasse interpretar essa especialíssima simbiose da Europa com o Trópico, sob critérios ao mesmo tempo ecológico-social e antropológico-cultural.

A Hispanotropicologia ora é chamada por Freyre de ciência, ora de subciência.

Conhecimentos e técnicas. Em reciprocidade. Em troca. Na época em que foi publicado *Morão, Rosa e Pimenta* – 1956 – intensificação da

Guerra Fria – o prefaciador via a civilização hispanotropical como uma alternativa aos conflitos dos dominadores anglo-americanos e russos-soviéticos, ou o que chama de ‘imperialmente boreais’.

Parece que nenhum desses dois sistemas imperiais – nem o chinês, se desenvolver igual élan imperial – se apresentará capaz de verdadeiramente superar os povos hispanotropicals como civilizações já simbioticamente eurotropicals, se os povos hispanotropicals, tomando-se conscientes do que valem juntamente com a Espanha e com Portugal, como civilizações novas, nem sub-europeias nem tampouco antieuropeias, em suas possibilidades, em seus recursos e em seus desígnios, se constituírem por sua vez num sistema que tem a seu favor não só uma teoria – esboçada sob a designação de Hispano-tropicologia – como uma obra, já realizada, de integração de valores europeus nos trópicos, em que esses valores se vêm juntando, de modo harmônico e ecológico, a valores tropicals. Sendo assim, a articulação das civilizações hispanotropicals num sistema transnacional de cultura, de economia, de política, apresenta-se como uma necessidade, não direi geopolítica, mas, em face de expansões às vezes de geopolíticas, ecológica, como se sua articulação decorresse principalmente das situações chamadas naturais ou geográficas. Não dependem dessas situações e sim, como sugere o geógrafo francês Gourou, de interpretações que às chamadas situações naturais deem os homens, sob diferentes técnicas ou diferentes civilizações. Nenhum caso mais expressivo de quanto vale essa interpretação que o oferecido pelo conjunto de modernas civilizações hispano-tropicals.

## 14. CONCLUSÕES

Freyre replicou na sua concepção de Hispanidade e Hispanotropicalismo a mesma linha de critérios empregada na sua visão do Brasil. Usou termos como miscigenação, hibridismo e simbiose para designar as misturas ocorridas nas zonas tropicals, paraísos das misturas.

Adotar a *simbiose* representa uma evolução no uso que ele costumava fazer de palavras de cunho originalmente biológico, adaptando-as à cultura e à civilização. Um aprofundamento de sua cosmovisão sobre a formação e o desenvolvimento da sociedade brasileira, nas diversas etapas históricas. De território colonizado a livre, incluídos nesse último os períodos imperial e republicano.

Na sua tentativa de caracterização da colonização ibérica, também repetia o aprendizado da biologia: a conquista da vida na terra é o predomínio da cooperação, não do combate. Ou, para afirmá-lo em termos puramente freyrianos, de equilíbrios entre antagonismos. Combates

cujo fim determina-se pela cooperação sobrevivente e nos quais os câmbios dão-se quase sob o controle científico de uma mobilidade social e econômica. Oscilando entre Progresso e Ordem, sem alcançar ainda totalmente nem uma coisa nem outra. Malgrado a permanência de enfermidades sociais e políticas como a violência, a corrupção e a desigualdade no Brasil.

O Brasil de Freyre é um país complexo, e de *complexos*, muitas vezes freudianos. Está inserido no grande conjunto hispânico e ibérico. Sem prescindir da 'latinidade', 'lusitanidade', 'africanidade' e 'brasileiridade'. No conjunto têm-se os trópicos, que é um "arquipélago" de diversidades étnicas e onde os contrastes climáticos não costumam chegar aos extremos da Outra América.

Formas de vida complexas se assemelham às formas sociais complexas, que é o caso dos trópicos. Neles os portugueses e espanhóis submeteram, cederam, mataram, morreram, renasceram...

Para compreender esses e outros pontos do problema não precisa alguém entrar na moda acadêmica da "descolonização". Ou, de modo mais pedante, "decolonização", como preferem os mais estritos fundamentalistas que aceitam gostosamente colonizar-se. Pode-se afirmar que a proposta de Tropicologia apresentada por Freyre não é uma singela reafirmação do colonizador. Ou mesmo um mero instrumento para justificar e elogiar o colonialismo.

Uma observação mais atenta mostrará que a Tropicologia é uma tentativa de um passo adiante nas formulações freyrianas. A sugestão de uma antropologia aplicada, de par com políticas públicas e cooperação internacional (ideias presentes em *Aventura e rotina*, por exemplo). Em suma, o estabelecimento de um conjunto de ações e de estudos sobre os trópicos e sua ecologia, ou, como ele preferia, do Homem Situado. Nisto cabe tanto o efeito da presença do colonizador quanto o contrário, o impacto e a influência que sobre aquele exerceram todas as condições encontradas e modificadas no território e partir do convívio humano.

O que não se pode ignorar é o peso de uma concepção de certa maneira romântica de mundo que está subjacente na cosmovisão de Freyre sobre o Brasil ibérico. Quer dizer: sua leitura antropológica e sociológica conforma-se propondo ou aceitando a ideia daquilo tão rejeitado por hispanistas como Raymond Carr: o de haver algo especial na Espanha. Ou, no caso brasileiro, o caráter singular do país e de



seu processo de colonização. E já no período do Brasil independente a contribuição de outros povos, além dos portugueses e espanhóis, inclusive os imigrantes que foram aceitos para substituir a mão-de-obra escrava, após a Abolição.

Freyre jamais poderia subscrever este comentário de Carr:

Toda, toda, toda mi obra está dirigida a considerar a España no como un país excepcional. Ésa fue la lección que me enseñó mi amigo y maestro, Vicens Vives, que España no es un país excepcional. Odio la palabra hispanista, como si un historiador de España tuviera que tener dotes psicológicas, casi espirituales, para penetrar en el alma de España y todo eso. Todo mi esfuerzo ha sido considerar, estudiar España con los mismos métodos que se estudia cualquier otro país importante en Europa.

Toda a obra de Freyre foi uma tentativa do contrário disso. Antes de tudo, por considerar o Brasil um país excepcional, ou até o auge da aventura da miscigenação. Desta ideia nasceu a Tropicologia, logo derivada em Lusotropicologia e, depois, a Hispanotropicologia.

Freyre situa-se como antípoda de Carr e de outros. Na mesma década em que ele escreveu *Aventura e rotina* – um diário de viagem a Portugal e seus domínios coloniais –, o belga Lévi-Strauss, tão experimentado nos trabalhos intelectuais e de campo no Brasil, lançou os seus Tristes trópicos. Se os trópicos fossem uma árvore os seus frutos não seriam os mesmos para cada um que a plantasse ou modificasse. Mais diversos e variados até do que os daquela árvore que foi, no dia 6 de setembro de 2016, tema da reportagem publicada no jornal espanhol ABC: “El asombroso ‘árbol doble’ que es cerezo y morera a la vez”.

Bem podemos tomar essa árvore como metáfora e concluir que o Brasil ideado por Gilberto Freyre foi um tanto quanto uma árvore dupla. Sendo tropical essencialmente, com as características específicas do seu território, clima e população de origem, fez-se mais ampla e frondosa com a inserção das culturas estrangeiras. É disto que trata o seu tropicalismo: do encontro e da fusão de culturas. Tal aventura começa com a chegada dos portugueses e espanhóis no século XV ao lugar logo batizado de América por aqueles europeus. Europeus que Freyre talvez visse entre aspas, pois entendia haver algo de especial nos colonizadores ibéricos, por multiétnicos e mais abertos a miscigenar-se. Um olhar mais detido e menos superficial sobre a história da Europa e dos europeus mostrará outras hipóteses.

A partir de uma ideia do Homem Situado nos trópicos brasileiros Freyre rumou para a ideologia do Tropicalismo e a idealização da Tropicologia. Esta, no seu espírito, tanto foi lusitana quanto hispana. Pensou para isso uma ciência esboçada por ele, mas que pouco foi além de um seminário concebido sob a inspiração de um modelo de Frank Tannenbaum (1893-1969). Seminário multidisciplinar na estruturação e heterogêneo nos resultados.

A simbiose antevista por ele realizou-se com tal intensidade que a entranhada ligação do Brasil com o mundo ibérico dá-se por fato incontestável. Mas as consequências desse encontro não alcançaram o grau idealizado pelo antropólogo, que enxergou na civilização desenvolvida no Brasil uma alternativa de novo rumo para o mundo. Muito melhor do que os modelos anglo-saxões, russos e chineses, para ficar a comparação apenas nestes. Com otimismo, pode-se dizer que isso é uma miragem. A própria organização social e política do país e suas consecuições econômicas levam a concluir que tanto a Ordem quanto o Progresso são tais e quais estão na bandeira do país: letrado positivista.

Por enquanto, não é o triunfo glorioso de um modelo ibérico o que se vê no Brasil. Mas a aceitação da 'superioridade' econômica e cultural anglo-saxã. Principalmente, por aceitação pura e simples como desejável e bom tudo o que provém de uma outra civilização (por sinal, também híbrida): a dos Estados Unidos da América.

Freyre afirmou que a hispanotropologia, mais do que uma teoria, é uma obra de "integração de valores europeus nos trópicos". Efetivamente realizada. A partir daí concluiu que:

Sendo assim, a articulação das civilizações hispanotropicals num sistema transnacional de cultura, de economia, de política, apresenta-se como uma necessidade, não direi geopolítica, mas, em face de expansões às vezes de geopolíticas, ecológica, como se sua articulação decorresse principalmente das situações chamadas naturais ou geográficas. Não dependem dessas situações e sim, como sugere o geógrafo francês Gourou<sup>38</sup>, de

---

38 Referência ao geógrafo 'tropicalista' francês Pierre Gourou (1900-1999). É, de certo modo simbólico para as teses freyrianas das mesclas africanas e europeias que esse autor haja nascido na Tunísia (no mesmo ano de Freyre) e falecido em Bruxelas (capital da União Europeia). Nos seus 99 anos de vida incompletos, foi professor e conferencista de algum relevo, ocupando a cátedra de estudos tropicais no Collège de France (1946-1970) e fundou, com Émile Benveniste e Claude Lévi-Strauss a revista de antropologia *L'Homme*. Foi um especialista na Indochina, e de modo até mais específico nas áreas do Tonkin a respeito dos quais publicou trabalhos nos anos 1930 e 1970.

interpretações que às chamadas situações naturais deem os homens, sob diferentes técnicas ou diferentes, civilizações. Nenhum caso mais expressivo de quanto vale essa interpretação que o oferecido pelo conjunto de modernas civilizações hispano-tropicais.

Mesmo citando Gourou, a leitura de Freyre é muito mais generosa e ampla do que a do francês. Basta lembrar o comentário de Cesaire Aimé a respeito dos países tropicais em *Discourse on Colonialism*<sup>39</sup>. Ele afirma que, em meio a observações corretas, Gourou, no livro *Os países tropicais*,

there is expressed the fundamental thesis, biased and unacceptable, that there has never been a great tropical civilization, that great civilizations have existed only in temperate climates, that in every tropical country the germ of civilization comes, and can only come, from some other place outside the tropics, and that if the tropical countries are not under the biological curse of the racists, there at least hangs over them, with the same consequences, a no less effective geographical curse.

As novas gerações de estudiosos podem e devem atualizar esse debate, inclusive no que diz respeito a uma civilização ibero-tropical. Nas bases um tanto quanto românticas em que a pôs Freyre, tal civilização está ainda por cumprir-se como aquele Portugal meio místico do Fernando Pessoa de *Mensagem*, que se conclui no nevoeiro.

Toda vez que um observador do cotidiano sai às ruas não se depara com o sonho de um Brasil “guia do mundo” realizado, e sim com outro contrário. Na melhor das hipóteses, é ainda uma sua miragem. No entanto, é bem real o múltiplo hibridismo tão valorizado por Freyre. Hibridismo não só de raça e cultura de maneira ampla, mas de linguagem, se quisermos concentrar o tema num ponto.

O Brasil nos moldes atuais começou a ser delineado a partir do século XVIII. Um momento decisivo disso é o famoso decreto do Marquês de Pombal proibindo a língua geral e forçando a universalização do português. Suas próprias palavras expressam melhor o mundo que o português ainda estava criando. Se os jesuítas tinham mantido ao longo dos séculos um sistema em que as línguas indígenas – sob a denominação genérica

---

Também são destacáveis o seu livro *Terra e homens no Extremo Oriente* (1947) e *Países tropicais: Princípios de uma geografia humana e econômica* (1947).

39 AIMÉ, Cesaire. *Discourse on Colonialism*. New York: Monthly Review Press, 2000, p. 55.

de Língua Geral<sup>40</sup> – coexistiam com a do colonizador, Pombal tratou de expulsar dos trópicos não apenas aqueles religiosos, mas a própria Língua Geral, assim definida no seu Diretório<sup>41</sup> de funcionamento das coisas naquele que seria o futuro “país tropical, abençoado por Deus e bonito por natureza”. Pombal afirmava que a Língua Geral era

invenção verdadeiramente abominável e diabólica. (...) Para desterrar este perniciosíssimo abuso, será um dos principais cuidados dos diretores estabelecer nas suas respectivas povoações o uso da Língua Portuguesa, não consentindo por modo algum que os meninos e meninas que pertencerem às escolas e todos aqueles índios que forem capazes de instrução nesta matéria usem da língua própria das suas nações ou da chamada geral, mas unicamente da Portuguesa, na forma que sua majestade tem recomendado em repetidas Ordens, que até agora se não observaram com toda ruína espiritual e temporal do Estado.

Se Freyre, como afirmou mais de uma vez, aprendeu com Boas a distinguir raça e cultura, também sabia da importância das línguas em tais culturas. Com o brilhantismo que lhe era característico, ele mostrou em *Casa-Grande & Senzala* e *Sobrados e Mucambos*, como a cultura dos colonizados sobrepôs-se em muitos aspectos à do colonizador. Mas o tema da Europa e dos europeus é mais complexo do que a entender Freyre quando trata de singularizar Portugal e Espanha. Detalhá-lo é algo que extrapola o limite deste já longuíssimo artigo. Como também extrapola o problema da linguagem, as questões linguísticas e outras associadas. Por enquanto, basta dizer que, ao ocupar-se de enfrentá-lo,

---

40 A propósito, vale a pena ler o artigo “Mestre Aurélio, dicionarista”, de José Honório Rodrigues, publicado no *Jornal do Commercio*, Rio de Janeiro, em 19 de maio de 1980, em que ele afirma, após comentar os trabalhos de Antonio Ruiz de Montoya e outros, que “muitos outros tesouros e vocabulários da língua geral, do tupi, do guarani, do cariri e de outras línguas indígenas se seguiram e, cujo destino não floresceu em literatura pelo genocídio cometido pela colonização portuguesa, e pelos governos brasileiros contra os povos e as línguas indígenas. Capistrano de Abreu salvou algumas da morte, ao reconstituir a língua dos bacaueri, e a dos caxinauá, na monumental obra *Rã-txa-nuni-ku-i*. Tal qual se fará com as línguas africanas no Brasil. Delas sobraram marcas no vocabulário e na toponímia, sobretudo as nativas”. Na atualidade, diversos pesquisadores – brasileiros e estrangeiros – estão realizando um multifacetado trabalho de valorização das línguas indígenas e africanas. Ver, a propósito, o artigo “Línguas africanas no Brasil”, de Margarida Maria Taddoni Petter, publicado na revista *Gragoatá*, Niterói, n. 19, pp. 193-217, 2º. sem. 2005.

41 *Diretório, que se deve observar nas povoações dos Índios do Pará, e Maranhão, enquanto sua majestade não mandar o contrário*. Lisboa, Oficina de Miguel Rodrigues, 1758.

seria interessante ter em conta a proposta de uma semiótica da creoulização, como o faz, por exemplo, Susana Verónica Pliego Pérez.

O Brasil, além da antropofagia, como ironicamente a propuseram os modernistas, é, no seu processo de alimentação cultural e assimilação, dado a comensalismos e parasitismos, e não apenas a hibridismos. No caso da língua, a despeito de Pombal ter cuidado de abolir por decreto a Língua Geral, nunca “sacralizou-se” ou fossilizou-se no Brasil a língua portuguesa. Muito pelo contrário. A creoulização é um processo contínuo, não só dissolvente, mas construtivo. A língua viva do povo tardou muito a entrar na literatura e na música massificada do país, mas impôs-se em definitivo. O português brasileiro encorpou-se com a incorporação de palavras de origem indígena e africana. Mas há mais. Além do *portunhol* multiplicam-se os que falam e escrevem o *spanglish* e, não menos, o *brazinglish* ou *portenglish*. A tal ponto que, no lugar de estudar a ‘descolonização’ geral, os acadêmicos ainda não de todo submissos aos modelos importados poderiam tentar entender sua própria colonização mental. Uma conversa com alguns colegas numa churrascaria batizada de “Rodízius – Steak House” poderia ser o ponto de partida.

---

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AIMÉ, Cesaire. *Discourse on Colonialism*. New York: Monthly Review Press, 2000
- ALCÂNTARA, Marco Aurélio de. “Informativo econômico”. *Diario de Pernambuco*, 30 de agosto de 1966.
- ANDRADE, Carlos Drummond de. “Nacionalismo literário”. *O Jornal*, Rio de Janeiro, 23 de janeiro de 1925, p. 4.
- ANDRADE, Gilberto Osório de e outros. *Morão, Rosa e Pimenta: notícia dos três primeiros livros em vernáculo sobre a medicina no Brasil*. Recife: Arquivo Público Estadual de Pernambuco, 1956.
- ANDRADE, Teophilo de Andrade. “Integración de América Latina”. *O Cruzeiro*, Rio de Janeiro, 16 de maio d 1957, p. 26.
- BACON, Francis. *Novum Organum*. Buenos Aires: Editorial Losada, 2003, pp. 133-134.

- DIRETÓRIO, *que se deve observar nas povoações dos Índios do Pará, e Maranhão, enquanto sua majestade não mandar o contrário*. Lisboa: Oficina de Miguel Rodrigues, 1758.
- FREYRE, Gilberto. *Em torno de um novo conceito de tropicalismo*. Separata de Brasília, vol. 7. Coimbra: Coimbra Editora, 1952.
- \_\_\_\_\_. *Revista Brasileira de Cultura*, MEC, Conselho Federal de Cultura, outubro/dezembro, 1970. ano II, n. 6, revista trimestral. pp. 41-58.
- \_\_\_\_\_. *Tempo morto e outros tempos*. 2ª. ed. São Paulo: Global, 2006.
- \_\_\_\_\_. “Brasil: nación hispánica en el trópico”, *O Cruzeiro*, Rio de Janeiro, em 1º. de outubro de 1964.
- \_\_\_\_\_. “6”. *Diário de Pernambuco*, Recife, 27 de maio de 1923.
- \_\_\_\_\_. “Viver às claras”. *Diário de Pernambuco*, 17 de maio de 1925.
- \_\_\_\_\_. “Respostas a 6 perguntas”. *Diário de Pernambuco*, Recife, 5 de março de 1967.
- \_\_\_\_\_. “O brasileiro como tipo nacional de homem situado no trópico e, na sua maioria, moreno: comentários em torno de um tema complexo”. *Revista Brasileira de Cultura*, ano II, nº. 6, outubro/dezembro de 1970, Rio de Janeiro, Ministério da Educação e Cultura, pp. 47-48.
- HOLANDA, Sergio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 26ª edição. São Paulo: Cia. das Letras, 1995.
- ISRAEL, Jonathan e SCHWARTZ, Stuart B. *The expansion of tolerance - religion in Dutch Brazil (1624-1654)*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2007, p. 52.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes trópicos*. Madrid: Paidós, 1988.
- MAGALHÃES, Ageu. “Línguas gêmeas”. *Revista da Língua Portuguesa*, 1925.
- PORTELLA, Eduardo. “Realidade e destino de uma cultura”. Rio de Janeiro, *Jornal do Commercio*, 29 de dezembro de 1957, 3º. Caderno, p. 2.
- RODRIGUES, José Honório Rodrigues. *Jornal do Commercio*, Rio de Janeiro, 19 de maio de 1980.
- ROSELL, Cayetano. *Biblioteca de autores españoles, desde la formación del lenguaje hasta nuestros días*, tomo primero, Madrid: M. Rivadeneyra Editor, p. 244.
- SAAVEDRA, Miguel de Cervantes. *O engenhoso fidalgo Dom Quixote de la Mancha*, tomo II. Lisboa: Tipografia Rollandiana, 1794, pp. 61 e 62
- SAID, Edward W. *Orientalismo*. Barcelona: Random House Mondadori, 2002.

## Ángel Crespo y la conexión Brasil-España

Sérgio Massucci Calderaro\*

**Resumen:** El papel del profesor, traductor y poeta español Ángel Crespo fue imprescindible para dar a conocer en España el universo cultural brasileño. A través de la *Revista de Cultura Brasileña*, de la cual fue editor de 1962 a 1970, publicó traducciones y análisis profundizados de artistas y movimientos culturales del país suramericano, principalmente aquellos surgidos a partir de los años 1950 en Brasil. A su vez, los movimientos artísticos del Brasil de los cincuenta son, casi todos ellos, deudores declarados de los modernistas brasileños de los años 1920, que evidenciarían la verdadera faz de la nación brasileña, en un proceso de reconocimiento de todos los actores formadores del país, entre ellos grupos históricamente marginados, como indígenas, negros y mulatos. Gilberto Freyre contribuye decisivamente para la afirmación de esa identidad mestiza que abriría las puertas para prácticamente todo lo que se hizo en Brasil en las áreas de la cultura y las artes. Esta comunicación rescata la historia de cómo Ángel Crespo coge ese universo cultural brasileño y lo trae a una España que empezaba a respirar aires de apertura, y de cómo esa labor aporta su

---

\* Sérgio Massucci Calderaro es doctor por la Universidad Complutense de Madrid.  
E-mail: massucci.calderaro@gmail.com

grano de arena al desarrollo del panorama cultural – especialmente literario – español.

**Palabras clave:** Ángel Crespo, *Revista de Cultura Brasileña*, Modernismo brasileño, Gilberto Freyre, vanguardias literarias.

## 1. INTRODUCCIÓN

Considerando que el marco de este Congreso y de sus actas, ahora publicadas, es la obra de Gilberto Freyre, pueden ustedes estarse preguntando: ¿qué tiene que ver el sociólogo brasileño con el profesor y poeta español que figura en el título de esta comunicación? ¿Cuál sería la relación entre Freyre y Crespo?

Estas preguntas no son del todo difíciles de contestar, pero nos exigirán recorrer atentamente un camino lleno de nombres, hechos y, principalmente, ideas o, tal vez mejor, ideologías. Empezaremos en las primeras décadas del siglo XX en Brasil, con el ambiente pre modernista, y terminaremos en la España de los años 1960, en un entorno de cierta apertura sociocultural después de décadas de censura y represión.

Observando esos dos puntos –el de salida y el de llegada –, ya es posible establecer un paralelismo. En ambos momentos y en ambas esferas geográficas, se vivía una sensación de desahogo y de descubrimiento. El Brasil de principios de siglo luchaba por la afirmación de su identidad cultural, más allá de los modelos europeos, y el premodernismo representa el inicio de una manera auténticamente brasileña de expresarse y de asumirse como nación (habrá que tener en mente que tan solo unos pocos años antes Brasil era todavía un país esclavista). En España, los últimos respiros de la dictadura daban paso a que los jóvenes artistas e intelectuales españoles pudiesen, por fin, volver a manifestarse libremente y también volver a descubrirse como nación ubicada dentro de la cultura europea y, a la vez, con fuertes lazos históricos, sociales y culturales con los países de Latinoamérica. Tanto en uno como en otro momento, hubo la sensación de sacar la cabeza de un panorama sombrío para, entonces, empezar otra vez a partir de nuevos horizontes.

Dos de las figuras claves dentro de esos procesos de redescubrimiento son, precisamente y cada uno a su manera, el brasileño Gilberto



Freyre y el español Ángel Crespo, como podremos ver más detalladamente a continuación.

## 2. OBJETIVOS

El objetivo de este trabajo es demostrar cómo pensadores de la talla de Gilberto Freyre tienen el poder de mover ideologías que luego pueden verse reflejadas en los más variados campos. Las conexiones posibles son tantas que creemos que no estaría mal utilizar el término “constelaciones” artístico-ideológicas en estos casos. En este sentido, objetivamos demostrar aquí, específicamente, cómo las ideas de Gilberto Freyre acaban encontrando una insospechada conexión con la poesía experimental española de los años 1960-70.

## 3. METODOLOGÍA

Para establecer las varias conexiones que pretendemos llevar a cabo en este trabajo, utilizaremos, principalmente, la lectura bibliográfica. Añadiremos, además, observaciones de campo realizadas en museos y exposiciones, tanto en Brasil como en España, y también aquellas sacadas de nuestra experiencia personal como asistente de prensa y divulgación de la Embajada de Brasil en Madrid durante el período 2009-2011.

## 4. EL MODERNISTA GILBERTO FREYRE

La primera conexión que nos toca evidenciar es entre Gilberto Freyre y el movimiento modernista brasileño<sup>1</sup>. La relación del sociólogo con los vanguardistas es en cierto modo evidente, pero demanda que la miremos con atención, ya que son muchos los matices que deben ser analizados dentro de la complejidad sociocultural brasileña de la época.

---

1 El Modernismo brasileño nace oficialmente en 1922, con la famosa Semana de Arte Moderno de São Paulo. Es necesario aclarar que, al contrario de lo que representa el término “modernismo” en España, en el caso de Brasil el Modernismo equivale a las vanguardias estéticas europeas. En ese sentido, sería más comparable con la Generación del 27 española.

Antes de nada, recurrimos a Alfredo Bosi. Según el autor, no queda duda de que Gilberto Freyre es un modernista, aunque no le ubique en el núcleo central del movimiento:

Los hombres del 22 (Mário, Oswald, Bandeira, Paulo Prado, Cândido Motta Filho, Menotti, Sérgio Milliet, Guilherme de Almeida...) y los que de cerca los siguieron, en el tiempo o en el espíritu (Drummond, Sérgio Buarque de Holanda, Gilberto Freyre, Tristão de Ataíde, Cassiano Ricardo, Raul Bopp, Alcântara Machado...) (...) vivieron con mayor o menor dramaticidad una conciencia dividida entre la seducción de la “cultura occidental” y las exigencias de su pueblo, múltiplo en las raíces históricas y en la dispersión geográfica (...) en los frutos maduros del movimiento se reconoce la exploración feliz de las potencialidades formales de la cultura brasileña. Son pruebas de eso la ficción de Mário de Andrade, la poesía regional-universalista de Bandeira, el ensayismo de Tristão de Ataíde y de Gilberto Freyre (...). (Bosi, 2006:326).<sup>2</sup>

El hecho de que Freyre no se enmarque en el núcleo del Modernismo tiene razones de orden temporal, geográfico y estético. Veamos una a una, empezando por la más sencilla, la temporal: el sociólogo brasileño no pudo formar parte de los principios del Modernismo en Brasil por la simple razón de que no se encontraba en el país suramericano en esa época – después de cinco años en el exterior (Estados Unidos y Europa) vuelve a Brasil en 1923, después, por lo tanto, del inicio del modernismo en São Paulo. Sin embargo, el criterio temporal no es suficiente por sí solo para explicar por qué Freyre no figura en el centro del Modernismo. Pasemos al geográfico.

Freyre es de la región Nordeste de Brasil (de Recife, en el estado de Pernambuco), y para allá vuelve cuando regresa del exterior. El Nordeste, que fue durante siglos la región económicamente más importante del país, movido principalmente por el negocio de la caña de azúcar, ya había entonces perdido su estatus en detrimento del Sureste (São Paulo, Rio de Janeiro y Minas Gerais), donde el cultivo del café tenía enorme éxito y donde también se observaba el desarrollo de centros urbanos industrializados. Esa distancia geográfica de los nuevos grandes centros del país resulta en una distancia de realidades sociales. Lo que se vivía en el Nordeste, nostálgico y retrasado en cuanto al desarrollo económico, era muy diferente de lo que se vivía en el Sureste, eufórico por los

---

2 La traducción es nuestra.

avances de la modernidad y con las típicas tensiones originadas por la incipiente sociedad industrial.

En cuanto a la estética, también hay un desacuerdo entre Freyre y el núcleo modernista del Sureste. El sociólogo pernambucano era muy crítico en relación a la copia de modelos extranjeros, y la influencia de algunas vanguardias europeas de la época era evidente en el Modernismo paulista, aunque Mário de Andrade, en su artículo “Modernismo y Acción”, de 1925, llame a esa influencia no de imitación, sino de una “necesidad fatal”, conectada al “estado espiritual universal” de entonces.

Pero en lo más importante, es decir, en lo ideológico, es donde se encuentran los puntos de contacto entre Freyre y sus colegas de la Semana del 22, lo que hace que el sociólogo pueda ser considerado, indudablemente, un Modernista. Todos estaban de acuerdo en abogar por una nueva interpretación de la cultura brasileña y por la valorización del mestizaje y del sincretismo racial, religioso y lingüístico. En 1926, incluso, Gilberto Freyre presenta en Recife su Manifiesto Regionalista, en los moldes de los manifiestos vanguardistas de la época, pero sin énfasis en cuestiones estéticas, sino profundizando en la defensa de las peculiaridades de las diversas regiones de Brasil.

En eso coinciden los modernistas brasileños, ya sean del Sureste o del Noreste: en la cuestión ideológica de un nuevo Brasil. Veamos dos textos que pueden ilustrar ese direccionamiento ideológico concordante. El primero de ellos es el poema “Irene no céu”, de Manuel Bandeira; el segundo es un fragmento del poema “O outro Brasil que vem aí”, de Gilberto Freyre (presentamos los dos en su idioma original, el portugués brasileño):

IRENE NO CÉU  
Manuel Bandeira

Irene preta  
Irene boa  
Irene sempre de bom humor.

Imagino Irene entrando no céu:  
– Licença, meu branco!  
E São Pedro bonachão:  
– Entra, Irene. Você não precisa pedir licença.

## O OUTRO BRASIL QUE VEM AÍ

Gilberto Freyre

Eu ouço as vozes

Eu vejo as cores

Eu sinto os passos

De outro Brasil que vem aí

(...)

As mulheres do Brasil em vez de cores boreais

Terão as cores variamente tropicais.

Todo brasileiro poderá dizer: é assim que eu quero o Brasil,

Todo brasileiro e não apenas o bacharel ou o doutor

O preto, o pardo, o roxo e não apenas o branco e o semibranco.

En el primer ejemplo, San Pedro, blanco y de buena índole, le dice a Irene, la negra, que ella no tiene que pedir permiso para entrar. Ese pequeño poema, aparentemente ingenuo, quita de encima de los hombros de Irene (como representación de todos los negros de Brasil) la secular necesidad de súplica, de pedir permiso para lo que fuera, ya que, históricamente, los negros habían estado privados de la libertad de actuar. En el segundo ejemplo, mucho más directo, vemos un mensaje semejante, diciendo que en ese otro Brasil habrá espacio para todos, para negros, mulatos e indígenas, y no solamente para los blancos, semi blancos, licenciados y doctores.

Será interesante cerrar este apartado con un fragmento del análisis de la profesora Mariza Veloso, que en su artículo “Gilberto Freyre e o horizonte do modernismo” (2000) también destaca características modernistas en Gilberto Freyre. Para ella,

La narrativa freyreana posee un ritmo intenso; la realidad brasileña parece hablar con acento propio. La discusión sobre una lengua brasileña, la mezcla entre la cultura culta y la popular, la incorporación de la historia oral y de las trayectorias de vida son procedimientos especialmente modernistas y que aparecen en Gilberto Freyre.<sup>3</sup>

---

3 La traducción es nuestra.

En 1933, la monumental obra *Casa-Grande & Senzala* vendría a exponer, de modo científico y ampliamente documentado, la verdadera faz de la formación de Brasil, reconociendo a negros, indios y mulatos como piedras fundamentales de la nación. Sabemos de las duras críticas que se fueron haciendo a Freyre a lo largo de los años, pero hay que admitir que, en el momento de publicación, *Casa-Grande & Senzala* fue un hito en el sentido de reinterpretar los hechos. Freyre y los modernistas ponen a todos esos grupos de excluidos como parte integrante, viva y activa de la historia del país. Ese paso va a ser fundamental para todo el desarrollo cultural posterior en Brasil.

### 3. EL MODERNISMO EN LA CULTURA BRASILEÑA DE LOS 50 Y 60

La idea de ese nuevo Brasil, lanzada por los Modernistas en 1922 –tanto por el grupo central de São Paulo cuanto por los regionalistas pernambucanos y de otros estados– y en cierto modo luego confirmada por obras de carácter más científico como *Casa-Grande & Senzala*, va a ser determinante para cambiar los caminos de la cultura brasileña en las décadas siguientes. La valorización de la irrefutable presencia de negros, mulatos e indígenas como formadores esenciales de la nación brasileña es reveladora e impactante. Deja huellas e influencia en prácticamente todo lo que sería hecho en términos culturales en Brasil, para bien, estableciendo un claro puente entre los años 20 y 30 y los años 50 y 60 del pasado siglo.

Siguiendo el razonamiento que pretendemos para este artículo, se puede decir que la ideología modernista, principalmente en lo relativo al valor positivo de la miscegenación y del sincretismo, es quien abre la puerta para que, algunas décadas más tarde, artistas de diferentes áreas se sientan con el “permiso” de practicar la osadía de la mezcla de culturas en sus respectivos campos de trabajo. Eso pasa, por ejemplo, con la música, que tiene, en palabras de José Wisnik (1995:53), como uno de sus rasgos más notables “la permeabilidad que en ella se dio a partir de la *bossa nova* entre la llamada cultura alta y las producciones populares. (...) En la canción popular brasileña de las últimas tres décadas hay raíces portuguesas y africanas”.

Acabamos de citar la *bossa nova*. Respecto a eso, nos gusta imaginar la hipótesis de que, a lo mejor, si no fuera por el legado de los modernistas, músicos como Antonio Carlos Jobim o João Gilberto, los inventores de

ese género, podrían haber sido simplemente músicos de jazz, sin haber osado proceder a la mezcla del jazz con el samba que acabó originando tantas perlas como la *Garota de Ipanema* o *Chega de saudade*.

Pero el influjo de los aires modernistas no se resume a la *bossa nova*. Aquí podemos hablar también de casos muy conocidos como el Cinema Novo, el Teatro Oficina, la Tropicália y los Doces Bárbaros, la Poesía Concreta, la Neoconcreta, la Poesía Práxis, el Neoconcretismo en las artes plásticas e incluso las líneas de Oscar Niemeyer en la construcción de Brasilia. La recuperación de las ideas modernistas se puede ver en todos esos hechos culturales, todos ellos nacidos a partir de los años 50, es decir, 30 años o más después del principio del modernismo en Brasil.

El músico y compositor brasileño Caetano Veloso, artífice de la Tropicália, en su revelador libro *Verdade Tropical*, opina que los modernistas “lanzaron las bases de una cultura nacional” (1997:241) y afirma que la pieza de teatro *O rei da vela*, escrita por el modernista Oswald de Andrade en los años 30 y llevada a los escenarios por el grupo teatro Oficina en los años 60, “parecía haberse quedado reprimida por las fuerzas opresivas de la sociedad brasileña a la espera de nuestra generación” (1997:245)<sup>4</sup>.

Es de Oswald también un concepto clave para entender el arte brasileño: la Antropofagia. En su *Manifiesto Antropófago*, de 1928, propone que, en lugar de imitar, el artista brasileño debería deglutir la información extranjera para, a partir de ahí, crear un arte autónomo, con tintes nacionales. Ese concepto es rescatado y ampliamente observable en los los 50 y 60. Tom Jobim y João Gilberto devoran el jazz y devuelven la bossa nova. Glauber Rocha devora a Eisenstein y a Pasolini y nos devuelve el Cinema Novo. Caetano Veloso y Gilberto Gil devoran a los Beatles y a Jimmy Hendrix y regurgitan la Tropicália. Décio Pignatari, Augusto y Haroldo de Campos se comen a Mallarmé, Ezra Pound y Maiakowski y el resultado es la poesía concreta brasileña –y los poetas concretos, además, en su manifiesto *Plano-piloto para la poesía concreta*, de 1958, explicitan su deuda con Oswald de Andrade.

Es principalmente ese Brasil el que, en cierto modo, con el Modernismo y después con los movimientos culturales de los años 50

---

4 La traducción es nuestra.

y 60, había declarado su independencia artística, ese Brasil mestizo desvendado, entre otros, por Gilberto Freyre, ese Brasil más seguro de su identidad mestiza, ese Brasil menos acomplejado y más enorgullecido de su riqueza cultural, el Brasil de la bossa nova, de la Tropicália, del Cinema Novo, del neoconcretismo y de la poesía concreta, que va a merecer la atención de Ángel Crespo en la *Revista de Cultura Brasileña*, tema que trataremos en el próximo apartado.

#### 4. BRASIL LLEGA A ESPAÑA DE LA MANO DE ÁNGEL CRESPO

Hace poco tiempo, estuvimos en el Museo Reina Sofía, en Madrid, para ver la exposición *Abandonar la escritura*, centrada en la obra del escritor, poeta y filósofo español Ignacio Gómez de Liaño. Éste fue de las figuras más destacadas del arte experimental en la España de los 1960 y 70, cuando ya se respiraban por aquí ciertos aires aperturistas. Formó parte, por ejemplo, de una de las experiencias artísticas más interesantes de esa época, el grupo Problemática 63, fundado por Julio Campal, y que más tarde derivaría en otra mítica iniciativa, el grupo N. O. La actividad de Gómez de Liaño fue frenética –incluyendo trabajos poéticos que fueron más allá del texto impreso y ganaron las calles, como son los casos de sus vertientes en la Poesía Pública y la Poesía de Acción– y no nos cabrá aquí detallarla, pero creemos que por sí solo ya es bastante significativo el hecho de que ese artista tuviera un espacio dedicado a él en una institución de tanta importancia como el Reina Sofía. Sin lugar a cualquier duda, Gómez de Liaño es un gran referente de la poesía de vanguardia en España.

A partir de eso, volvamos al eje de ese artículo y sigamos con las conexiones que nos proponemos hacer. Algunas de las salas de la exposición de Gómez de Liaño estaban dedicadas a las influencias del poeta español y, en una de ellas, dentro de una mesa acristalada, se podían ver algunos números de las revistas *Noigandres* y de la propia *Revista de Cultura Brasileña* –*Noigandres* era la publicación del grupo de poetas concretos brasileños y la *Revista de Cultura Brasileña* fue la publicación de Ángel Crespo, de la cual hablaremos bastante a continuación–. El propio material de divulgación de la exposición ya nos cuenta que Gómez de Liaño “se acercará entonces a las corrientes más contemporáneas de la poesía experimental, como la poesía concreta brasileña del

grupo Noigandres” y que “la poesía concreta brasileña fue el referente, un primer paso”.

Ya hemos explicitado en este artículo que la poesía concreta brasileña forma parte de los movimientos artísticos surgidos en Brasil en los años 50 y 60 a partir del caldo ideológico originado en los años 20 y 30 con los modernistas, entre ellos Gilberto Freyre. Lo que nos resta saber es cómo todo eso llega a la España de los 60 y 70, y ese es precisamente el punto en que nos encontramos con Ángel Crespo y la *Revista de Cultura Brasileña*.

Ángel Crespo fue profesor, editor, traductor, crítico de arte y poeta, nacido en Ciudad Real en 1926 y fallecido en Barcelona en 1995. Siempre estuvo conectado a los nuevos lenguajes, a las vanguardias y al experimentalismo poético. En los años 40, los más duros de la dictadura, formó parte del Postismo, que actuaba en la clandestinidad, como no podría dejar de ser en aquella época. Como poeta, tiene publicada más de una veintena de libros. Como traductor, se dedicó principalmente a las lenguas italiana y portuguesa, siendo el primero en traer a España poemas traducidos de Fernando Pessoa, en 1957. Es muy destacable también su traducción del *Gran sertón: veredas*, del brasileño João Guimarães Rosa, libro innovador en su lenguaje. Fue también director de revistas literarias y culturales, siempre con el foco en la innovación y en las nuevas expresiones poéticas. Quisiéramos extendernos más en la figura de Ángel Crespo, pero las limitaciones de espacio nos hacen parar por aquí para seguir con la última conexión que tenemos que hacer antes de concluir este artículo.

En 1962, el poeta y diplomático brasileño João Cabral de Melo Neto, entonces trabajando en la Embajada de Brasil en España, funda la *Revista de Cultura Brasileña*, una publicación de carácter oficial que, al ser de una Embajada, escapaba de la órbita de la censura franquista. Era el campo perfecto para la difusión en España de nuevas ideas y nuevos lenguajes.

João Cabral (premio Reina Sofía de las Letras de 1994) era otro poeta muy interesado en las vanguardias. Sería relevante decir que él también figura en el manifiesto de la Poesía Concreta como una de las influencias de esos poetas. En sus años en España trabajó en Madrid, Barcelona y Sevilla, estableciendo contacto con innumerables artistas españoles ligados al experimentalismo, entre ellos Joan Brosa, Joan Miró y Ángel Crespo.

Es en la figura de Crespo –por su vasto currículum, por sus conocimientos de la lengua portuguesa, por su labor de editor y experiencia en



dirigir revistas culturales, por su gusto a las nuevas poéticas– que Cabral ve a la persona idónea para dirigir la *Revista de Cultura Brasileira*. Ángel Crespo acepta el reto y va a comandar treinta números de la Revista durante ocho años, de 1962 a 1970, teniendo a Pilar Gómez Bedate como secretaria de redacción y a Dámaso Alonso como uno de los colaboradores más frecuentes, publicando artículos y traducciones.

Aunque el foco de la *Revista* haya sido la literatura, sobre todo las estéticas de carácter novedoso, analizando sus contenidos se puede encontrar gran cantidad de artículos sobre otros campos de la cultura brasileña. Gilberto Freyre, por ejemplo, aparece ya en el primer número, a través del texto “Los moros en la civilización brasileña”, un fragmento de *Casa-Grande & senzala*, y vuelve a aparecer en otros números. En los ocho años en los que la dirigió Ángel Crespo, la *Revista* trae también al público español textos sobre temas tan variados como música, cine, artes plásticas, sociología, antropología y arquitectura. Como ya hemos dicho, mereció especial atención de Crespo y Gómez Bedate todo el entramado cultural que se dio en Brasil en los años 50 y 60 (*bossa nova*, Tropicália, Cinema Novo, Concretismo, Neoconcretismo, entre otros). A través de algunos comentarios y hechos concretos, podemos saber de la influencia de la *Revista* en parte de los artistas españoles de la época. Centramos el foco en el concretismo.

La poesía concreta se encaja en la corriente de la poesía visual, que rompe con la disposición lineal del poema, utiliza el espacio de la página como elemento de significación y aboga por la explotación del signifiante, más allá de los significados corrientes y convencionales del signo lingüístico. Esa idea gana fuerza rápidamente entre artistas y poetas españoles.

El poeta español Jaume Pont (Lleida, 1947) recuerda el “importante papel que Crespo tendría en España, durante los años sesenta y desde la *Revista de Cultura Brasileira*, como difusor de la poesía experimental” (2005:222). César Antonio Molina, escritor, traductor y ministro de cultura de España entre 2007 y 2009, comenta que “Esta publicación contribuyó de manera importantísima para que, por aquél entonces, muy jovencísimos e incipientes lectores como yo mismo, nos iniciásemos en tan rica y variopinta literatura e historia” (1990:340).

El escritor Gabino-Alejandro Carriedo (Palencia 1923, San Sebastián de los Reyes, 1981) también comenta la importancia de la *Revista* para la poesía española, y de paso opina duramente sobre la crítica de la época:

La guerra creo que influyó poderosamente en esta regresión, en este enclaustramiento evidente. Se cortaron amarras y los más jóvenes – atando cabos– hubimos de redescubrir alguna singladura. Dios sabe a costa de qué tiempo y esfuerzos. Pero, sobre todo, hay que echarle la culpa a la crítica. Por llamarla de alguna manera. Esa crítica académica o de grupo, siempre proclive al ditirambo, al amiguismo, a la pereza. Esa crítica que no ha querido o no ha sabido tener en cuenta la experiencia de la “beat generation” y las vanguardias norteamericanas; que nada ha dicho nunca en torno al concretismo alemán, al brasileño, al francés y al de la Checoslovaquia socialista; que nos ha hurtado el movimiento desencadenado en Brasil por João Cabral de Melo Neto (...) y sobre el que ahora nos vienen informando Ángel Crespo y Pilar Gómez Bedate, introductores del conocimiento de la teoría concretista y la poesía praxis (2006:178-179).

Fernando Millán (Jaén, 1944), poeta español adepto a los experimentalismos de los años sesenta y setenta, participante en el grupo Problemática 63 y unos de los fundadores del grupo N. O., habla de toda esa época, diciendo que:

Ya existía una atmósfera favorable a las novedades, creada desde mediados de los sesenta por la labor informativa sobre el fenómeno internacional de la poesía concreta. Ángel Crespo y Pilar Gómez Bedate, desde la revista que la Embajada de Brasil publica en España, habían ofrecido abundante información.<sup>5</sup>

La revista *Arbor* (Madrid, 1944, hasta nuestros días) publica en su número 330, de junio de 1973, un largo artículo firmado por el poeta y crítico literario Arturo de Villar (Santander, 1943) titulado “La poesía experimental española”, en el que dice:

En Brasil se echan los cimientos de la poesía concreta, y se hace con tan buena fortuna, que el nombre se extiende a otros países (...). Tratamos ahora de ver su paso a España (...). Hay que empezar destacando un nombre, el de Ángel Crespo, no como realizador, sino como introductor de las novedades en nuestro ambiente literario.

Sabemos de otros hechos que serían dignos de comentario, como son los casos de algunos números monográficos sobre Brasil en las revistas *El Paseante*, de la editorial Siruela, *El Urogallo*, *Anthropos*, *Revista de Occidente* o *Lápiz*, además de dos eventos sobre poesía concreta

---

5 <http://www.escaner.cl/escaner54/millan.html> (consultado en 26/03/2020)

realizados en Madrid en 1964, uno ofrecido por el poeta Julio Campal y otro por la propia Pilar Gómez Bedate. Pero vamos parando por aquí, creyendo que la información expuesta ya es suficiente para demostrar la conexión que hace Ángel Crespo entre la cultura y las artes brasileñas de los años cincuenta y sesenta y el panorama cultural y literario español de los años sesenta y setenta. Como hemos visto, ese enlace iniciado por Crespo en la *Revista de Cultura Brasileña* perdura hasta los días de hoy: la exposición de Gómez de Liaño en una institución tan emblemática como el Reina Sofía es prueba de eso.

## 5. CONCLUSIONES

Nuestra intención en este artículo no es afirmar que Gilberto Freyre influye directamente en la poesía experimental española. Lo que hemos intentado hacer ha sido establecer conexiones que acaban llevando a un determinado panorama artístico e ideológico a insertarse en otro panorama distante en el tiempo y en el espacio.

Si el panorama en Brasil en los años veinte y treinta del siglo pasado, en el cual incluimos a Gilberto Freyre y los modernistas brasileños (lo llamemos panorama A) influye claramente en los movimientos artísticos del Brasil de los años cincuenta y sesenta (panorama B), y si esos movimientos artísticos, entre los que figura la poesía concreta, influyen, de la mano de Ángel Crespo, en las artes experimentales de España en los años sesenta y setenta (panorama C), es acertado deducir que, de algún modo, el panorama A acaba echando por lo menos algún granito de arena, aunque de forma indirecta, en el panorama C.

De eso se trata. Hemos querido demostrar que las ideologías sociales y artísticas, cuando están bien estructuradas y moldeadas por pensadores de la talla de un Gilberto Freyre o un Oswald de Andrade, por ejemplo, tienen el poder de ramificarse, de construir constelaciones de ideas y llegar a lugares muchas veces insospechados en un principio. El modernismo brasileño y la sociología de Gilberto Freyre también tienen, por supuesto, sus fuentes, y muchas de ellas se encuentran en el universo ibérico. El mundo de las ideas da sus vueltas, alimentándose y retroalimentándose permanentemente, en un camino que, esperamos, esté siempre direccionado, si no necesariamente a la revolución, al menos a la evolución artística, social e ideológica.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BOSI, Alfredo. *História concisa da Literatura Brasileira*. 43ª Ed. São Paulo: Cultrix, 2006.
- CALAVIA SÁEZ, Oscar. “Brasil y el arte de mezclar”. En: *Revista de Occidente*, nº 321, pp. 5-18. Madrid: Alianza Editorial, 2008.
- CAMPOS, Augusto de; CAMPOS, Haroldo de; PIGNATARI, Décio. *Teoria da poesia concreta – textos críticos e manifestos*. 4ª Ed. São Paulo: Ateliê Editorial, 2006.
- CARRIEDO, Gabino-Alejandro. *Poesía interrumpida*. Madrid: Huerga y Fierro Editores, 2006.
- FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & senzala*. 51ª Ed. São Paulo: Global Editora, 2006.
- GIUCCI, Guillermo. “Gilberto Freyre: el pensamiento singular”. En: *Memorias: Revista digital de Historia y Arqueología desde el Caribe*. Barranquilla: Universidad del Norte, 2007. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2560144> en 19 mar. 2020.
- MARTINS AIRES, Carlos; PIEDRA, Antonio (coordinadores); GÓMEZ BEDATE, Pilar (asesora). *Ángel Crespo. Con el tiempo, contra el tiempo*. Valladolid: Simancas Ediciones, Fundación Jorge Guillén e Instituto Cervantes, 2005.
- MASSUCCI CALDERARO, Sergio (2013). *Poesía concreta: recepción de una vanguardia brasileña en España*. Tesis de doctorado. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2013.
- MOLINA, César Antonio. *Sobre el iberismo y otros escritos de literatura portuguesa*. Madrid: Ediciones Akal, 1990.
- SANTIAGO, Silviano. “Los caminos de la modernidad literaria en Brasil”. En: *Revista de Occidente*, nº 174, p. 37-52. Madrid: Alianza Editorial, 1995.
- SCHWARTZ, Jorge. *Vanguardas latino-americanas*. 2ª ed. São Paulo: Edusp, 2008.
- VELOSO, Caetano. *Verdade Tropical*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- VELOSO, Mariza. “Gilberto Freyre e o horizonte do modernismo”. En: *Revista Sociedade e Estado*. Brasília: Universidade de Brasília, 2000. Recuperado de: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-69922000000200008](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69922000000200008) en 19 mar. 2020.

## El Mundo Hispánico que Freyre creó: Nordeste, Brasil, Portugal y Iberia

**Victor Ribeiro Villon\***

**Resumen:** En Brasil, con frecuencia, el gran público asocia Gilberto Freyre a la idea de un “descubridor” de la identidad brasileña. Tal observación podría llevarnos a pensar – de manera engañosa, en nuestra opinión – que el pensamiento de Freyre tiende a una comprensión de la formación histórico-social, cultural y de la identidad brasileñas cerradas en si mismas, centrada en las características de la “basilianidad”. Creemos, sin embargo, que, al hacer una lectura más atenta de su obra, podemos descubrir un abordaje diferente. En realidad, el Brasil de Freyre tiene siempre presente sus relaciones con Portugal y con otras regiones que recibieran la influencia de la cultura lusitana, es decir, que desde del punto de vista del pensamiento freyriano, solo podemos comprender realmente Brasil al integrarlo en lo que el propio Freyre denominó de “el mundo que el portugués creó” en su totalidad. Pero, Freyre no se detiene en el “mundo portugués”, ese mundo, a su vez, formaría parte de un complejo cultural mayor, lo “hispano”, que también podríamos denominar de “ibérico”, ya que está compuesto por las matrices culturales portuguesa y española, y sus desdoblamientos en América, África y Asia. Esta observación nos lleva a decir que el pensamiento de Freyre trabaja a partir de “complementariedades”. El objetivo de

\* Victor Ribeiro Villon es investigador asociado del NEA en la Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ).  
E-mail: victorvillon@gmail.com

nuestra ponencia es mostrar como esas complementariedades histórico-sociales, culturales y identitarias del pensamiento de Freyre se estructuran desde del regional hasta el macro complejo cultural hispánico o ibérico, teniendo como ejemplo sobre todo el caso brasileño. El primer núcleo sería el regional, las diferentes regiones culturales que componen el Brasil, el país, a su vez, sería una de las partes del mundo portugués y, finalmente, el mundo portugués constituiría una de las dos grandes partes del mundo hispánico o ibérico.

**Palabras clave:** Gilberto Freyre, Brasil, Portugal, Iberoamérica, Mundo Hispánico.

## 1. INTRODUCCIÓN

El historiador italiano Carlo Ginzburg, a lo largo de su obra, nos invita a percibir los detalles como una puerta de acceso para la comprensión del pasado histórico. Recuerdo sobre todo de su texto titulado, en la traducción en español, *Indicios: raíces de un paradigma de inferencias indiciales*. (Ginzburg, 2008:185-239) Siendo así, compartiendo esa visión, me gustaría empezar esta reflexión sobre el Nordeste, Brasil, Portugal y Iberia en el pensamiento de Freyre con una pequeña historia.

Todos aquellos que han visitado, o al menos conocen por fotos, la casa solariega de Santo Antonio de Apipucos, en la ciudad de Recife, donde vivió Freyre, y donde en los días actuales está la Casa Museo Magdalena y Gilberto Freyre, recuerdan los azulejos que adornan las paredes del comedor.

Ese conjunto de paneles de azulejos, del siglo XVIII, típicamente portugueses, que retratan la vida de Nuestra Señora, son originales de una antigua iglesia que estaba ubicada a las afueras de la ciudad de Lisboa y que fue demolida para la construcción del aeropuerto de la capital portuguesa.

Es sabido que Freyre tenía un amor especial por los azulejos, gusto que fue declarado en su libro: *Um brasileiro em terras portuguesas*, al decir: “Eu sou dos que facilmente se entusiasma pelos azulejos velhos que se conservam vivos, claros, alegres, alguns até vibrantes, tanto no interior das casas como nos recantos dos jardins [...]” (Freyre, 1953:69).

Su “entusiasmo”, como el propio escritor definió su aprecio por el arte de los azulejos, lo llevaría a adquirir el citado conjunto de paneles. Sin embargo, un obstáculo se presentaba, ya que se trataba de una obra de arte, de considerable valor histórico y artístico; su traslado hasta tierras brasileñas solo sería posible mediante una autorización del órgano competente del gobierno portugués. La autorización fue emitida y en ella se puede leer que “donde estuviera Gilberto Freyre estaría también Portugal” (Nery da Fonseca, 2002).

Esta pequeña historia sobre el conjunto de paneles de azulejos nos fue contada por aquel que fue uno de los grandes especialistas de la obra freyriana, Edson Nery da Fonseca, en su libro *Gilberto Freyre de A a Z: referências essenciais a sua vida e a sua obra*, exactamente en la entrada consagrada a Portugal (Nery da Fonseca, 2002).

La historia de los paneles de azulejos, si así podemos llamarla, podría ser percibida como una simple anécdota, una simple curiosidad. Pero para nosotros levanta indagaciones y puede ser considerada como un “indicio”, con el sentido utilizado por Ginzburg.

En general, para el gran público en Brasil, Freyre es con frecuencia asociado a un hallazgo y una valorización de las especificidades de la cultura e historia brasileñas, diríamos realmente, que el autor de *Casa-Grande & senzala* es asociado a una consagración de la “brasilianidad”.

Entonces, pregunto: ¿Estaríamos delante de una paradoja, de una contradicción? ¿Cómo puede el mismo pensador, que penetró el núcleo del alma brasileño, ser también el que estuviera donde estaría Portugal?

Creemos que la visión de identidad e incluso interpretativa desarrollada por Freyre es más compleja. De antemano, podríamos decir que Freyre, sin ninguna duda, valoriza las grandes contribuciones de otras culturas, sobre todo de los pueblos africanos, en la formación histórica-social de Brasil, aunque la matriz, el núcleo duro de la identidad brasileña, continúa siendo portuguesa.

No olvidemos que la propia capacidad de mezclarse, de adaptarse y de recibir contribuciones culturales sería un rasgo fundamental de la herencia portuguesa que se ha mantenido en Brasil. Y es a través de esa “portugalidad”, inherente a la historia, a la cultura, en suma, al ethos brasileño, que los brasileños forman parte del mundo Hispánico o Ibérico.

Como Ricardo Benzaquen de Araújo nos ha mostrado detalladamente en su libro *Guerra e paz: Casa-Grande & Senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30*, la obra de Freyre está llena de antagonismos y tensiones en equilibrio (Araújo, 1994). A mi modo de ver esos antagonismos también se encuentran en el ámbito identitario, epistemológico y en la propia visión de mundo freyriana. Para comprender tal aspecto debemos partir de la idea de que para Freyre existen cuatro niveles, que llamaremos aquí: “niveles complementarios”.

Veamos entonces cuáles son estos cuatro niveles. Para que la comprensión se pueda hacer de forma más clara, nada mejor que ejemplificarlos.

Por supuesto, debido a los temas tratados en la obra freyriana, el camino que dispone del material más abundante es aquel que nos lleva del Nordeste del litoral brasileño hasta la Península Ibérica.

Es preciso también subrayar que se trata de un intento de sistematización, lo que significa que esos cuatro niveles no pueden ser comprendidos de forma absoluta, más aún cuando hablamos de una obra compuesta de decenas de libros y que fue construida a lo largo de décadas.

1. De ese modo, tendríamos las diversas regiones que componen Brasil. Esas regiones no son necesariamente las oficiales, sus fronteras no son las de los mapas convencionales, pero pueden establecerse a través de una observación atenta de las relaciones desarrolladas entre el hombre, la historia y la naturaleza en un determinado espacio geográfico. Esa idea de región se muestra muy clara en el libro *Nordeste*; Freyre nos escribe que su libro tratará del Nordeste agrícola y no del pastoril, que el Nordeste de su análisis es aquel de la caña de azúcar, una región donde no hay falta de agua o de lluvias, al contrario, el agua está siempre presente (Freyre, 2010). La importancia de la idea de región para Freyre se presenta también de forma muy enfática en unos de sus discursos dictados en la Cámara de Diputados Federales, en la sesión del 4 de diciembre de 1948, cuando defiende la creación del Instituto Joaquim Nabuco y se queja aún del “uniformismo” que sufre la elaboración de las leyes en Brasil:

De “uniformismo” padecemos ainda os brasileiros, como tenho tido a ocasião de observar na elaboração das leis na Câmara dos Deputados. Nossos juristas, nossos legisladores, nossos educadores, nossos homens de governo, precisam de que dois ou três institutos dedicados ao estudo do



homem brasileiro, nas duas ou três áreas principais em que o Brasil pode ser antropológica e socialmente dividido, lhe forneçam com segurança científica informações sobre as diferentes populações regionais do País; suas tradições vivas, suas condições materiais de vida, seus hábitos, seus usos, suas tendências características, suas necessidades, suas possibilidades (Freyre, 1966:71).

El conocimiento de lo regional aportaría contribuciones para los juristas, los legisladores, los educadores y los hombres de gobierno. Para Freyre no se podría pensar un Brasil totalmente uniforme, donde las diferencias regionales no fueran llevadas en cuenta, por eso sería necesario la creación de institutos de pesquisas regionales.

2. El segundo nivel, tal vez el de más sencilla identificación, es el nacional; las diferentes regiones de la América Portuguesa, que unidas por una base de cultura portuguesa común, componen el Brasil. La forma como las regiones se articulan en un todo nacional queda explícita en Brasis, Brasil e Brasília, así escribe:

Hoje sem ser Império, mas República federativa, o Brasil continua a ser um conjunto de Brasis. Mas esse conjunto de Brasis só tem sentido – social, cultural, étnico, económico, político – sob a forma de um vasto Brasil que, por ser plural, não deixa de ser uno (Freyre, 1968:35).

3. Llegamos ahora al tercer nivel aquel que llamaré, a falta de nombre mejor, de “matriz cultural”, es decir, el “mundo que el portugués creó”, aquella cultura luso-brasileira y de la lusotropología. Este nivel es fundamental para la comprensión freyriana. Basta recordar el prefacio de *Casa-Grande & Senzala* cuando escribe: “Em outubro de 1930 ocorreu-me a aventura do exílio. Levou-me primeiro à Bahia; depois a Portugal com escala pela África. O tipo de viagem ideal para os estudos e preocupações que este ensaio reflete” (Freyre, 1999:XIV).

Diríamos que estamos delante de un viaje casi iniciático, el impulso que llevaría Freyre a escribir su más famoso libro es un viaje por una parte del mundo portugués. La comprensión del Brasil, su redescubrimiento solo es posible porque sigue por las líneas del antiguo y complejo tejido que fue realizado por los descubrimientos portugueses. Es durante ese viaje que parece tener una de sus revelaciones, es decir, percibir que la formación de la sociedad brasileña está inserida en una matriz lusitana.

En un discurso en la Asamblea Nacional Constituyente, en 1946, también publicado en *Quase política*, Freyre defiende una condición especial para los portugueses en Brasil. Uno de los motivos presentados para esa condición especial de los ciudadanos portugueses, que debería garantizarse por la propia constitución es muy revelador de la percepción de una continuidad entre Brasil y Portugal, pues favorecer la presencia y la entrada de los portugueses en Brasil, sería una garantía para que el *ethos* brasileño no se disolviera con una creciente llegada de inmigrantes de otros orígenes; mantener la “portugalidad” en Brasil sería mantener la “brasileñidad”.

O Brasil deve preparar-se para receber, em número considerável, nos próximos anos, imigrantes de várias procedências, sem que o lastro da cultura tradicional e comum que é a de origem predominantemente lusitana, sofra depressão excessiva ou perigosa. Ao contrário: no interesse da nacionalização e da cultura brasileira, é que tudo deve ser feito para que esse lastro se avigore, através da maior aproximação do nosso povo com o português e do reconhecimento especial do português em nosso seio (Freyre, 1966:30).

El sentimiento de pertenecer a una matriz lusitana integrada en los trópicos está directamente puesto de manifiesto en varios títulos de sus libros, como: *O Mundo que o português criou*, *Um brasileiro em terras portuguesas*, *O luso e o trópico* etc., y en innumerables pasajes de la obra freyriana, lo que, por supuesto, sería imposible enumerar aquí, no obstante, entre todos, uno creo que es de vital importancia. Freyre, al mencionar la conmemoración de la fundación del reino de Portugal en la Edad Media, considera ese acontecimiento histórico tanto como perteneciente a los portugueses como a los brasileños y no solo: varios otros símbolos de la identidad portuguesa formarían parte también del patrimonio brasileño. Así nos lo argumenta:

Porque se um deles é para nós, do Brasil acontecimento pré-natal, nem por isso deixa de ser nosso, como nossa é a língua portuguesa, como nosso é o Convento de Cristo, nosso Santo Antônio de Lisboa, nossa a Menina e Moça de Bernardim Ribeiro, nossa a Universidade de Coimbra, a Sé de Braga, a Torre de Belém, nosso o Condestável, Dom Dinis, o próprio Mondego, o próprio Tejo, o filhós ou a filhó, o arroz de leite com canela, o vinho do Porto: tudo passado comum de vida, de cultura, de sentimento, tanto para brasileiros como para portugueses da Europa, como da Índia, da África, das ilhas, de Macau (Freyre, 1942:12).

Subrayamos que muchos de esos símbolos mencionados por Freyre son anteriores a la llegada de los portugueses a América, lo que demuestra el carácter matricial y de continuidad entre Portugal y Brasil. Todo ese patrimonio material, inmaterial y hasta incluso natural nos remite no solo a la tierra madre portuguesa en sí misma, sino también a todos los rincones de presencia lusitana en África y Asia.

4. Esta cita indirectamente nos conduce al cuarto nivel, aquel que el propio Freyre ha denominado como “transnacional”<sup>1</sup>, es decir, el mundo hispánico, que congrega a todas las culturas de matriz ibérica. Al completar ochenta años y ser homenajeado con un congreso en la Universidad de Brasília, Freyre así se acordaba de sus años de estudiante en Columbia cuando delante de sus compañeros, reunidos en torno de grandes complejos transnacionales lingüístico-culturales, como el anglosajón, el eslavo, el alemán, entre otros, él, Freyre, se identificaba con el de la lengua española. Prestemos atención a la forma como describe y estructura su sentimiento de identificación hacia el mundo de lengua española, que se asemeja a la cita que acabamos de leer en la cual defiende el patrimonio común de matriz portuguesa. Veamos:

Lembre-se a propósito dessa ligação com a Espanha que, na cosmopolita Universidade de Colúmbia, ante o desprezo geral pela cultura e pela língua portuguesa, fora levado a valorizar como tão maternalmente suas como as portuguesas, a respeitada cultura e a, para os estadunidenses, quase carismática língua espanhola para ele, brasileiro quase só na imensa Colúmbia, desde então, abrangentemente, línguas e cultural hispânicas a formarem, para o estudante brasileiro assim em defensiva, um conjunto capaz de ser confrontado com o anglo-saxônico, com o francês, com o germânico, com o russo. Passou o brasileiro muito ligado a Colúmbia, seguido pelo como que cigano intelectual, em contatos os mais diversos com a Europa, a valorizar, em si mesmo, a capacidade de ler o espanhol de Cervantes, de Santa Teresa, de Gracián, de Unamundo, de Ganivet, como se lesse língua materna. Como se lesse Camões, Vieira, Eça de Queirós, Machado de Assis (Freyre, 1981:143).

---

1 Subrayamos que Freyre no denomina de forma fija el tercer y el cuarto nivel; adjetivos del tipo “transnacional” pueden ser empleados por el escritor tanto en referencia al mundo de matriz cultural portuguesa, como para el mundo ibérico, cuando en la realidad está refiriéndose a niveles distintos. Por razones didácticas, preferimos reservar la calificación de “transnacional” solo para el cuarto nivel, es decir, el conjunto macro que abarca todas las culturas de fondo hispánico o ibérico común.

A la enumeración de los clásicos escritores de lengua española le sigue la enumeración de los clásicos portugueses y termina su lista con el brasileño Machado de Assis. Esta secuencia de escritores está llena de significado, ya que nos transmite la idea de una conversión del mundo de expresión hispanohablante a un mundo de expresión lusófona sin interrupciones. Llegaría a decir que el sentimiento que nos transmite Freyre es de una encadenamiento lógico y natural. El más íntimo ánimo hispánico o ibérico parece aquí trascender con toda su pujanza las fronteras oficiales. A través de la literatura, Freyre no se detiene en las divisiones de los estados nacionales, tampoco entre las fronteras de una lusofonía y de una hispanofonía; su atención se vuelve para el constitutivo común de un macro complejo cultural.

## 2. CONCLUSIÓN

Hemos intentado presentar un bosquejo de los cuatro niveles complementarios que, a mi modo de ver, están presente en la obra freyriana. Sin embargo, creo que no debemos detenernos solo en ese cuadro teórico. Como Freyre nos ha enseñado: “O saber deve ser como um rio, cujas águas doces, grossas, copiosas, transbordem do indivíduo, e se espraíem, estacando a sede de outros. Sem um fim social, o saber será a maior das futilidades” (Freyre, 1941:46).

Pienso entonces que tal vez Freyre nos ofrece una invitación muy actual, en un mundo de identidades múltiples y, al mismo tiempo, de grandes bloques sobre todo económicos. Una invitación a pensar que las diferencias más particulares no imposibilitan un sentido transnacional de cultura. Como perspicaz científico social, atento a los indicios, Freyre había percibido lo particular, pero las particularidades no lo han impedido de ver las grandes semejanzas, el ánimo vital, de las culturas que tienen sus orígenes en el crisol histórico de la Península Ibérica.

Osaría decir que reflexionar sobre el mundo hispánico en el pensamiento de Freyre es también reflexionar sobre el fortalecimiento de políticas culturales comunes entre los pueblos iberoamericanos; es unión en las semejanzas, delante de otros grandes bloques, sobre todo delante de la amenaza la homogenización masificadora de la lengua y cultura anglosajonas.<sup>2</sup>

---

2 Sobre la propuesta de fortalecimiento de una Iberofonia, recordemos las lúcidas palabras de Frigidiano Álvaro Durantez Prados, que a nuestro modo de ver comparten el mismo aspecto

Es lo que hace muchos años, el joven Freyre ya había percibido en sus tiempos de estudiante en la Universidad de Columbia: era ser, conjuntamente, pernambucano, brasileño, lusitano e hispánico. En síntesis, son identidades complementarias que se equilibran. Comprender cómo esas identidades complementarias se estructuran nos hace comprender también la aparente paradoja del panel de azulejos, que he mencionado al principio de mi ponencia, o sea, es posible ser regional, redescubridor de Brasil y, al mismo tiempo, lusitano, donde quiera que Freyre estuviera estaría Portugal, y añadiría, un Portugal en su dimensión hispánica o ibérica.

---

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARAÚJO, Ricardo Benzaquen de. *Guerra e paz – Casa-Grande & senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.
- DURANTEZ PRADOS, Frigidiano Álvaro. *Iberofonía y paniberismo - Definición y articulación del Mundo Ibérico*. Málaga: Última Línea, 2018. Disponible en <https://eltrapezio.eu/wp-content/uploads/2020/01/Iberofonia-y-Paniberismo-Dur%C3%A1ntez-2018-libro-en-pdf.pdf> [Consultado 10 abr. 2020]
- FREYRE, Gilberto. *Região e tradição*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1941.
- \_\_\_\_\_. *Uma cultura ameaçada: a luso-brasileira*. Rio de Janeiro: Edição da Casa do Estudante, 1942.
- \_\_\_\_\_. *Aventura e rotina*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1953.
- \_\_\_\_\_. *Quase política*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1966. 2ª ed.
- \_\_\_\_\_. *Brasis, Brasil e Brasília*. Rio de Janeiro: Record, 1968.
- \_\_\_\_\_. “Menos especialista que generalista”. In: *Gilberto Freyre na UnB*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1981.
- \_\_\_\_\_. *Casa-Grande & Senzala*. 36ª ed. Rio de Janeiro: Record, 1999.

---

del pensamiento freyrano aquí analizado: “La plena articulación de este espacio daría mayor visibilidad e influencia a nivel internacional al conjunto de los países iberófonos, promovería la cooperación horizontal y triangular entre países de América, Europa, África y Asia, y contribuiría a equilibrar en términos geoculturales la preponderancia o hegemonía actuales del idioma inglés y de las cosmovisiones anglosajonas en beneficio de la mayor diversidad cultural y lingüística de toda la Comunidad Internacional.” (Durantez Prados, 2018:36)

\_\_\_\_\_. *Nordeste*. 7ª ed. São Paulo: Global, 2010.

GINZBURG, Carlo. “Indicios Raíces de un paradigma de inferencias indiciales” in *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia*. Barcelona: Gedisa, 2008.

NERY DA FONSECA, Edson. *Gilberto Freyre de A a Z: Referências essenciais à sua vida e obra*. Rio de Janeiro: Zé Mario Editor, 2002.

VILLON, Victor. *O mundo português que Gilberto Freyre criou – seguido de Diálogos com Edson Nery da Fonseca*. Rio de Janeiro: Vermelho Marinho, 2010.

## Gilberto Freyre: Miembro de honor y activista del Instituto de Cultura Hispánica (1955-1987)

Pablo González Velasco\*

**Resumen:** Este artículo, que es parte de la investigación de la tesis “Gilberto Freyre y España: la constante iberista en su vida y obra”, expone un aspecto desconocido de la biografía de Gilberto Freyre: su activismo durante más de tres décadas en un hispanismo (o iberismo) geopolítico a través del Instituto de Cultura Hispánica. Freyre quería que los países de lengua portuguesa y española fueran aliados. El Maestro de Apipucos tuvo una evolución en su iberismo, desde su temprana hispanofilia en Columbia y su conciencia panibérica en Oxford, hasta su consolidación iberista en los años cincuenta con la hispanotropología, pasando por ambigüedades en los años treinta y cuarenta, sin perder el interés en España y la Península Ibérica como un todo. Este artículo demuestra la relación con las instituciones españolas a través de la correspondencia que existe en la Fundación Gilberto Freyre (Recife) y el Archivo General de la Administración de Alcalá de Henares (Madrid).

**Palabras-clave:** Gilberto Freyre, hispanotropismo, Instituto de Cultura Hispánica, iberismo, hispanidad, España.

---

\* Pablo González Velasco es doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Salamanca (Tesis: *Gilberto Freyre y España: la constante iberista en su vida y obra*), coordinador general de la primera plataforma mediática ibérica El Trapezio, así como especialista en iberismo y en relaciones luso-españolas e hispanobrasileñas. Esta ponencia es resultado de una investigación en la Fundación Gilberto Freyre y el Archivo General de la Administración de Alcalá de Henares.  
E-mail: p.gonzalez@usal.es

La primera relación documentada de Gilberto Freyre con la diplomacia española fue una carta enviada por el cónsul español de São Paulo, Álvaro Seminario, en 1941. Una carta que fue leída por Freyre en público ante Julián Marías. En la carta el diplomático hacía de intermediario entre el maestro de Apipucos y Ortega y Gasset, que estaba interesado en la obra del pernambucano.

De Ortega y Gasset, Gilberto Freyre afirmará que murió “quase sem ter tido no Brasil quem lhe chorasse a morte”. Estando

ausentes dessas homenagens, nós é que nós diminuimos e nos degradamos. Nós é que renunciámos ao lugar, à responsabilidade, à missão que devemos ocupar e desempenhar nesse mundo – o hispânico – como nação duplamente hispânica (Freyre, 1958).

Gilberto se acordará, en presencia de Julián Marías en Recife, del interés que tuvo el filósofo español en la obra del brasileño:

É o que indica documento da época que aqui revelarei, que aqui transmitirei pela primeira vez a um público, depois de o ter encontrado em papeis guardados em gaveta de móvel velho. Carta de 25 de janeiro de 1940<sup>1</sup>, do então Cônsul Geral da Espanha em São Paulo, ao autor brasileiro de tal livro, no qual diz: “deseja Dom José Ortega y Gasset que um dos primeiros livros a serem publicados na grande Seleta Biblioteca Filosófica que vai pessoalmente dirigir para a Espasa-Calpe, seja o excelente da sua autoria, desejando para isso entablar correspondência com Vossa Excelência”. Correspondência que não foi entabulada com o grande Ortega por falta de brasileiro, por ele distinguido com tão significativo apelo, pelo fato de estar esse brasileiro, em tal estado de enlevo sentimental, que nele resultaria, num, para ele, novo estilo de vida. Quixote romântico, deixou de atender apelo tão honroso, para ele, de um grande de Espanha, como Ortega (Marías, 1981).

Gilberto Freyre fue miembro de honor del Instituto de Cultura Hispánica (ICH) de 1955 hasta 1987. Este instituto, que fue creado en 1945, cambió de nombre en 1977 por Instituto de Cooperación Iberoamericana (ICI). Freyre continuará perteneciendo al mismo, siendo nombrado miembro del Consejo Superior del ICI, en un momento de enorme cercanía al gobierno de UCD a través de su amigo Julián Marías. En 1988, un año después de la muerte de Freyre, el ICI se convirtió en la actual AECID (Agencia Española de Cooperación Internacional para el

---

1 Errata de Gilberto Freyre (GF). Fue en 1941.



Desarrollo), que conserva su misma sede en Moncloa (Madrid; España) y un legado bibliográfico en la Biblioteca Hispánica. En 1991 nace el Instituto Cervantes para promocionar la lengua, actividad que también realizaban los antiguos ICH e ICI.

La primera carta que el *Instituto de Cultura Hispánica* enviará a Freyre está datada el 30 de diciembre de 1952. El director Alfredo Sánchez Bella escribe una carta modelo para intelectuales iberoamericanos, en un intento de dar prestigio al Instituto y aumentar la calidad de los contenidos de sus publicaciones.

La carta siguiente es del 17 de enero de 1953, donde Antonio Tovar, rector da Universidad de Salamanca, y Alfredo Sánchez Bella, director del Instituto de Cultura Hispánica (ICH), invitaron a Freyre al VII Centenario de la Universidad de Salamanca. Gilberto no pudo acudir.

Freyre fue informado de las “primeras jornadas de literatura hispánica en junio de 1953 en la Universidad de Salamanca. Con motivo del VII Centenario de la Universidad de Salamanca, el Instituto de Cultura Hispánica y el rector de aquella universidad le invitan a unas segundas jornadas”<sup>2</sup> para 1954.

El consejero cultural, Ernesto Giménez Caballero<sup>3</sup>, de la embajada española en Brasil, e intelectual de la generación de 1927, escribe a Gilberto en febrero de 1954: “Al llegar a su casa grande, a este Brasil que Vd me ha explicado y hecho amar como nadie, quiero que mi primer homenaje sea para usted, a quien transmito mi suprema ilusión, la de abrazarle. Vengo del Paraguay, donde le tuve de compañero en su libro, incitándome a visitarle, a cada línea”<sup>4</sup>. En un artículo posterior, Giménez Caballero afirmaría que “esa España que luego tras un baño secular de morisma, llevaría a América la esclavatura negra, pero también su familiarización, tal como el portugués de Casa-Grande & senzala, esas páginas de mi amigo y gran Gilberto Freyre que debería ser lectura obligatoria de toda la Hispanidad” (Giménez Caballero, 1973).

El Instituto de Cultura Hispánica comienza a movilizarse, sin éxito, para traer Gilberto a España. En una carta del 29 de marzo de 1954, el ICH informa al maestro de Apipucos:

---

2 Carta del ICH a GF. 2/03/1954. Fundação Gilberto Freyre (FGF).

3 Posteriormente será embajador de Paraguay, país que se identifica. Visitará a Freyre en Apipucos.

4 Carta de la embajada española a GF. 2/2/1954. FGF.

La secretaria de las II Jornadas de Literatura Hispánica ofrece a Vd una bolsa de residencia en España por valor de 6000pts y el abono de sus gastos de estancia durante el curso de la asamblea. Se celebrará ésta en la milenaria ciudad de Santiago de Compostela desde el 16 al 23 de Julio del año en curso En agosto, universidad de Santander ofrece en calidad de huésped una bolsa para asistir a los cursos de la Universidad Internacional Menéndez Pelayo.

Gilberto Freyre dio una conferencia en la Semana Cervantes en mayo de 1955<sup>5</sup>, organizada por el Instituto Brasileiro de Cultura Hispânica (sección Pernambuco), donde afirma que en el año 1954 “o Brasil importou 1 milhão de dólares de livros espanhóis”. El embajador español Tomás Suñer escuchó la conferencia “O hispano e o tempo, o brasileiro e o hispano de Gilberto”. Meses después Freyre dará una conferencia similar en Bahía.

Todas estas actividades son reportadas al director del ICH, Alfredo Sánchez Bella. Este responde al embajador que “conocía” la “jerarquía intelectual” de Freyre, pero le sorprendió positivamente el “efecto extraordinario de las conferencias en Bahía”<sup>6</sup>. Más tarde, el embajador informa a Gilberto que: “El excmo señor director del Instituto de Cultura Hispánica de Madrid, me comunica, en escrito de 17 del corriente, que, con motivo del próximo 12 de octubre, Fiesta de la Hispanidad y Aniversario del Descubrimiento de América se ha concedido a VE la placa de Miembro de honor de aquel instituto. Le daré las insignias y diplomas”<sup>7</sup>.

El nombramiento de Freyre como miembro de honor del ICH se hizo coincidir con el 12 de octubre de 1955<sup>8</sup>. Freyre no consiguió ir a Rio de Janeiro<sup>9</sup> para recoger la insignia y el diploma, que finalmente fueron llevados a Apipucos. En el *Diario de Pernambuco*, el 2 de octubre de 1955,

---

5 *Diário de Pernambuco*. Noticia. 3/5/55.

6 Carta de Alfredo a Suñer. 7/09/1955. Archivo General de la Administración (Alcalá de Henares): 51/16532.

7 Carta de Suñer a GF. 27/09/1955. FGF.

8 Carta de ICH para GF 18/09/1956: “Se está confeccionando el fichero de miembros de honor y titulares de este instituto cuyo nombramiento le fue concedido a usted con fecha 12 de octubre de 1955. Para el mismo le ruego nos envíe este Instituto cuanto antes, de fotografías de tamaño carnet y debidamente cumplimentada, la ficha que le adjunto, donde aparezcan, todas las actividades que en las diferentes ha realizado”. FGF.

9 Carta de GF a la Embajada española. 13/11/1955. “Não irei ao Rio para receber a insignia e diploma de membro de honra do Instituto de Cultura Hispânica”. Prefería recibirla en mano. 51/16532.

se notició: “Escolhido Gilberto Freyre membro Honorário de Instituto de Madrid. 5ª vez que essa distinção é concedida. Suñer, embaixador, mandou telegrama. Instituto de Cultura Hispânica. Membro honorário<sup>10</sup>. Ortega y Gasset, Medina Echeverría e crítico literário Eugenio Monte, da academia espanhola, consideravam um gênio ibérico”.

Coincidió el nombramiento con una invitación<sup>11</sup> del ICH para realizar el discurso central del Día de la Hispanidad, el 12 de octubre de 1955, en Barcelona, con las máximas autoridades de España, también el dictador Francisco Franco. El embajador Tomás Suñer veía difícil que Freyre pudiese estar en Barcelona para el Día de la Hispanidad. También no quería levantar demasiadas expectativas sobre la oratoria del maestro de Apípicos:

Debo aclarar que Freyre no es precisamente gran orador al modo clásico (...) Sereno y reflexivo como un hombre dedicado a la investigación. (...) Es sin duda alguna el mejor sociólogo brasileño y uno de los primeros, sino el primero, de todo el continente. (...) Bien hecha elección para afirmar el tono iberoamericano de la conmemoración de octubre<sup>12</sup>.

Gilberto Freyre no aceptó la invitación por tener otros compromisos. Ante la diplomacia portuguesa podría ser un acto hostil porque el régimen de Salazar, y su tradicional nacionalismo portugués, nunca aceptó la idea de la hispanidad, pero no transluce aquí un rechazo por prudencia diplomática. Simplemente se le avisó con sólo un mes de anticipación. El 22 de noviembre de 1955 el embajador Tomás Suñer informa por carta al ministro de Exteriores español Alberto Martín-Artajo:

El director del Instituto de Cultura Hispánica Alfredo Sánchez Bella me propuso, por cierto 7 setiembre próximo pasado, invitar a Freyre a que pronunciase en Barcelona el discurso académico que tradicionalmente profiere un hispanoamericano en el solemne acto que el 12 de octubre preside el jefe del estado. Se excusó por tener otros compromisos, ofreciéndose a aceptar el convite, si le fuese renovado en alguna otra oportunidad

---

10 La red de prensa de la Falange Española (*Imperio, Diario de Zamora, Nueva España,...*) anuncia el 12/10/1955 que Gilberto Freyre fue nombrado “miembro de honor” del ICH “por sus servicios a la comunidad de pueblos hispánicos”. Hemeroteca Biblioteca Nacional española.

11 *Diario de Pernambuco*. Invitación a Freyre al discurso de la hispanidad. 14/09/1955. Se lo consultaron el 12/09/1955, un mes antes. 51/16532.

12 Carta de Suñer a Alfredo. 12/09/1955. 51/16532.

análoga. Que el próximo año sería conveniente que fuera Freyre el discurso académico del 12 de octubre<sup>13</sup>.

Un año después, en febrero de 1956, Freyre recibe una segunda invitación para el discurso de la hispanidad y el Congreso de Cooperación Intelectual del 20 de julio, con intención de que se quedara hasta el 12 de octubre en suelo español:

con objeto puede VE pronunciar discurso central conmemorativo día hispanidad corriente año. (...) Será la primera vez en que una voz brasileña de tan alta jerarquía como la suya, se ocupará en Madrid de aquel tema. Y estoy seguro que el homenaje a España, precisamente por venir de un brasileño ilustre, llegará más hondamente al corazón de los españoles y los hispanoamericanos<sup>14</sup>.

El 22 de abril de 1956 Gilberto Freyre envía una carta al embajador español, proponiendo tres temas para sus conferencias en dos posibles viajes a España: “1) O Hispano e sua ciência do homem, 2) O hispano e o anglo-saxão na colonização das Américas, 3) O hispano e sua ciência diante do trópico. Se fossem duas, será a primeira e terceira: O Hispano e o tempo. Deixaria para outubro a segunda, no caso de ser possível minha ida a Espanha em outubro”<sup>15</sup>.

Freyre irá a Espanha en julio de 1956. Freyre confirmó a la Embajada, el 30 de noviembre de 1955, que “repetiría conferencia que aquí proferi e continua inédita sobre a posição do Brasil no conjunto de cultura hispânica”<sup>16</sup>. Estas fechas<sup>17</sup> tenían que adecuarse con otros eventos en diferentes países europeos. En un telegrama de Freyre para el embajador, Tomás Suñer, explica que “muito desejaría demorar na Espanha até fim

---

13 El 22/11/1955 el embajador Suñer informa por carta al Ministro de Exteriores español Alberto Martín-Artajo. 51/16532. También le informa el 7/05/1956 sobre unas declaraciones de Freyre, que posteriormente desmintió en favor de un dictador. 51/16532.

14 Carta de ICH a GF, donde se incluye un telegrama de invitación. 20/2/1956. FGF.

15 Carta de GF al embajador de español (18/04/1956). Archivo General de la Administración. 51/16532.

16 Carta de GF a Suñer. 30/11/1955. 51/16532.

17 Carta de Suñer a GF. 19/05/1956. “Ruego que confirme si sería primera quincena de junio o julio estancia España”.

outubro creio porém somente poderei estar lá de começo a fim de julho. Espero Carta. Talvez possa voltar de Brasil a Espanha Outubro”<sup>18</sup>.

Tomás Suñer pregunta al director del Instituto de Cultura Hispánica si pagarían otro billete para octubre. Sostenía que iba a ser mucho gasto para el Instituto: “Mi impresión es que no debe insistirse en esta invitación al 12 de octubre mas el asunto está ahora planteado en términos muy onerosos para el Instituto”<sup>19</sup>.

El ICH quería que Freyre diese el discurso del 12 de octubre de 1956, dado que no había conseguido hacerlo en 1955<sup>20</sup>. El plan era que se quedara de julio hasta octubre en España. Pero Freyre no podía quedarse tanto tiempo. Cabía la posibilidad de pagar otra vez unos nuevos billetes para que Freyre volviese a España<sup>21</sup>. El embajador<sup>22</sup> recibirá respuesta por telegrama del Ministerio de Asuntos Exteriores de Madrid el 21 de septiembre de 1956: “Manifiesta su 219 no puede mantener invitación para Freyre pronunciar discurso 12 de octubre por falta fondos sufragar gastos viaje”<sup>23</sup>. Asunto cerrado. No habría un segundo viaje de Freyre en 1956.

El 10 de julio de 1956, en la inauguración de los cursos de verano de El Escorial, ciudad donde Felipe II de España (I de Portugal) gobernó el mundo ibérico, símbolo del renacimiento hispánico, Freyre habló sobre *Algunos aspectos de la colonización europea de los trópicos: el método ibérico y otros*. Sin embargo, la presentación explícita de la hispanotropología tuvo lugar unos meses después en una conferencia titulada *Em torno do esforço franciscano no Brasil*, en el claustro del convento

---

18 Telegrama de GF a Suñer. 27/2/56. 51/16532.

19 Despacho 292. 9/04/1956. 51/16532. El embajador insiste. 3/05/1956. 51/16532. Suñer al director del ICH: “Sólo queda un punto que sería muy útil conocer con toda precisión, pues el señor Freyre querrá saber lo que piensa ese Instituto al respecto: se trata del viaje del 12 de octubre. Esta representación desearía conocer la opinión de este instituto sobre el particular vistas las consideraciones hechas en un oficio número 292 de 9 de abril”. FGF.

20 Carta de Suñer a GF. 16/11/1955. Invitación para sesión solemne del 12 de octubre. “Recibí con hondo sufrimiento su respuesta negativa. Paliada solamente por su gentil ofrecimiento de hacerlo en otra oportunidad”. FGF.

21 Carta de Alfredo a Suñer. 19/01/1956. 12 de octubre: propuesta del discurso central hispanidad. 51/16532. Carta de 20/02/1956. Suñer informa a GF. 51/16532. 16/02/1956. Telegrama discurso hispanidad. 51/16532.

22 Carta de la Embajada donde pregunta a Exteriores si mantenemos la invitación a GF para el discurso. 19/09/56. 51/16532.

23 Telegrama de entrada. 21/09/1956. De exteriores Madrid. N99. ICH. 51/16532.

franciscano de Santo Antonio de Recife en la noche del 26 de octubre de 1956, por ocasión de las conmemoraciones de los 350 años de la fundación del convento, inaugurado en 1606, durante el periodo *filipino*.

El viaje a España de 1956 influyó en el lanzamiento y la generosa difusión del concepto de lo hispanotropical, como ampliación de lo lusotropical, en diferentes publicaciones y conferencias, que aparecerán reunidas en el libro *A propósito de frades*, publicado por la Universidad de Bahía en 1959 con subtítulo: *Sugestões em torno da influência de religiosos de São Francisco e de outras ordens sobre o desenvolvimento de modernas civilizações cristãs, especialmente das hispânicas nos trópicos*.

Uno de sus discípulos más cercanos, y colaborador del ICH, Marco Aurélio de Alcântara, presentó en España *Las bases de una Hispanotropología: el concepto de tiempo en el arte y la vida hispánicas*, en diciembre de 1958, en la cátedra de Filosofía social de la Universidad de Madrid.

La visita a España de 1956, por invitación del Instituto de Cultura Hispánica, supuso un relanzamiento del viejo interés antropológico de Freyre, por España, que venía de los años veinte y treinta. Este acercamiento se produce después de un período de distanciamiento –años treinta e inicio de los cuarenta– del concepto de “hispanidad”, instrumentalizado por la política falangista de la postguerra civil, como puede comprobarse en los libros *Interpretación de Brasil*<sup>24</sup> y *Na Bahia em 1943*<sup>25</sup>. Los conservadores católicos, ahora en el poder dentro del régimen franquista y, en particular, en el Instituto de Cultura Hispánica, se entusiasman con el hispanismo brasileño de Gilberto Freyre. Entusiasmo que será recíproco.

En las memorias del año 1957 del ICH, Freyre aparece como colaborador destacado. La primera publicación de Freyre en España será un artículo titulado “Notas sobre la cultura hispánica”, en *Cuadernos Hispanoamericanos*, donde expresa su apoyo: al Instituto de Cultura

---

24 Freyre: “la unidad hispánica, que quería ser un instrumento de dominación por parte de España sobre sus antiguas colonias de América”. Gilberto Freyre, *Interpretación del Brasil*, (México: Fondo de Cultura Económica, 1945), 78.

25 Gilberto escribe sobre cómo Brasil recibe diversas influencias, entre ellas la del “fascismo sob farces sedutores, inclusive o da *hispanidade*”. Gilberto Freyre, *Na Bahia em 1943*, (Rio de Janeiro: Companhia brasileira de artes gráficas, 1944), 90.

Hispanica (ICH) y a una comunidad de Estados panibéricos, así como pone en valor a la cultura compartida. Gilberto afirmará:

No existe todavía un intercambio cultural suficiente entre los pueblos hispánicos. En este sentido casi puede afirmarse que el Instituto de Cultura Hispánica está trabajando desde Madrid, completamente solo. Lo ideal sería que, en los demás países hispánicos, surgieran órganos con propósitos y funciones similares a las del español y puestos, como éste, bajo la dirección de personas realmente capaces de enfrentarse con los problemas culturales, pues se da el hecho lamentable de que, en algunos países, las actividades de intercambio cultural se encuentran demasiado expuestas al intrusismo de perniciosos aventureros y oportunistas (Freyre, 1957).

En 1958 el ICH ofrecerá a Freyre representar a los ICH brasileños en una asamblea interna e internacional en Bogotá del 6 al 12 de octubre<sup>26</sup>. En 1961, Freyre escribirá *Uma área de civilização em desenvolvimento: a hispano-tropical*, el texto de hispanotropología más académico, entre los que publicó, por la cantidad de citas a relevantes profesores para justificar su línea de investigación sobre el área cultural hispánica, que iba de la mano de la geopolítica panibérica. Esta conferencia se presentó en el congreso *El Occidente en esta hora de Iberoamérica (X Reunión internacional del Centro de Documentación e Información)*, que tuvo lugar en Madrid entre los días 7 y 9 de julio. Freyre no consiguió acudir, pero la conferencia fue publicada y tuvo muy buena acogida. La conferencia tiene elementos comunes con la intervención en la Facultad de Derecho de la Universidad de Minas Gerais (julio de 1959), que fue publicada como *Uma Política transnacional de Cultura para o Brasil de hoje*. Asimismo, contiene fragmentos del prólogo de *Morão, Rosa e Pimenta* (1957), texto incluido también en *A propósito de Frades*, en la conferencia titulada *Frades e médicos na colonização hispânica nos trópicos* (1957), y republicado como opúsculo con el subtítulo: *Sugestões em torno de uma possível hispanotropologia*. Posteriormente, Gilberto aprovechará y publicará parte de la conferencia tanto en un artículo en la revista *Cruzeiro* del 1 de julio 1961, *Brasil: líder da civilização tropical*, como en la segunda edición mexicana (1964) del ensayo *Interpretación de Brasil*, de Gilberto Freyre, reproduciéndolo en español.

---

26 Carta del ICH a GF. 18/09/1958. FGF.

Gilberto Freyre tuvo un importante protagonismo durante las fiestas de la hispanidad de 1965 en Salvador de Bahía. Inauguró la plaza de los Reyes Católicos, que hoy dejó de ser plaza sin perder el nombre. Y también dio tres conferencias, organizadas por el Instituto de Cultura Hispánica (concretamente por el profesor Antero Simón González). Según el reportaje de Pascual Nuñez Arca y San Román:

Invitado especialmente por la Universidad de Bahía, este eminente sociólogo pronunció tres eruditas conferencias en el Instituto de Cultura Hispánica, conmemorativas de la hispanidad, cuyos temas son de trascendental importancia sociológica y cultural: 1) *Brasil y su origen ibérico, su situación tropical y su política externa*; 2) *Los modernos estudios sociales, aporte hispano-americano a esos estudios*<sup>27</sup> y 3) *Antropología, Ecología, Brasil y sus problemas de convivencia*, ésta pronunciada en la Facultad de Filosofía.

Destacó la contribución hispana en los estudios sociales contemporáneos, afirmando que Brasil constituye el ejemplo más expansivo de integración de culturas y de razas, aparentemente irreconciliables, realizando el prodigio de conciliar armoniosamente culturas fundamentalmente antagónicas, considerándose un escritor pan-ibérico y no solamente brasileño, porque Brasil también es ibérico. Los pensadores hispanos fueron analizados por Gilberto Freyre, resultando la fecundidad de las raíces hispanas en la formación de la civilización brasileña. Las disertaciones del eminente sociólogo merecen más extenso espacio, por su elevada significación cultural, registrando su importancia extensamente la prensa de Salvador, y además confiamos en que el Instituto de Cultura Hispánica de la Universidad de Bahía las publicará para más útil divulgación entre los pueblos de la hispanidad (Nuñez Arca, 1965).

Como resultado de tres conferencias, fue publicado, un año después por la Universidad de Bahía, el ensayo de 27 páginas con el título *Brasil, nação hispânica*. Este texto será actualizado una década después, en español, en la *Revista de Cultura Brasileña* con el título: “Nuevas consideraciones de Brasil como nación hispanotropical” (junio, 1977, n°44<sup>28</sup>). “Brasil, nação hispânica” era el mismo título de un proyecto de artículo

---

27 Esta conferencia sería incluida en Gilberto Freyre, *O brasileiro entre os outros hispanos* (Rio de Janeiro: José Olympio, 1975), 116. También fue expuesta oralmente en la visita a Madrid de 1976.

28 Republicada en un número especial de la *Revista de Cultura Brasileña* en junio de 1997.



que Freyre encargó a António Sardinha, poco antes de que este muriese, para el *Livro do Nordeste*. Gilberto contará en el prólogo que fue saludado por Hélio Simões, el rector Adriano Pondé, el gobernador del Estado, Lomanto Júnior y Odorico Tavares, entre otros, en la ciudad de Salvador, “uma das cidades máximas do mundo hispânico”:

Na bela manhã de 12 de outubro de 1965, pela vontade lúcida da sua Câmara e do seu Prefeito, Nelson Oliveira, tenha consagrada uma das suas praças à memória dos Reis Católicos; e que espanhóis ali residentes e baianos nunca esquecidos de baianidade implica em brasileirade em hispanidade tenham, juntos, comemorado o mesmo 12 de Outubro como um dia eminentemente hispânico: brasileiro, hispano-americano, hispano-tropical, espanhol, português.

El 21 de mayo de 1968 Gilberto Freyre dará una conferencia, basada en un artículo publicado en español “A propósito de lo hispano y su cultura” (Buenos Aires; 1965), en el Instituto de Cultura Brasil-Argentina en Rio de Janeiro bajo la presidencia del profesor-embajador Mario Amadeo.

*En torno a un sentido hispánico de la ciencia del hombre*, será el título de la ponencia que dará Gilberto el 20 de febrero de 1969 en la Facultad de Derecho de la Universidad de Salamanca (España), viaje que contó con el apoyo del ICH y del alcalde Alberto Navarro.

En julio de 1971, Freyre publicará esas mismas tesis de la citada conferencia en Rio de Janeiro en el artículo *A propósito de cultura hispánica como cultura transnacional proyectada sobre o futuro* en la *Revista Brasileira de Cultura* (Nº.9, Rio de Janeiro, Conselho Federal), así como en el libro *O brasileiro entre os outros hispanos* (1975), que también incluye la ponencia de Salamanca. Gilberto afirmará:

A cultura hispânica – cultura no seu sentido sociológico, hispânica no sentido de ibérica, convindo que, dos espanhóis alguns deixem de pretender monopolizar o adjetivo *hispânico* e dos portugueses e brasileiros, outros tantos deixem de temer nele o espantallo de um suposto imperialismo: o da *hispanidade*, como significando exclusiva espanholidade – está à base das novas estruturas nacionais – a argentina e a brasileira, a peruana e a colombiana, a mexicana e a cubana para só falar nessas – como um elo transnacional, vivo e germinal na sua capacidade de aproximar nações, quase-nações, populações neo-hispânicas, no essencial tanto das suas formas modernas de vivência e de convivências como de num possível futuro cultural comum a essas nações, quase-nações e populações (Freyre, 1971).

Poco después de publicar *O brasileiro entre os outros hispanos*, Gilberto Freyre visitó Madrid en 1976, ofreciendo una rueda de prensa (Freyre, 1976) y una conferencia. Ambos audios están en la Biblioteca Hispánica de la AECID. Invitado por el Instituto de Cultura Hispánica y su director Alfonso de Borbón<sup>29</sup>, Freyre (1976b) habló sobre los *Modernos estudios sociales en Brasil, algunas anticipaciones*. En esa conferencia insistirá sobre el carácter doblemente hispánico de Brasil, la importancia de su culinaria y del tiempo hispánico. Explicará al *brasileño* como un hombre ecológico y socialmente situado, y cómo hubo un tiempo donde no había esperanza para los mestizos.

El Instituto de Cultura Hispánica publicó el libro de Gilberto Seleta para Jovens en versión española, con algunas ampliaciones, bajo el nombre de *Antología* (1977). En su prólogo se presentó como un “ensayista doblemente hispánico” o “neohispano, cuya perspectiva de los temas que aborda es fundamentalmente hispánica: universalista y, al mismo tiempo, nacional y multinacionalmente hispánica. A veces, regional”.

Freyre identifica a Brasil como el “principal continuador de lo que es esencial, y al mismo tiempo, existencial en España”. Una España paradójicamente “una y múltiple”. “El sanchismo final de Don Quijote y el qui jotismo, a cierta altura, de Sancho, que lo digan”. Freyre insiste, en su texto firmado en Recife en 1976, en su reconocimiento y valorización de las influencias hispánicas en Brasil:

Como brasileño, pertenezco a una nación que, juntamente con otras, forma hoy el vasto conjunto hispánico y, en gran parte, es hispanotropical. Una nación que es doblemente hispánica en su formación. Brasil, colonizada principalmente por Portugal, fue colonizada también, durante casi un siglo, por una España que mucho le favoreció y de la que tanto

---

29 Existe, en Apipucos, una carta y una tarjeta con el escudo de Alfonso de Borbón, un viejo pretendiente al trono francés y español que tuvo un final de trágico de vida. Se conocieron porque Alfonso era director del ICH. La carta está escrita en portugués. “Meu querido amigo: recebi um exemplar do seu livro *O brasileiro entre outros hispanos*, que teve a bondade de remeter-me com cordial dedicatória. Reservo-o para lê-lo com especial atenção num próximo fim de semana. Sempre me impressionaram ao ler, *Os Lusíadas*, de Camões, aqueles versos sobre a chegada de Albuquerque a Índia *gentes fortíssimas das Espanhas*. O desenvolvimento nas páginas do seu livro desde Hispania plural na península e múltipla na sua expansão mundial, todo o conteúdo do livro, desejo que me sirva de guia ideológico sobre o modo de ser do homem hispânico”. En el archivo del ICH se conserva una de las invitaciones que fueron enviadas al público.

asimiló en ese periodo importante de su formación nacional. Asimiló valores hispánicos no portugueses: valores jurídicos, valores literarios, valores folclóricos. Españolizó un poco su propia lengua portuguesa –que la separa un tanto de América española–, sin que ello impida que un brasileño culto pueda leer El Quijote o a Santa Teresa casi como si leyese a estos grandes de España en su propia lengua (Freyre, 1977).

En 1980 visitará Barcelona<sup>30</sup>, cuyas únicas evidencias del viaje son una mención en un artículo de un año después y unas fotografías<sup>31</sup>, una de ellas junto a la catedral de Barcelona y otras donde puede adivinarse, por las baldosas de las aceras, que Freyre está por las calles de Barcelona junto a amigos y turistas. Décadas antes de este viaje, Gilberto ya había manifestado su interés por conocer esta ciudad y había establecido contactos con editoriales para proyectos malogrados de publicación de libros.

El homenaje de la Universidad de Brasilia<sup>32</sup> a Gilberto Freyre, por el 80 aniversario del maestro de Apipucos, fue iniciativa de Edson Nery da Fonseca, cuya conferencia inaugural sería pronunciada por Julián Marías<sup>33</sup>. El Simposio Internacional se realizó entre los días 13 y 17 de octubre de 1980. La embajada española organizó<sup>34</sup> una cena en el Hotel Nacional, con todas las autoridades académicas y las principales

---

30 Gilberto Freyre, “Meus amigos brasileiros”. 8/11/1981. *Diário de Pernambuco*. Freyre: “Nos últimos anos, tenho ido à Europa cada verão ou cada outono, atendendo a convites europeus de caráter cultural. O ano passado foi da Catalunha”.

31 Fundação Gilberto Freyre.

32 Carta de Vallaure para Ministerio de Exteriores español, informando la invitación al Rector Jose Carlos de Almeida Azevedo. Simpósio internacional sobre Gilberto Freyre. 80 aniversario. Auditorio Dois Candangos. 30/09/1980. Archivo General de la Administración (Alcalá de Henares): 66/5132.

33 Hubo que acordar con Marías la fecha para que él estuviera. Edson Nery mostró al embajador la perplejidad de la dificultad de traer a Marías a Brasilia a pesar de saber que Marías estaba en Bahía. En una de las listas de invitaciones de la Embajada informaba que Edson Nery no podía ir por causa de un infarto. 66/5132. 25/07/1980. De hecho, en la noticia del *Correio Braziliense*, escrita por M.Mendes, no aparece Edson Nery entre los participantes. 17/11/1980.

No era la primera vez que Marías iba a Brasilia: “En 1972 todavía asistí a uno, Interamericano de Filosofía, en Brasilia”. “Brasilia era otra cosa. Siempre me ha parecido una ciudad planificada, abstracta, tan distinta de Río, de Sao Paulo, no digamos de Bahía, Recife, Olinda, rezumantes de vida y de espontaneidad. Una ciudad dividida en secciones –embajadas, Bancos, hoteles, edificios de gobierno–, con distancias enormes que impiden que sea vista como una ciudad más que en un automóvil veloz, que anula la magnitud; donde no hay dónde *estar*, lo que hace que una ciudad lo sea verdaderamente”. Julián Marías, *Una vida presente: Memorias* (Madrid: Páginas de Espuma. 2008), 579.

34 Archivo General de la Administración. Caja. 66/5132. 15/10/80. Carta del embajador Vallaure al Ministro de Exteriores.

políticas, incluyendo la Embajada de Portugal<sup>35</sup>, en doble homenaje a Freyre y Marías. Según el embajador español el auditorio estaba “totalmente lleno”, con la presencia del ministro de Educación y Cultura el profesor Portella<sup>36</sup>, antiguo alumno de Marías y antiguo becario del Instituto de Cultura Hispánica, lo que para el gobierno español era un éxito en su estrategia de aproximación política y cultural. Portella había sido recomendado por Gilberto Freyre, después de rechazar el Ministerio tras el golpe de 1964 (Freyre, 1980). Eduardo Portella afirmó que “Freyre é um dilatador do espaço hispânico”. El embajador Vallaure en el postre de la cena pronunció un discurso destacando “la personalidad de Gilberto Freyre, lo que es más importante, del contenido de su pensamiento y la difusión del paniberismo, o panhispanismo como el Profesor nordestino prefiere llamarle”<sup>37</sup>, invitando a todos a un brindis por la eminente figura del pensador hispanista. Contando lo sucedido, agrega: “Mis palabras fueron contestadas por los Profesores Gilberto Freyre, Julián Marías y el Senador Paulo Brossard, líder del PMDB –principal partido de la oposición – haciendo suyos estos deseos de hispanidad y paniberismo”<sup>38</sup>. El recuerdo de este evento quedó así reflejado en las memorias de Marías:

Gilberto Freyre cumplía ochenta años. La Universidad de Brasilia había organizado un gran homenaje, y quería contar conmigo. Mi admiración y amistad por Gilberto Freyre eran tan grandes, que no vacilé. Fueron unos días azacanados pero interesantes; mi conferencia, luego publicada, fue sobre “El tiempo y lo hispánico en Gilberto Freyre”. Tuve ocasión de

---

35 Carta del secretario de la embajada al Ministerio de Exteriores. La Embajada de Portugal también aceptó la invitación de la recepción de la embajada por el día de la Hispanidad. El consejero Nuno Lorena, de la embajada de Portugal, participó en la cena homenaje (Correio Braziliense; 17/11/1980). 66/5132. 26/9/80.

36 Embajada de España. Nota (secretario) al Ministerio de Asuntos Exteriores. Sin fecha. 66/5132. “Me pongo en contacto con Prof. Vamireh Chacon de la Universidad de Brasilia. Catedrático de Ciencias Políticas y Sociales y asesor para Asuntos Internacionales del Ministro de Educación y Cultura Sr Eduardo Portella, ministro que fue estudiante en Madrid becado por el entonces Instituto de Cultura Hispánica (1952-56), había asistido a cursos de Marías y lo recordaba con cariño y gran afecto”. Portella, con padre de ascendencia española, fue un gran conocedor de la literatura española y tuvo un libro censurado por Salazar: *África, colonos e cúmplices* (1961). Obtuvo varias condecoraciones españolas. Siendo ministro de Educación, amnistió a Darcy Ribeiro. En una entrevista en el programa de tv *Sede de Saber* (6/02/2006), Portella afirmó: “houve a atração por algumas figuras ibéricas radicais, enraizadas na velha Península”.

37 Esta preferencia “hispanista” viene del escritor portugués António Sardinha.

38 Carta de Vallaure al ministro sobre acto en Brasilia. 1/10/1980. 66/5132.

tratarlo con calma, así como a su mujer Magdalena. Les hice unas fotos bastante notables; Gilberto era de una simpatía solo comparable con su talento. Le gustaban los elogios, “como a un niño los dulces”, decía, y no tenía reparo en reconocerlo. Estaba feliz. Me regaló un precioso libro suyo, un diario de los quince a los treinta años, Tempo Morto e otros Tempos. Publiqué en Cuenta y Razón mi conferencia y una selección de este libro, de extraordinario encanto biográfico y literario (Marías, 2008).

Bajo iniciativa de Julián Marías<sup>39</sup>, con mucha ascendencia política, periodística y cultural en los tiempos de los gobiernos de la UCD en España, Gilberto Freyre fue nombrado miembro correspondiente brasileño de la Real Academia Española de la Lengua. Marías consideraba que “nada” era “tan merecido” e informaba el 5 de diciembre de 1980: “ayer por unanimidad, la Real Academia Española aprobó su elección”<sup>40</sup>. Unos meses después el filósofo español describía la “alegría y satisfacción”<sup>41</sup> al ver en el Anuario de la Real Academia el nombre de Gilberto Freyre. En la casa de Apipucos está el certificado del secretario de la Real Academia Española.

También en septiembre de 1981, después de ser substituido y reestructurado el Instituto de Cultura Hispánica por el Instituto de *Cooperación Iberoamericana* (ICI), coincidiendo con la transición de la dictadura a la democracia en España, Gilberto Freyre es nombrado miembro del Consejo Superior del ICI<sup>42</sup> y es invitado a participar de la presentación pública en Sevilla el 12 de octubre de 1981<sup>43</sup>. En este viaje fueron invitados también Roberto Marinho y José de Azeredo Perdigão.

Freyre llega primero a Madrid<sup>44</sup>, donde dicta una conferencia en la *Casa do Brasil*<sup>45</sup> para un público, de colegio mayor, es decir, estudiantes

---

39 Carta de Julián Marías a GF. 27/11/1980. FGF.

40 Carta de Julián Marías a GF. 5/12/1980. FGF.

41 Carta de Julián Marías a GF. 15/04/1981. FGF.

42 Carta de Javier Navarro Izquierdo a GF. Ministro consejero. 11/09/1981: “nombramiento del consejo superior del Instituto de cooperación iberoamericana”. Archivo General de la Administración (caja 66/5132) y Fundación Gilberto Freyre. En otra carta, Manuel de Prado y Colón de Carvajal del día 28/09/1981 afirma que el ICI fue reestructurado en octubre de 1979: “nunca pudimos imaginar un Consejo Superior, auténticamente representativo, sin su presencia en él”. “Una vez conocida su autorización, hemos solicitado para ser designado”.

43 21/09/1981. Telegrama de Brasilia. Programa del 12 de octubre. FGF

44 Noticia en *Diario de Pernambuco*. 30/09/1981. “Gilberto Freyre viajará no dia 5 para Madri”.

45 La *Casa do Brasil* fue inaugurada el 4 de junio de 1962.

brasileños y de otras nacionalidades, “atento e numeroso” (Freyre, 1981). Gilberto anunciará la visita a la capital andaluza en el *Diario de Pernambuco*:

Estarei breve em Sevilha, honrado por um convite que honra sobretudo o Brasil. Pois quem diz solidariedade ibérica, não pode esquecer o que, para essa solidariedade vem sendo a presença criativa do Brasil: o único País do mundo de dupla formação ibérica. Por algum tempo cuidado pela materna Espanha sem deixar de ser filialmente lusitano, mas, desde os seus começos, a antecipar-se em autocolonização. E essa autocolonização, em grande parte, ibero-tropical. Pois quem ignora ter o folclore da gente do Brasil dos primeiros séculos, se deixado colorir, no seu modo antecipado de ser pré-nação, por aqueles ditos saídos da boca dos humildes, dos anónimos, dos sanchos, de que Cervantes tanto encheu sua obra prima. Quem ignora a projeção do Direito espanhol sobre o Brasil pré-nacional e já brasileiro? Quem ignora que o quase santo brasileiro Anchieta foi a Espanha que o deu o Brasil? O Brasil foi, mais que qualquer outro, gente, expressão, daquela solidariedade ibérica dos dias em que Portugal e a Espanha estiveram sob uma só Coroa (Freyre, 1961b).

En el Palacio Alcázar de Sevilla, en la sala capitular de la antigua *Casa de Contratación* y bajo la presidencia de los Reyes de España, se constituyó el *Consejo Superior del Instituto de Cooperación Iberoamericana*<sup>46</sup>. El programa de actos no incluía un discurso de Freyre<sup>47</sup>. Solamente tenía voz en las reuniones de trabajo. Sólo los embajadores tenían ese derecho. Dado el contenido freyriano de la intervención del embajador de Brasil, esta puede ser interpretada como una intervención de Freyre leída por el embajador.

El 12 de octubre de 1981, día de la Hispanidad, Freyre coincidirá con Julián Marías en Sevilla. Marías le regaló a Gilberto su nuevo libro *Cinco años de España*, que está en Apipucos, con la dedicatoria del español: “A Gilberto Freyre, español honorario que honra a los españoles. Sevilla, 12/10/1981”. Un año antes, en Brasilia, Gilberto había autografiado su diario de juventud de la siguiente manera: “Para Julián Marías, toda la admiración, cada vez más completada por la amistad”, como nos pudo enseñar su nieto Daniel Marías durante el congreso de Salamanca de 2020.

---

46 Noticia ABC de Sevilla. 13/10/1981, p. 5.

47 Telegrama. 2/10/81. “García Añoveros, del Instituto de Cooperación, le recibe en el aeropuerto y van al hotel Palace. Discursos del Presidente del Consejo superior, presidente del ICI y ministro. Podrá intervenir en reunión de trabajo. Acto académico hablará el embajador de Brasil”. Archivo general de la Administración. 66/5132.

Freyre, en junio de 1982, considera que el “éxito de Juan Carlos como rey” está en que “actúa de modo sociológico en vez de estrictamente político o puramente jurídico de ser rey” (...). Él “aproxima no sólo a la nación sino a la transnación: aquella que se caracteriza por una cultura vigorosamente hispánica o ibérica de presencia cada día más expresiva en el mundo” (Freyre, 1982). En 1983, Freyre escribió un artículo sobre la visita de los Reyes de España a Brasil en los periódicos *ABC* y *Folha de S. Paulo*, en el que afirma: “Don Juan Carlos habla el portugués como si fuese el español. Creció en Estoril –durante el exilio de su padre– hablando portugués, pensando y sintiendo tanto en portugués como en lenguas nacionalmente españolas”. Freyre insiste en el carácter doblemente hispánico de Brasil, en la capacidad de los brasileños de leer en español, y la importancia de la “Hispano-tropicología, dentro de la cual se incluye una particular luso-tropicología” (Freyre, 1983).

La contribución antropológica, política y literaria de Gilberto Freyre fue reconocida por el gobierno español<sup>48</sup> con la *Orden Civil Alfonso X El Sabio*. El gobierno reconocía “los méritos contraídos en los campos de la educación, la ciencia, la cultura, la docencia y la investigación”. Así fue anunciado por el embajador Vallaure:

Tengo gran satisfacción y honra comunicar V.E que SM rey le ha concedido a propuesta del profesor Dr. Federico Mayor Zaragoza, ministro Educación y Ciencia España, a quien recomendé este asunto con mayor interés, [la] gran cruz Alfonso X el Sabio. Oportunamente nos pondremos de acuerdo para la entrega diploma e imposición insignia. Me complazco en felicitarle vivamente, mi querido profesor y amigo, por reconocimiento tan merecido que recibe un eminente pensador brasileño y gran hispanista. Haga extensiva enhorabuena a Magdalena con abrazos muy cordiales para ambos<sup>49</sup>.

El 13 de octubre de 1982 el embajador español<sup>50</sup> entregó las insignias personalmente en la Embajada de Brasilia y posteriormente envió

---

48 Real Decreto 1113/1982, de 24 de mayo. Boletín Oficial del Estado. 12739. En esa época Julián Marías mantenía amistad con el presidente del gobierno español. En sus Memorias afirma: “Cuando Suárez era Presidente, estuve algunas veces, como he contado, en el Palacio de la Moncloa”. Julián Marías, *Una vida presente: Memorias* (Madrid: Páginas de Espuma. 2008), 818.

49 Carta de Vallaure a GF. 09/06/1982. FGF.

50 Carta de Vallaure a GF. 22/10/1982. FGF.

los discursos de Figueiredo<sup>51</sup> y del embajador Vallauré. Freyre recibirá en 1983 una carta de Vallauré con el sello del Ministerio de Asuntos Exteriores español (bajo el mandato del gobierno socialista de Felipe González), felicitándole los 80 años de *Casa-Grande & senzala*: “¡Realmente es una obra sin parangón! La hemos leído con deleite y la seguimos disfrutando”<sup>52</sup>. Meses después Vallauré traslada a Gilberto su felicidad porque “el presidente de Venezuela y la Agencia EFE estén impulsando el quehacer diario e incansable del gran hispanista brasileño que Vd es”<sup>53</sup>.

Con 84 años, Freyre participará en un seminario sobre Alfonso X el Sabio el 8 de mayo de 1984, dando una conferencia *Alfonso X el sabio, puente de Culturas*<sup>54</sup> en el salón noble de la Antigua Rectoría de la Universidad Federal de Río de Janeiro<sup>55</sup>. Recordemos que Alfonso X el Sabio (1221-1284) fue un rey de Castilla y León comprometido con la cultura galaicoportuguesa (*Cántigas de Santa María*), con los derechos humanos (*Siete Partidas*) y con la comunicación entre civilizaciones (*Escuela de traductores de Toledo; Concepto cultural alfonsí*). El 22 de junio de 1984 aparecerá en El País la información de que Gilberto Freyre estaba entre los candidatos posibles para el premio Príncipe de Asturias en Ciencias Sociales, que finalmente no ganó.

En octubre de 1984 es designado miembro del Instituto Brasileiro de Cultura Hispánica (IBCH). En aquella época hubo mucha rivalidad de los Institutos de Cultura Hispánica de cada ciudad (independizados de la matriz madrileña) con las embajadas, y Río de Janeiro no era una excepción<sup>56</sup>. El IBCH tenía como presidente a Octacilio Braga y como secretario general a César Meirelles. Su sede estaba en la *Rua das Marrecas, 31*, un inmueble cedido por el Gobierno de Guanabara en 1965<sup>57</sup>. El IBCH continuó funcionando como centro de enseñanza de español después

---

51 Carta de Vallauré a GF. 5/11/1982. Anteriormente había enviado una fotocopia con la historia de la *orden civil de Alfonso X el Sabio*. Archivo General de la Administración. Caja 66/5132. 14/10/1982.

52 Carta del Ministerio de Asuntos Exteriores para GF. 7/10/83. FGF.

53 Carta de Vallauré a GF. 28/12/1983. FGF.

54 Carta del ministro cónsul general José Francisco de Castro a GF. 22/03/1984. FGF.

55 Carta del ministro cónsul general José Francisco de Castro a GF. 19/03/1984. FGF.

56 Carta del IBCH a GF. 24/10/1984. FGF.

57 Carta del IBCH a GF. 20/03/1984. FGF.



del fin del ICH de Madrid, vinculado al Estado de Rio de Janeiro. Terminó sus actividades hace pocos años.

Posteriormente el ministro cónsul general José Francisco de Castro, ya en la semana santa de 1984, pidió permiso a Freyre para visitarle en Apipucos y conseguir una dedicatoria del libro *Casa-Grande & senzala*. En 1985 informaría a Gilberto: “Le vi en la restauración del Paço de la ciudad. No le pude saludar por estar rodeado de admiradores”<sup>58</sup>.

Como podemos observar, a modo de conclusión, Gilberto Freyre y las autoridades españolas mantuvieron viva esa interlocución estratégica mientras que la salud del maestro se lo permitió. Con 85 años, Freyre escribirá una reseña, para el *Diario de Pernambuco* y el *ABC*, del libro de Julián Marías *España inteligible: Razón histórica de las Españas*, donde el pernambucano hace un uso repetido del prefijo *trans*: *transibérico*, *transhipânico*, *transnacional*, *transeuropeu*, *transhispano*. Por tanto, el interés intelectual de Freyre por España y la Península Ibérica fue una constante en toda su vida y obra. En dicha reseña, Gilberto afirmará:

Numa de suas melhores páginas, Julián Marías lembra da introdução do latim entre hispanos – os quais, como que já se viam uns aos outros – que foi esse latim que colocou os hispanos no mundo. Que lhes deu força de civilização. E que permitiu que o cristianismo vencesse o islamismo invasor. Mas sem deixar de ter sido importante a invasão moura da Espanha. Não houve, porém – salienta Marías – uma “Espanha perdida”. Formas de vida já nacionais não foram destruídas nem substituídas em suas essências ao receberem impactos desses invasores. A condição além de cristã, europeia, não foi atingida em pontos decisivos. Era parte do que o escritor desdobrado em historiador considera o que já constituía o carácter projetivo da Espanha (Freyre, 1985).

---

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- FREYRE, Gilberto. “Notas sobre la cultura hispánica”. *Cuadernos Hispanoamericanos* N° 85, Madrid, enero, 89. 1957.
- \_\_\_\_\_. “A propósito de Ortega y Gasset”. *Revista Cruzeiro*. Pessoas, coisas e animais. Obituário. 1958.

---

58 Carta de José Francisco de Castro a GF. 18/03/1985. FGF.

- \_\_\_\_\_. “A propósito de cultura hispánica como cultura transnacional projetada sobre o futuro”. *Revista Brasileira de Cultura*. Nº 9, Rio de Janeiro: Conselho Federal. 1971.
- \_\_\_\_\_. Audio “Rueda de Prensa”. Madrid: AECID. 23/09/1976: <http://bibliotecadigital.aecid.es/bibliodig/es/consulta/registro.cmd?id=6034>
- \_\_\_\_\_. Audio. Conferencia “Modernos estudios sociales en Brasil, algunas anticipaciones”. AECID. Madrid. 24/09/1976b: <http://bibliotecadigital.aecid.es/bibliodig/es/consulta/registro.cmd?id=6004>
- \_\_\_\_\_. *Antología*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica. 1977.
- \_\_\_\_\_. “Meu caro Salcedo-Bastardo”. *Diário de Pernambuco*. 4/10/1981b.
- \_\_\_\_\_. “Meus Amigos Brasileiros”. *Diário de Pernambuco*. 8/11/1981.
- \_\_\_\_\_. “Un sociólogo de la política”. *El Norte de Castilla*. 1/06/1982.
- \_\_\_\_\_. “Juan Carlos y Sofia, en Brasil”. *ABC*. 7/06/1983. Publicado en la *Folha de São Paulo* con el título: “Os reis da Espanha em um país hispano-tropical”, 40. 18/06/1983.
- \_\_\_\_\_. “O novo livro de Mariás”. *Diário de Pernambuco*. 8/12/1985.
- GIMÉNEZ CABALLERO, Ernesto. “Hermano Negro”. *ABC*. 23/11/1973.
- GONZÁLEZ VELASCO, Pablo. “O idearium filosófico da hispanotropologia de Gilberto Freyre: uma antecipação da antropologia ibero-americana”. *Revista Ciência & Trópico* v. 43, n. 2. 2019: <https://periodicos.fundaj.gov.br/CIC/article/view/1820>
- \_\_\_\_\_. “Gilberto Freyre: una visión brasileña de la comunidad bilingüe panibérica”. *Revista Iberoamericana de Educación*, 81(1), 15-34. 2019: <https://rieoei.org/RIE/article/view/3533>
- \_\_\_\_\_. “El lusotropicalismo de Gilberto Freyre como crítica barroca a la mixofobia de la modernidad burguesa.” *Práticas da História, Journal on Theory, Historiography and Uses of the Past*, n.º 10: 71-111. 2020: <https://praticasdahistoria.pt/article/view/21828/18449>

\_\_\_\_\_. Tesis: “Gilberto Freyre y España: la constante iberista en su vida y obra”. Universidad de Salamanca. 2021: <https://eltrapezio.eu/wp-content/uploads/2021/10/TESIS-DOCTORAL-PABLO-GONZALEZ-VELASCO-USAL2021-VF.pdf>

MARÍAS, Julián. *Una vida presente: Memorias*, Madrid: Páginas de Espuma. 2008.

\_\_\_\_\_. II Reunião Extraordinária. *A Origem Renascentista da América Hispânica*. Coordenador: GF. Conferencista: JM. Recife: Fundação Joaquim Nabuco. 12/08/1981.

NOBLAT, Ricardo. “Entrevista a Gilberto Freyre” en *Playboy*. Ed: Março. 1980.

NUÑEZ ARCA, Pascual. “Fiestas de la Hispanidad”. *Revista Hispano-Americana*, São Paulo, 14 (10): 27-29, oct. 1965.

# As influências hispânicas no conceito de Regionalismo desenvolvido por Gilberto Freyre

Fabiana Gama Pereira\*

**Resumo:** A criação de uma Nova Escola do Recife em 1920, por parte de Gilberto Freyre e de outros intelectuais, mostra um cenário no Nordeste em que uma série de intelectuais discutiam temas relacionados ao que se chamou “movimento regionalista”. Tal movimento foi inspirado em ideias de intelectuais espanhóis, sobretudo os da geração 1898 como Ganivet e Unamuno e os de 1914, como Ortega y Gasset. Pretendemos assim estabelecer uma reflexão a respeito de como algumas idéias desenvolvidas por certos intelectuais na Espanha foram fundamentais para o pensamento de Gilberto Freyre, ao ponto que influenciaram diretamente a noção de regionalismo trazida para Pernambuco e para o Brasil.

**Palavras chaves:** Regionalismo, Gilberto Freyre, Nova Escola do Recife, Intelectuais espanhóis.

## 1. INTRODUÇÃO E OBJETIVO

Esse artigo parte de reflexões realizadas a respeito da Antropologia em Pernambuco e a criação, por parte de Gilberto Freyre e de outros

---

\* Fabiana Maria Gama Pereira é psicóloga, mestre e doutora em Antropologia pela Universidade Federal de Pernambuco. Doutora em Antropologia de Iberoamérica pela Universidade de Salamanca. Tem pós-doutorado em Antropologia.  
E-mail: gamapereirafabiana@gmail.com

intelectuais, de uma “Nova Escola” no Recife, infelizmente, hoje, bastante invisibilizada. A “Nova Escola”<sup>1</sup>, como aponta Heraldo Souto Maior (2003) se construiu e se consolidou através do pensamento regionalista de Gilberto Freyre, por volta dos anos de 1920. O contexto social brasileiro dos anos 1920-1930 apontava para embates ideológicos presentes nos movimentos modernistas e regionalistas, que pareciam dividir o Brasil em pólos opostos: de um lado, o Sul, economicamente poderoso, moderno, associado ao progresso, ao desenvolvimento e ao futuro do país; do outro, um Norte, pobre e atrasado. Era uma época em que o Brasil fervilhava em termos de manifestações artísticas e culturais, que, por sua vez, refletiram em vários campos, como nas artes, na literatura, nas ciências, na educação, enfim, na cultura, de uma forma geral. Em 1922 acontece a Semana de Arte Moderna em São Paulo, as ideias modernistas inspiradas nas vanguardas europeias apontavam para um país que olhava para o futuro<sup>2</sup>.

Nesta época, o regionalismo entrou com força no Nordeste<sup>3</sup>. Gilberto Freyre encabeçou o movimento em Pernambuco após seu retorno ao Brasil, depois de seis anos vivendo no exterior. Porém, toda essa reflexão a respeito do regionalismo foi um processo em que Gilberto Freyre foi elaborando desde os anos de 1918<sup>4</sup> e, principalmente durante o período em que viveu nos Estados Unidos e na Europa, onde teve a oportunidade de entrar em contato com importantes obras e intelectuais.

Freyre vai se sentir atraído particularmente pela perspectiva de alguns espanhóis, cuja iniciação à leitura de certas obras foi se dando

---

1 Segundo apontam Campos, Pereira, Matos, (2017, p. 23), a “Nova Escola” e a “Escola do Recife” são movimentos inovadores, originados na cidade de Recife, porém com diferentes linhas de pensamento. A “Escola do Recife” foi fundada nos anos de 1860 e 1880 por Tobias Barreto e Silvio Romero, na Faculdade de Direito da Universidade Federal de Pernambuco. Já a “Nova Escola”, foi fundada por Gilberto Freyre, tendo influenciado diferentes ramos e intelectuais.

2 A esse respeito ver Pereira (2017).

3 Sobre o movimento de Alagoas, ver também Costa (2001), Lebensztayn (2009), Rocha (2014). Sobre o Regionalismo na Bahia, ver Rossi (2011). O autor vai apontar aspectos do Modernismo baiano, chamando atenção para o painel de exclusão, que marcou praticamente toda a produção referente ao movimento neste Estado, onde foram produzidas revistas, como *Meridiano* e *O Momento*, entre outras.

4 Na sexta edição do Manifesto Regionalista (1976), Freyre diz nas páginas 14 e 15 que desde 1918 elaborava as reflexões sobre o regionalismo.

durante sua adolescência, como revela em seu diário<sup>5</sup>. Sua admiração por escritores como Lull e Vives era tão forte, que aos 21 anos, os comparava a Cervantes, a El Greco e a Velasquez<sup>6</sup>. Em certa ocasião, estando em Oxford, foi convidado para proferir um discurso para hispanófilos, em que se revelou amante tanto da Inglaterra quanto da Espanha. Entre os autores citados mencionou a Luiz Vives<sup>7</sup>.

Segundo Vamireth Chacon (s.d.), esse autor é redescoberto por Freyre em 1922 estudando em Oxford, onde Vives também teria estudado e recebido o título de *Doutor Honoris causa*. Em 1523 Vives ministrou cursos de humanidades a que assistiam pessoas da monarquia<sup>8</sup>. De Lull, admirava, sobretudo, as suas poesias<sup>9</sup>: “O que atrai GF em Raimundo Lúlio, é: ‘esse modo antes poético que lógico (...) é caracteristicamente ibérico – de parte considerável de gente ibérica’: vem do Lúlio catalão aos castelhanos São João da Cruz, Santa Tereza de Ávila, Frei Luís de Granada e aos jesuítas São Francisco Xavier (basco), São João de Brito (português)”.

Freyre se sentia quase um espanhol, como aponta em seu diário (1975 a, p. 101), o “y” do seu nome teria sido, segundo ele, uma “herança galega” (Chacon (s/d). Sentia-se igualmente familiarizado tanto na língua portuguesa como na espanhola, para ele, línguas maternas:

Muito mal arranho o alemão elementar. Mas, em compensação, regoizo-me com o privilegio de ter duas línguas maternas, numa das quais posso ler um Fernão Lopes, um Gil Vicente, um Fernão Mendes, um Camões, um Garret, um Antero, um Eça, um Machado, um Euclides, um Nabuco, um Oliveira Martins; e noutra não só um Cervantes, um Calderón, um Lope de Vega, um Ganivet, um Unamuno, um Baroja como aqueles místicos e moralistas como nenhum alemão ou russo ou inglês ou francês ou italiano excedido em profundidade. A verdade é esta: o brasileiro culto tem duas línguas maternas, uma das quais é de todas as línguas européias a mais rica em literatura mística<sup>10</sup> (Freyre, 1975, p. 23).

---

5 O diário de Gilberto Freyre foi publicado em 1975 com o título *Tempo morto e outros tempos. Trechos de um diário de adolescência e primeira mocidade*.

6 Disponível em: <http://www.ramonlull.net/boletim/marco2006/luliovives1.pdf>, consultado em: 07/06/2019.

7 *Tempo morto e outros tempos*, 1975.

8 *Tempo morto e outros tempos*, 1975 p. 97 e 110.

9 Segundo Chacon (S/D), Freyre se baseava no livro de Lúlio *O livro do amigo e do amado* e citava o título em catalão original *El libre d'amic y d'amat*.

10 Segundo Ganivet (1897, p. 16), o misticismo “fue como uma santificación de la sensualidad africana”.

Apesar da facilidade que o brasileiro possui para ler em espanhol, Freyre (1975, p. 168) tece inúmeras críticas ao desconhecimento, e inclusive, à desvalorização de autores espanhóis, sobretudo de Ganivet. Não entendia como alguém desconhecia San Juan de la Cruz, Santa Tereza, Diego de Estella e Frey Luis de León: “Como é que alguém pode ignorá-los? Pena que a língua portuguesa não tenha gente dessa profundidade de espírito, entre os clássicos, nem entre os recentes, nenhum Ganivet”. (p. 135). A respeito de sua admiração pela literatura mística, escreve:

Em Oxford li muito San Juan de La Cruz. Não me separo de Santa Tereza. A verdade é que padeço daquela fonte de Deus que têm padecido tantos espanhóis – um dos quais Unamuno, me dizem ser freqüentador deste hotel. Gostaria de conhecer Unamuno. Gostaria de ter conhecido Ganivet<sup>11</sup> (Freyre, 1975, p. 123-124).

Como se pode perceber são várias as menções a intelectuais espanhóis. Suas idéias podem ser encontradas espalhadas por diversas obras de Freyre, como: *Casa-Grande & Senzala* (2006); *Como e porque sou e não sou sociólogo* (1968); *Tempo morto e outros tempos* (1975a); *Livro do Nordeste* (1925); *A respeito de frades* (s.d.); *Um brasileiro entre outros hispanos* (1975b); *Além do apenas moderno* (2001), entre outras. Segundo Rugai Bastos (1998), dentre os hispanos, Freyre leu principalmente os intelectuais da geração de 1898, Ganivet e Unamuno e os de 1914, como Ortega y Gasset<sup>12</sup>.

No final do século 19, a Espanha enfrentou uma crise marcada por conflitos sociais que proporcionaram o surgimento de debates intelectuais por parte de pensadores da geração de 1898 a respeito do pensamento nacional, onde há uma reflexão dividida entre o tradicionalismo e a conservação dos costumes, impedindo uma atualização em moldes europeus e um progresso desenfreado<sup>13</sup>. A esse respeito comenta

---

11 Segundo Rugai Bastos (1998, p. 4), a leitura dos místicos se justifica pela crise religiosa do próprio Gilberto que se divide entre o protestantismo e o catolicismo místico, “abrindo amplas perspectivas para a realização pessoal e intelectual”.

12 Rugai (1998) aponta que o vínculo de Gilberto com os pensadores da Escola de Madri se reforçou ainda mais depois dos anos de 1930, quando se refugiou em Portugal.

13 A esse respeito ver: Elide Rugai Bastos, 2003.

Julian Marías em *Meditaciones del Quijote*: “ (...) la futura España solo se podrá lograr con esa condición; la acción intelectual y literaria de los hombres de 98 y en parte de la generación siguiente (la de Ortega) esta movida por la necesidad de saber qué es España, qué significa ser español” (Marías, 2019, p. 148).

Marías menciona que a autenticidade desses intelectuais foi fundamental. Entre os nomes dessa geração estão Unamuno, Azorin, Pio Baroja, Ganivet e outros. Em seguida, a geração de 1914 com jovens que seguiam – nem sempre de forma convergente – os intelectuais da geração passada – de 98. Como bem apontam Arruda e Campos (no prelo), uma das noções que estava em jogo nessas discussões foi a de “Regionalismo”. Ortega y Gasset, particularmente aponta para os riscos que a perda das tradições traria para a sociedade. ¿Qué insuficiências radicales padece la cultura europea moderna?”, se pergunta o autor (Ortega y Gasset, 2019, p. 13). Todo esse movimento serviria mais tarde como influência no pensamento de Gilberto Freyre a respeito do Brasil – mais especificamente de Pernambuco – nos anos 20 e 30.

Segundo Rugai (1998), a tese de Gilberto Freyre ia de encontro ao que se propagava no Sudeste pelos modernistas e apontava para a inadequação de trazer para a sociedade brasileira, as instituições europeias. “O autor deixa de ver o povo brasileiro como massa homogênea, registrando as especificidades de cada grupo ou região. Nesse sentido é clara sua familiaridade com as reflexões orteguianas” (Rugai, 1998, p. 13). Segundo a autora, há muita semelhança entre Freyre e Ortega, sendo possível ver essa aproximação em *Sociologia*, publicado no início dos anos de 1940, principalmente no primeiro capítulo: “Freyre discute os limites da sociologia e toma os mesmos temas já apontados em Ortega – o social e o sociológico, indivíduo e pessoa, pessoa e personalidade, o social e o cultural. Mais ainda, cita, na introdução, Ganivet e Ortega como inspirações decisivas em seu pensamento” (Rugai, 1998, p. 14). A respeito de Ganivet escreve o próprio Freyre:

(...) ele (Ganivet) me ajuda a ver o Brasil mais do que ninguém. Continuo a freqüentar a imunda Biblioteca Pública daqui e a tomar notas. Passo lá tardes inteiras. Tem alguns mss preciosos... Estou interessado em cartas, inventários, testemunhos. Documentos menos públicos e mais íntimos. Já consegui reunir da família alguma coisa (Freyre, 1975, p. 135).



O objetivo deste texto é estabelecer uma reflexão a respeito da noção de Regionalismo desenvolvida por Gilberto Freyre e a relação que essa noção possui com as reflexões por parte de alguns intelectuais espanhóis, ou melhor, como algumas idéias desenvolvidas por esses intelectuais na Espanha foram fundamentais para o pensamento de Gilberto Freyre, ao ponto que influenciaram diretamente a noção de regionalismo trazida para Pernambuco e para o Brasil.

## 2. METODOLOGIA

O presente artigo é fruto de uma pesquisa realizada durante os anos de 2011 a 2016, através de um pós-doutorado em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco, cujo projeto é denominado “A geopolítica acadêmica da Antropologia da Religião no Brasil, ou como a província vem sendo submetida ao Leito de Procusto”<sup>14</sup>. Como metodologia, optamos pela revisão bibliográfica e análise de textos que abordassem temas como o pensamento freyriano, regionalismo, iberismo. Foram realizadas pesquisas em diversos arquivos de Recife, além de acervos familiares. Também foi realizada pesquisa na cidade de Salvador, Belém e São Paulo e na cidade de Madri.

## 3. IBERISMO E REGIONALISMO

Alphonse Bermeýlen (1982) escreve que a febre regionalista foi muito importante na história da Espanha”, e que esta noção esteve presente nos escritos de vários intelectuais, entre eles, Unamuno<sup>15</sup>, que dialogava bastante com Ganivet através de correspondências. Segundo Alcantud (2000), essas cartas visavam averiguar a essência hispânica. Em artigo de jornal intitulado “Unamuno e Ganivet”, Freyre afirma que os

---

14 A pesquisa obteve financiamento de cinco anos da Capes e foi coordenada por Roberta Bivar Carneiro Campos. Dessa pesquisa resultaram três livros: *A Nova Escola de Antropologia do Recife: ideias, personagens e instituições*; *Desafios e particularidades da produção antropológica no Norte e Nordeste do Brasil* e *Fotoetnografia das religiões afro-pernambucanas entre as décadas de 1950 e 1980* (no prelo), além de novas publicações ainda no prelo, de artigos apresentados em congressos brasileiros e de trabalhos científicos, desenvolvidos por alunos de graduação em Ciências Sociais.

15 Segundo Bermeýlen (1982), ninguém pesquisou como evoluiu a atitude de Unamuno frente ao conceito de Regionalismo.

dois autores discutiam sobre o futuro da Espanha. Enquanto primeiro negava a influência árabe nesse país, o outro enfatizava a importância dessa influência.

Alphonsc Bermeyleen (1982) afirma de um modo geral, que o conceito de regionalismo se baseia em uma tendência para se valorizar a importância de uma região frente a entidades sociais mais amplas (p. 777). Segundo o autor, existem três tipos de regionalismos: socio-econômico, político e cultural. Unamuno reivindicou o regionalismo cultural:

(...) insiste en el valor y la necesaria defensa de la mentalidad propia de cada región, cual se refleja en un modo propio de vivir y de sentir, relacionado las más de las veces con una lengua o dialecto tradicional. Es fácil que tenga más vigor este regionalismo en regiones en que florece una literatura distinta o un arte con matices propios. Insistió constantemente en el valor del espíritu regional (Bermeyleen, 1982, p. 778).

Para Bermeyleen (1982), a ideia chave de Unamuno é a de que as regiões, mesmo tendo uma língua nacional, possam conservar sua particularidade, seu “espírito próprio”. “Y es de reconocer que tal modo de ver le da a don Miguel una especie muy sui generis desde el punto de vista del regionalismo cultural” (Bermeyleen 1982, p. 780). Dentro da complexidade do regionalismo defendido por Unamuno, se pode afirmar que ele valorizava o espírito regional.

A tradição popular ibérica se incorporou no Brasil através dos romances, das narrativas religiosas, muitas das quais se transformaram em literatura de cordel, repentes, cantigas de ninar, etc. Manoel Diegues Junior (1976) aponta na Introdução do *Manifesto Regionalista* que esse tipo de manifestação é notadamente regionalista, que chegaram ao Brasil e se consolidaram principalmente na vida cultural nordestina (p. 9). A esse respeito, Freyre chama a atenção para o teatro de Ariano Suassuna e refere-se ao texto “Ideologia dos poetas populares do Nordeste”, de Renato Campos e à poesia cantada pelos sertanejos, etc<sup>16</sup>.

Ariano Suassuna<sup>17</sup> aborda o romanceiro ibérico presente no sertão de Pernambuco, que se apresentava em versos de cantiga de ninar ou na poesia rimada, em que se criavam versos improvisados que abordavam a

---

16 A esse respeito ver Freyre, 1976, p. 17.

17 Documentário da TV Senado. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=u6ug\\_vQSk4s](https://www.youtube.com/watch?v=u6ug_vQSk4s), consultado em: 22/07/2019.

realidade do sertanejo, sua sabedoria, seu humor. “Ele canta o momento”, diz o cantador Geraldo Amâncio. Marcos Aciolly fala da cantoria como algo vivo, semelhante ao conceito de “Razón vital”, desenvolvido por Ortega (Aloforado, 2008).

Para Ortega y Gasset, a razão não poderia substituir a vida<sup>18</sup>. Julian Mariás explica que na perspectiva de Ortega, “desde el descubrimiento de la realidad – vida, historia – que, por interesar por si mismas, por ser *iredutctibles*, no se sumeten a la explicación<sup>19</sup>. Sobre o autor (Ortega), escreve Freyre (1983):

De ahí la consagración que Ortega recibió de dentro y de fuera del mundo hispánico... Ortega buscó esas afinidades incluso en el Brasil. Podemos sugerir que no hubo ningún otro intelectual europeo más atento que Ortega a los talentos, a los saberes, a las vocaciones intelectuales superiores que se hubiesen sentido o notado surgir entre los brasileños. Sus propios contactos con la América española le facilitaron esa atención suya hacia lo que se comprobaba en un Brasil al que la notable revista dirigida y orientada por él alcanzó de lleno (Freyre, 1983).

A literatura picaresca também é um exemplo de influência ibérica que chegou ao Brasil e teve muito êxito, como aponta Renato Carneiro Campos (1997, p. 81). Outra das tantas heranças ibéricas é o cangaceiro. Segundo Ronald Daus (1982 Apud: Mark Dinneen, 2010), há muitas semelhanças entre as aventuras dos bandidos com os cavaleiros andantes, que se tornaram personagens populares bastante conhecidos.

Las historias de Antônio Silvino y Lampião suplantaron las historias sobre héroes medievales europeos. De aquello que es puramente imaginario salió algo concreto; de los caballeros de siglos pasados y de tierras extrañas surgieron los ‘sertanejos’ contemporáneos, verdaderos habitantes del interior del Brasil (Daus, 1982, p. 80 apud Mark Dinneen, 2010, p. 85).

Os principais estudos a respeito da literatura de cordel brasileira apontam também para as suas origens ibéricas, como contos populares e tradições folclóricas trazidas à América pelos colonizadores. Segundo Arievaldo Viana (2015), esse tipo de manifestação popular chegou a diversos países da América Latina, porém alcançou sua maior projeção

---

18 *Meditaciones del Quijote*, p.149.

19 *Idem*.

no Nordeste do Brasil, onde até hoje são vendidos em livrarias, mercados populares e feiras. Na Espanha, são denominados “pliegos sueltos” ou “pliegos de cordel<sup>20</sup>”, e em Portugal, “literatura de cordel” ou “literatura para cegos” (Mark Dinneen, 2010). Como aponta Mark Dinneen, (2010), Câmara Cascudo foi um estudioso do assunto, e segundo ele, muitos romances ibéricos chegaram ao Brasil e passaram por um processo de transformação segundo a realidade local (Mark Dinneen, 2010, p. 74).

Um dos grandes estudiosos desse tipo de literatura foi Pío Baroja<sup>21</sup>, autor bastante citado por Freyre. Segundo Rugai (1998), Baroja defende a tese de que “a verdadeira cultura da nação está presente nas vidas comuns. Recuperá-las em seu cotidiano significa passo importante para compreender a sociedade como um todo” (p. 5). A autora argumenta que assim como Baroja, os intelectuais espanhóis estavam interessados no “homem comum, nas vidas urbanas rotineiras, nas vidas comuns”. Estudar esse cotidiano seria um passo fundamental para se entender a essência das sociedades. Rugai diz que Pio Baroja ilustra isso em sua trilogia *La lucha por la vida*.

O contato com essas obras e autores se contrapunha completamente aos ideais modernistas que circulavam no Brasil por volta da década de 1930, dando a impressão de uma uniformidade moderna que avançava rapidamente e rompia com as diferentes nuances e tradições de cada lugar. Freyre começou a se preocupar com essas questões aos 23 anos, e estando ainda em Portugal<sup>22</sup>.

No período em que foi lido o *Manifesto Regionalista*, ocorria no país uma espécie de colonização das ideias que refletia nos costumes, nas obras e na disputa política acerca de uma sociologia acadêmica

---

20 A Esse respeito ver: <https://lanaveva.wordpress.com/2010/07/13/literatura-en-%E2%80%9Cpliego-de-cordel%E2%80%9D/>, consultado em: 25/07/2019.

21 Pío Baroja tem publicações a esse respeito intituladas: “Pliegos del cordel. La literatura de Cordel”; “El cantor vagabundo (s/d)”. Seu sobrinho, Julio Caro Baroja, publicou “Ensayos sobre la literatura de Cordel” e “Romance de ciego”.

22 Gilberto Freyre antecipa a idéia do manifesto regionalista em algumas publicações, embora só tenha sido “publicado, retocado e desenvolvido,” em 1952 (Nery da Fonseca, 2007a, p. 145). Na conferência, “Gilberto Freyre e o Movimento Regionalista”, Nery da Fonseca escreve que no dia 7 de setembro de 1924, Freyre publica um artigo no *Diário de Pernambuco*, antecipando a idéia do Manifesto. Este artigo é transcrito na *Revista do Brasil* no mês seguinte, por Monteiro Lobato. Outras antecipações do Manifesto são publicadas na *Revista do Norte* (Recife) (Nery da Fonseca, 2007b, p. 228).

brasileira. Diversas críticas são direcionadas a Freyre defendendo que a visão de regionalismo do autor trata-se de uma ideia conservadora. (Arruda, M.L. e Campos, R.B.C. , no prelo).

Schneider (2012) diz que o pensamento espanhol influencia as reflexões de Freyre, que defende a tradição e critica a ideia de modernidade que vem dos EUA e da Europa ocidental. “Os ibéricos, em particular os portugueses, teriam produzido um contato ‘critocêntrico’, mais gregário e comunitário, o inverso do cálculo moderno e do interesse econômico do europeu do norte” (Schneider, 2012 p. 77). Segundo o autor, a reflexão gilbertiana é marcada pela valorização do tradicional, e isso vem de um aporte de autores espanhóis do fim do século XIX e início do XX. Esses autores estavam preocupados em pensar a decadência dos povos peninsulares. Em toda a Europa se refletia sobre a inferioridade do sul (da Europa) em relação ao norte. “a ‘civilização hispânica’ estava em crise, deveria buscar forças na tradição ou aderir à modernidade, transformando o caráter espanhol” (Capelato, 2003, p. 39, *apud* Schneider, p. 78).

O debate entre iberismo e europeísmo, entre tradição e modernidade é anterior a *Casa-Grande & Senzala*. Ganivet escreve: “La conservación de nuestra supremacia ideal sobre los pueblos que por nosotros nacieron a la vida es más noble y trascendental que la construcción de una red de ferrocarriles” (Pinedo, 2001, p. 84, *apud* Schneider p. 79). Segundo Schneider (2012), Ganivet combateu a europeização da Espanha. Na sua opinião, ao invés do progresso, a Espanha teria triunfado espiritualmente.

Em meio às críticas, as influências regionalistas no Nordeste brasileiro falaram mais alto e o Movimento Regionalista, em Pernambuco, passa a ser representado pelo que se chamou Nova Escola do Recife. Como aponta Fabiana Pereira,

a denominação teria vindo de Roquette-Pinto<sup>23</sup> para se referir a um movimento (não institucionalizado), que teria partido, sobretudo, de Gilberto Freyre, através de ideias consideradas ‘revolucionárias’<sup>24</sup> que, por sua vez,

---

23 Vamireh Chacon (1989, p. 41) chama atenção para o fato de que Freyre não gostava de rótulos, embora aceitasse a denominação “Nova Escola do Recife,” proclamada por Roquette-Pinto.

24 Termo utilizado por Vamireh Chacon (1989, p. 11-12), para se referir às ideias inovadoras, ao “bando de ideias novas.” Acrescentamos aqui as ideias dos intelectuais espanhóis a que Freyre se referia em muitas de suas obras.

teriam influenciado várias gerações de intelectuais brasileiros advindos de diferentes áreas (Pereira, 2017, p. 41).

Ainda segundo Pereira (2017, p. 40) em 1924, Gilberto funda centro regionalista, onde profissionais de diferentes áreas se reuniam para discutir temas regionais, visando a preservação dos valores e tradições locais. Neste mesmo ano, Freyre é convidado para organizar uma publicação em comemoração aos cem anos do *Diário de Pernambuco*, a pedidos de Carlos Lira Filho, então diretor do jornal. Dentre os artigos selecionados, ele cita “O Brasil e Portugal. O Brasil, nação hispânica”. Gilberto aponta o entusiasmo e a aprovação do seu projeto, encarado inicialmente como,

um plano regionalista, hispanista e americanista: Situa o Recife nos vários conjuntos de que ele é na verdade parte essencial: o conjunto regional nordestino; o conjunto brasileiro; o conjunto hispânico; o conjunto americano. Plano, bem sei, ideal. Não poderá ser realizado. Mas planejar trabalhos em termos ideais não é mal que deva ser sempre evitado. O quixotismo nunca deve ser de todo evitado. Ou de todo substituído por um realismo à la Sancho (Freyre, 1975a, p. 150),

Mesmo não tendo se consolidado o projeto inicial do livro, em 1925 o *Livro do Nordeste* é publicado<sup>25</sup>. Nele, está claramente presente as ideias regionalistas e a crítica em relação aos valores que vinham de fora e “invadiam” a região, alterando a paisagem local. Muitos intelectuais reconheceram uma certa injustiça atribuída às ideias propagadas por Gilberto Freyre. Em 1926, realiza-se o I Congresso Regionalista do Brasil, que, segundo Pinto (sd), foi uma resposta ao movimento modernista do Sudeste<sup>26</sup>.

Em 1926, é o próprio Gilberto Freyre quem promove o Primeiro Congresso Brasileiro de Regionalismo, durante o qual profere conferência sobre as tradições da culinária nordestina. Trechos dessa conferência foram publicados em jornais recifenses daquele ano, constituindo-se no posteriormente chamado Manifesto regionalista, injustificadamente negado por alguns historiadores da literatura brasileira (Fonseca, 1990, p. 10 *apud* Pereira, 2017, p. 42).

Em 1976, 50 anos depois de ter escrito o Manifesto, Freyre publica uma comunicação ao Conselho Federal de Cultura referindo-se ao fato

---

25 No *Manifesto Regionalista*, Freyre diz que o livro foi elaborado de 1923 a 1924.

26 A esse respeito ver Fabiana Pereira (2017b, p. 41).

de que a Nova Escola do Recife não tenha tido nunca o mesmo reconhecimento que a Semana de Arte Moderna em São Paulo. Como foi dito na introdução deste ensaio, a Nova Escola se consolidou através do pensamento regionalista de Gilberto Freyre. Em tom de crítica diz que tanto os pernambucanos quanto os paulistas receberam sugestões modernizantes de europeus, mas que foram seguidas orientações diferentes nestes Estados, de certa forma até contraditórias (1976, p. 14).

Segundo Rugai (1998), apesar de Freyre não explicitar, o tradicionalismo e o regionalismo presentes no *Manifesto Regionalista*, lido no Congresso também Regionalista, também teve muito de inspiração hispânica. Afirma que Freyre se declarava como devedor de Boas, Giddings e Zimmern, embora sua inspiração presente em *Casa-Grande & Senzala* (1933), *Sobrados e Mucambos* (1936), em textos de *Nordeste* (1937) e em *Interpretação do Brasil* (1947), venham, sobretudo, de Ganivet, Baroja e Ortega.

#### 4. CONCLUSÕES: A CRÍTICA DE FREYRE AO MODERNISMO ATRAVÉS DOS PENSADORES ESPANHÓIS

*Porque a Ciência do Homem, de tradição mais genuinamente hispânica (ibérica) é uma ciência dependente, pelo fato de ser antes qualitativa que quantitativa, antes impressionista que estatística, antes psicológica que lógica<sup>27</sup>.*

Finalizamos este trabalho através da crítica de Gilberto Freyre ao modernismo e ao chamado “cientificismo”, crítica esta bastante inspirada no pensamento e na metodologia utilizada por parte de alguns autores espanhóis, como a introspecção, por exemplo. Essa crítica foi o que levou o mestre a ser considerado, entre outras coisas, como anti científico ou anti acadêmico.

Tenho pena dos ‘cientificistas’ ou dos ‘modernistas’ para quem isso de literatura mística é arcaísmo, indigno de um ‘moderno’ de ‘formação científica’. São uns coitados, esses, que não se apercebem do fato de que o que eles considerem ‘moderno’ com tanta ênfase, é um instante que depressa amadurece em antigo e apodrece em arcaico. O que é certo da chamada ‘verdade científica’. Enquanto os místicos nos põem em contacto com o mundo que nos faz esquecer tantos valores modernos como os científicos,

---

27 Gilberto Freyre. *A propósito de frades*, p. 96 e 113 in: Chacon (s/d).

não por serem valores de todo sem interesse ou verdade, mas pela sua insignificância ao lado dos valores que só as instituições dos mais-do-que-poetas alcançam... Era há cinco anos que eu devia ter visto pela primeira vez a Ponte do Brooklyn e estes arranha-ceus gigantes, no meio dos quais me sinto pequeno, pequeníssimo Don Quixote entre moinhos e ventos monstruosos” (Freyre 1976, p. 23, 24).

Em tom de crítica, Freyre escreve em 1922 na página 99 do seu diário em Oxford, que nos EUA tem a impressão de se deparar a todo o tempo com máquinas que substituem os homens e seus pensamentos, ao contrário da Espanha, em que ainda se contempla a introspecção, como a das “grandes aventuras das grandes almas” se referindo a Tereza de Ávila. A respeito da introspecção, Freyre trata como um tipo de metodologia utilizada por alguns espanhóis, como Lull e Vives, segundo ele precursores de uma antropologia experimental, na qual se utilizavam a “introspecção autobiográfica”. Segundo Chacon (s/d), Freyre recorre a esse dois espanhóis como fonte de sua metodologia humanista, que se diferenciava dos métodos tradicionais da Antropologia, ou Sociologia.

A esse respeito, Freyre em seu diário:

Cada vez mergulho mais na literatura dos meus queridos mestres espanhóis. Digo literatura porque é literatura, embora tão profunda que para lê-a não servem os olhos que só vêem à luz do sol e só lêem à luz das lâmpadas elétricas; e sim os que vêem e lêem quase sem luz. Os que vêem e lêem quase no escuro. Aliás é este o sentido mais puro do misticismo; ver no escuro. É no escuro que se podem ler San Juan de la Cruz e Santa Tereza, Luis de León e Luis de Granada, o Padre Nuremberg e Estella e Lulio até certas páginas de Gracián. (Recife, 1975<sup>a</sup>, p. 137-138)

O iberismo e a visão de uma “cultura nacional” mais próxima da emoção do que da razão, foi alvo de críticas por parte de Florestan Fernandes, Sergio Buarque e outros, como aponta Fernando Henrique Cardoso na Apresentação a 51<sup>a</sup> edição de *Casa-Grande & Senzala* (2011). Na visão do autor esses críticos não foram generosos, mas as críticas ficaram e ainda hoje permanecem.

Sobre a falta de rigor científico e o anti academicismo que apontavam em Gilberto Freyre<sup>28</sup>, escreve Julián Marías:

---

28 Como bem aponta Fernando Henrique Cardoso, no prefácio a *Casa-Grande & Senzala*, Freyre foi bastante criticado pelo seu anti academicismo, falta de rigor científico.



Me decía una vez Robert Merton, probablemente el más grande sociólogo de los Estados Unidos, que los sociólogos de su país solían hablar con rigor de cosas poco interesantes, mientras que los europeos solían hablar con escaso rigor de cosas interesantes. Le respondí que era menester decidirse a hablar con pleno rigor –con el rigor propio de las ciencias humanas, que no es la exactitud, porque las realidades, y sobre todo las humanas, *son inexactas*– de cosas verdaderamente interesantes. Merton lo ha hecho; Freyre también, y por eso nos hemos reunido aquí para hacer un balance, para darle las gracias por sus primeros ochenta años (Marias, 1981) .

Assim como Freyre, ser autobiográfico era também uma característica de certos hispanos, que também se *revelavam em seus diários*, como nas *reflexões de Gracian* e nas *projeções de Cervantes*. Por serem autobiográficos, Freyre também se reconhece nesses autores

... é possível que eles sejam a expressão de uma coragem cada dia mas rara: a de admirar num indivíduo valores que nem sempre são os consagrados pelas academias, por um lado, e pelo grande público, por outro. Individualismo do chamado ibérico ou hispânico. Personalismo que chega a ser anárquico no bom sentido da palavra (Freyre, 1975a, p. X-XI).

Tanto Ortega, quanto Baroja, falavam de suas próprias experiências no que escreviam, relacionadas com a Espanha. Ortega, em particular , vai fazer uma crítica à noção de modernidade, como aponta Julián Marías numa nota de rodapé (p. 104) do livro *Meditaciones del Quijote*. Segundo Marías, Ortega criticou os intelectuais que não reconheceram a perspectiva da vida real em Quixote, o quanto se transmitia na narrativa em si, no que se refere à realidade da Espanha daquela época (p. 124). Ortega escreve que a cultura germânica era considerada profunda e a latina era superficial, mas superficial aqui como uma dimensão essencial da realidade, tanto quanto a dimensão profunda (p. 127). Nessa noção de superficialidade, estão as narrativas que trazem o cotidiano, o detalhe da vida, as intimidades.

Marías cita ao próprio Cervantes sobre a eficácia de sua narrativa: “Algunas páginas de esta escritura nos producen la impresión de que iluminan ciertos ámbitos de aquella vida española como ningún otro texto” (p. 137 in: O.C., VI, 508). Depois escreve: “sería, pues, la genialidad narrativa de Cervantes, no solo su ‘potencia de visualidad’ mediterránea, la causa de que el Quijote se vea tan bien lo que en ninguna parte está descrito” (p. 137). Ortega vai refletir sobre o que é Espanha, escreve Marías.

Essa literatura vai mostrar a realidade espanhola, as tradições, os costumes e era isso que muito encantava a Freyre, que vai escrever que “se sente identificado com o que o Brasil tem de mais brasileiro... o básico, essencial, popular” (1975 a, p. 128). Nos diz Henrique Cardoso que Freyre não conclui, não totaliza, não oferece uma explicação global, mas analisa fragmentos, dando pistas para se compreender partes da história e da sociedade: “... é a criatividade em estado puro. Quando bem-sucedida, essa técnica beira a genialidade” (2011, p. 25).

Concluimos com uma citação de Gilberto Freyre em *Casa-Grande & Senzala*, em que se pode perceber um pouco do que foi escrito ao longo deste ensaio.

As casas grandes exprimiam o caráter brasileiro. É na rotina que melhor se entende o caráter de um povo. No estudo de sua história íntima. Estudando a vida doméstica dos antepassados sentimo-nos aos poucos nos completar: é outro meio de procurar-se o ‘tempo perdido’, outro meio de nos sentirmos nos outros – nos que viveram antes de nós, e em cuja vida se antecipou a nossa. É um passado que se estuda tocando em nervos; um passado que se emenda com a vida de cada um; uma aventura de sensibilidade, não apenas um esforço de pesquisa pelos arquivos (Freyre, 2011, p. 45).

E sobre essa magnífica obra escreve Julian Marias<sup>29</sup>:

El magistral libro de Gilberto Freyre era inteligible –y apasionante– porque respetaba la condición *dramática* de la vida humana, individual o colectiva; porque estaba poniendo en juego lo que desde Ortega se llama *razón vital* o, en forma concreta, *razón histórica*; porque usaba la imaginación, único instrumento para penetrar en otras vidas, para animar y hacer vivir épocas pasadas (Marias, 1981)

---

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGUIAR, Claudio. *O monóculo e o calidoscópio*: Gilberto Freyre, escritor: algumas influências. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Ed. Massangana, 2009.

---

29 Marias conta que leu *Casa-Grande & Senzala* em 1954, durante uma visita ao Brasil.

- ALCANTUD, J. A. G. “Políticas del sentido. Los combates por la significación de la Post modernidad”. *ANthropos*, Barcelona, 2000.
- ALCOFORADO, D. F. X. “O romance ibérico no Brasil: tradição e recriação”. *Revista Boitatá* (revista do GT de literatura oral e popular da Anpoll) ISSN 1980-4504. Número especial – ago-dez, p. 31-47, 2008.
- ARRUDA, M. L. & CAMPOS, R. B. C. *Redes intelectuais e o pensamento hispânico em Gilberto Freyre*. (No prelo)
- BAROJA, P. (s/d). *El cantor vagabundo*. Madri: Caro Raggio editor.
- \_\_\_\_\_. *La lucha por la vida*, 1994.
- BASTOS, Eliade Rugai. *Os autores brasileiros e o pensamento hispânico*. Departamento de Sociologia – IFCH/Unicamp. Anpocs – 98 GT1021. Caxambu, outubro, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Gilberto Freyre e o pensamento hispânico: Entre Dom Quixote e Alonso El Bueno*. Edusc, 2003.
- BERMEYLEN, A. *Unamuno y el regionalismo*. Edición digital a partir de Actas del Cuarto Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas: celebrado en Salamanca, agosto de 1971. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1982, pp. 777-784.
- CARDOSO, F. H. “Um livro perene”. In: FREYRE, *Gilberto. Casa-Grande & Senzala. Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. São Paulo: Global, 51ª ed., 2011, p. 19-28.
- CAMPOS, R. C. *Ideologia dos poetas populares*. Recife: Instituto Joaquim Nabuco/ Fundarte, 1977. Disponível em <https://studylib.es/doc/8381245/la-herencia-ib%C3%A9rica-en-la-poes%C3%ADa-popular-brasile%C3%B1a>, consultado em 22 jul. 2019.
- CAMPOS, R. B. C.; PEREIRA, F. M. G.; MATOS, S. S. (Orgs). *A Nova Escola de Antropologia do Recife: Idéias, Personagens e Instituições*. Recife: UFPE, 2017.
- CAMPOS, R. B. C. & PEREIRA, F. M. G. & MATOS, S. S. “Uma Antropologia entre terreiros e sanatórios: Notas Introdutórias”. In: CAMPOS, Roberta Bivar Carneiro; PEREIRA, Fabiana Maria Gama; MATOS, Silvana Sobreira (Orgs). *A nova Escola de Antropologia do Recife: Idéias, personagens e instituições*. Recife: UFPE, 2017.
- CHACON, V. (s/d). *Lúlio e Vives: Duas fontes catalãs de Gilberto Freyre*. Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio” (Ramon

- Llull). s/d. Disponível em: <http://www.ramonllull.net/boletim/marco2006/luliovides1.pdf>. Consultado em 22 ago 2019.
- \_\_\_\_\_. *A luz do norte. O Nordeste na história das ideias do Brasil*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco. Massangana, 1989.
- COSTA, L. “A invenção do país pelo regionalismo Nordestino.” *O Estado de S.Paulo*, Caderno 2/Cultura, 14 de abril de 2001.
- DELGADO, L. “Modernismo em Pernambuco”. *Revista Cultura Brasília*, Ano 2, n. 5, 1972, p. 111-116.
- DINNEEN, M. “La herencia ibérica en la poesía popular brasileña. La transformación de las tradiciones populares”. *Revista Garoza*, nº 10. Setiembre 2010. p. 71-93. Disponível em: <https://studylib.es/doc/8381245/la-herencia-ib%C3%A9rica-en-la-poes%C3%ADa-popular-brasile%C3%B1a>, consultado em: 27 jun. 2019.
- Documentário tv senado. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=u6ug\\_vQSk4s](https://www.youtube.com/watch?v=u6ug_vQSk4s), consultado em: 22 jul 2019.
- FREYRE, G. *Como e porque sou e não sou sociólogo*. Brasília: Editora Universidade de Brasília. 1968.
- \_\_\_\_\_. *A propósito de frades*. Salvador: Publicações da Universidade da Bahia, 1959.
- \_\_\_\_\_. *Tempo morto e outros tempos. Trechos de um diário de adolescente e primeira mocidade 1915-1930*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio, 1975 a.
- \_\_\_\_\_. *Um brasileiro entre outros hispanos: afinidades, contrastes e possíveis futuros nas suas inter-relações*. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília: INL, 1975 b.
- \_\_\_\_\_. *O Movimento Regionalista, Tradicionalista e, a seu modo, modernista do Recife*. Manifesto Regionalista. Movimento Regionalista. 6ª. ed. Recife: Edições IJNPS, 1976, p. 12-35.
- \_\_\_\_\_. “Saludo a Julián Marías”. *Cuenta y Razon*, n. 14. Nov-Dic, 1983. Disponível em: <http://www.cuentayrazon.org/modules.php?op=modload&name=Publications&file=index&pop=showcontent&secid=&pnid=1052135604>. Consultado em 2 ago 2019.
- \_\_\_\_\_. *Além do apenas moderno. Sugestões em torno de possíveis futuros do homem, em geral, e do homem brasileiro, em particular*. 2 ed. Rio de Janeiro: Topbooks e Universidade Editora, 2001.

- FREYRE, Gilberto *et al.* *O livro do Nordeste*, 3ª. Edição fac-similada. Comemorativa dos 180 anos do Diário de Pernambuco. Recife: Cepe, 2005.
- \_\_\_\_\_. (s/d) b “Unamuno y Ganivet”. *Diário de Pernambuco*.
- \_\_\_\_\_. *Casa-Grande & Senzala*. Formação da família brasileira sob o regime patriarcal. 51ª. ed. São Paulo: Global Editora, 2001.
- FONSECA, E. N. da. *Em torno de Gilberto Freyre. Ensaios e conferências*. Recife: Massangana, 2007 a.
- \_\_\_\_\_. “Gilberto Freyre e o movimento regionalista”. In: FONSECA, Edson Nery da. *Em torno de Gilberto Freyre. Ensaios e conferências*. Recife: Massangana, 2007 b, p. 221-232.
- GANIVET, A. *Idearium español*. Granada, 1987.
- JÚNIOR, M. D. “Introdução. O movimento regionalista de 1926”. In: FREYRE, G. *Manifesto Regionalista. Movimento Regionalista*. 6ª. ed. Recife: Edições IJNPS, 1976.
- LEBENSZTAYN, I. “Graciliano Ramos e a Revista Novidade: contra o lugar-comum”. *Estudos Avançados* 23 (67), 2009, p. 251-268.
- LLULL, R. *El libro del amigo y del amado*. Barcelona: Edicomunicación, S.A., 1993. Tradução casteliana anônima publicada em Maiorca por Vda. De Fran em 1749
- MAIOR, H. S. “Para uma história da sociologia em Pernambuco: uma tentativa de periodização.” *Revista Estudos de Sociologia*. Programa de Pós-Graduação em Sociologia. UFPE, 1990, p. 7-29.
- MARÍAS, J. (Ed.). In: ORTEGA Y GASSET. *Meditaciones del Quijote*. Madrid: Cátedra Letras Hispánicas, 2019 [1984].
- \_\_\_\_\_. “El tiempo y lo hispanico en Gilberto Freyre”. *Cuenta y razón*, nº 2, Primavera, 1981.
- ORTEGA Y GASSET, J. *Rebelión de las masas*. Introducción de Julián Marías. Barcelona: Austral. 8ª ed., 2005 [1929].
- PEREIRA, F. M. G., MATOS, S. S. DE., IYANAGA, M.; CAMPOS, R.B.C. *Desafios e particularidades da produção antropológica no norte e nordeste do Brasil*. Recife: UFPE, 2017.
- PEREIRA, Fabiana. “Os movimentos modernistas e regionalistas e seus impactos na institucionalização da antropologia pernambucana”. In: CAMPOS, Roberta Bivar Carneiro; PEREIRA, Fabiana Maria Gama; MATOS, Silvana Sobreira (Orgs). *A Nova Escola de*

- Antropologia do Recife: Ideias, Personagens e Instituições*. Recife: UFPE, 2017.
- PINTO, J. A. da C. (sd). *Gilberto Freyre: cultura e conflitos políticos em Pernambuco (1923-1945)*. Disponível em <http://www.nee.ueg.br/seer/index.php/revistaplurais/article/viewFile/67/92>. Consultado em 2 mar. 2015.
- REGO, J. L.do. *Gordos e magros*. Ensaios. Rio de Janeiro: CEB, 1942.
- ROCHA, T. *Modernismo e regionalismo*. 3ª. ed. Maceió: Edufal, 2014.
- ROSSI, L. G. F. *O intelectual “feiticeiro” Edison Carneiro e o campo de estudos das relações raciais no Brasil*. Tese de Doutorado, Unicamp, Campinas, Brasil, 2011.
- SCHNEIDER, A. L. “Iberismo e luso-tropicalismo na obra de Gilberto Freyre”. *História da historiografia*. Ouro Preto, número 10, dezembro, 2012, p. 75-93.
- SILVA, V. G. da. “Religiões afro-brasileiras. Construção e legitimação de um campo do saber acadêmico (1900 – 1960)”. *Revista USP*, p. 82 – 111, set./nov., 2002.
- VIANA, Arievaldo. *Influências ibéricas na literatura de cordel. Presença de autores eruditos de Portugal e Espanha na literatura de cordel*. 2015.

## Olhar(es) analítico e descritivo sobre os correspondentes hispanotropicals de Gilberto Freyre

Zeny Duarte / Bruno Oliveira dos Santos/ Herbet Menezes Dorea Filho\*

**Resumo:** O arquivo de Gilberto Freyre (GF) atravessa décadas e apresenta-se capaz de redefinir leituras sobre o espaço geopolítico e cultural do Brasil, sob o aspecto agregador da Arquivologia, da Ciência da Informação e da Cultura Hispanotropical. A partir do método analítico e descritivo de documentos do arquivo de GF (correspondências, fotografias, manuscritos, livros e demais itens documentais), apresentar-se-ão analogias das concepções de vida, moda, costume e cotidiano referentes a temporalidade freyriana e de seus correspondentes hispanos, considerando o período de 1940-1960. Em primo, apresentar-se-á sinopse acerca

---

\* Zeny Duarte é professora titular da Universidade Federal da Bahia (UFBA). É doutora em Letras pela UFBA, pós-doutora em Ciência da Informação em Plataformas Digitais, pela Faculdade de Letras da Universidade do Porto e pesquisadora e orientadora do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Informação – Mestrado e Doutorado – UFBA.

E-mail: zenydu@gmail.com

Bruno Oliveira dos Santos é doutorando em Difusão do Conhecimento pela Universidade Federal da Bahia, UFBA. Mestre em Desenvolvimento Regional e Urbano pela Universidade Salvador, Unifacs. Bacharel em Direito pela Universidade Católica do Salvador. Advogado e professor.

E-mail: brunoadv.72@gmail.com

Herbet Menezes Dorea Filho é mestre em Ciência da Informação, Programa de Pós-Graduação em Ciência da Informação na UFBA. Bacharel em Arquivologia. Especialista em organização e em plataformas digitais de arquivos pessoais e estudos sobre a série correspondências de representantes da cultura.

E-mail: herbet.filho1991@gmail.com

da vida, obra, pensamento e acervos documentais de GF (estes disponibilizados ao público por instituições culturais, situadas na cidade do Recife e em outras do Brasil e da Espanha). Entre ambos os locais, buscar-se-á o encontro de correspondentes-hispanos de GF, com os quais o escritor pernambucano manteve efetivas trocas de missivas e de conhecimento, promovendo a formação de redes hispanotropicais, espelhos de uma espacialidade temporal e atemporal. Fazem parte dessa rede Gilberto Freyre e insignes hispânicos correspondentes nos arquivos do escritor pernambucano, destacando-se em expressões social, literária, artística, cultural e científica. Trata-se de pesquisa a ser realizada a partir de parâmetros teórico-conceituais da Arquivologia e da Ciência da Informação utilizados no estudo comparativo entre correspondentes do Brasil e da Espanha, com verificação de contrastes e similitudes entre os nomes, inicialmente, listados: Americo Castro; Carmelo Vifias; Emílio Perez de Agreda; Ernesto Gimenez Caballero; Francisco Garcia Lorca; Francisco Javier Valarrue; Gregorio Maranon; Jaime Alba; Jaime Benitez; Javier Tusell; Juan Perez de Cuela Bueso; Julian Marias; Miguel de Aldasoro; Tomás Suner y Ferrer. Além destes, outros nomes serão apresentados no texto final desta pesquisa, evidenciando-se representantes da cultura e das humanidades do Brasil e da Espanha. A partir de provas primárias e secundárias, a exemplo de documentos fotográficos como retratos da espacialidade geopolítica e cultural do Brasil e da Espanha, pelos saberes freyrianos e pelas descrições de correspondências trocadas, manuscritos e edições publicadas e/ou autografadas, apresentar-se-ão cenários da cultura e das humanidades entre ambos os países, em um tempo igual de produção intelectual. Como espaços de imensa importância desta investigação, situam-se a Fundação Gilberto Freyre e a Casa-Museu Magdalena e Gilberto Freyre. Além dessas, outras instituições no Brasil e na Espanha serão palco desta pesquisa no descortinar de itens documentais partilhados e compartilhados entre GF e personagens relacionadas ao processo de criação do escritor pernambucano, disseminados em informação e conhecimento, alhures. Finalmente, e como resultados esperados, esta investigação



ressignificará a rede informacional de correspondentes hispano-tropicais constantes nos arquivos-lugares de saberes freyrianos.

**Palavras-chave:** Gilberto Freyre, Cultura e Humanidades, Acervos Documentais, Rede Informacional, Cultura Hispanotropical.

## 1. INTRODUÇÃO

Rever memórias, identidade e cultura possibilita a releitura de espaço, tempo, moda, costume e saberes. Para tanto, será sempre preciso o acesso aos documentos primários e secundários dos arquivos pessoais, quando eles são disponibilizados à sociedade e, caso contrário, por meio de depoimentos e acesso aos que delas (das memórias) detêm conhecimento.

Neste caso, o que importa é revisitar o acervo de correspondências trocadas entre Gilberto Freyre e contemporâneos hispânicos. Buscamos verificar a frequência de missivas trocadas e, com essa documentação, contextualizamos a temporalidade de seus autores e os cenários da cultura e das humanidades entre ambos os países, em um tempo igual de produção intelectual.

Por um lado, o brasileiro Gilberto Freyre<sup>1</sup>, intelectual que representava uma nova maneira de vivenciar o mundo das ideias e das artes liberais, do jornalismo, da docência, do político, das humanidades e, sobretudo do social, voltando-se aos problemas regionais. Exemplo disso é a organização do *Livro do Nordeste* publicado em parceria com o *Diário de Pernambuco*, com a colaboração de diversas personalidades, com textos de história, literatura, artes e tradições regionais. E, por outro, os contemporâneos hispânicos, a intercambiar missivas com GF por meio do canal de comunicação de época – comparado ao atual correio eletrônico, ao WhatsApp e a outras formas de trocas de

---

1 Gilberto Freyre (1900-1987) foi sociólogo, historiador e ensaísta brasileiro. Autor de *Casa-Grande & Senzala* que é considerada uma das obras mais representativa sobre a formação da sociedade brasileira. Recebeu o Prêmio Internacional La Madonnina, o Prêmio Machado de Assis, da Academia Brasileira de Letras, a Grã-cruz de Santiago de Compostela, entre outros. [https://www.ebiografia.com/gilberto\\_freyre/](https://www.ebiografia.com/gilberto_freyre/)

mensagens – disponibilizam ao mundo um legado cultural destacado pelos acervos documentais, por eles produzidos e recebidos, neste caso, as correspondências.

Esta pesquisa busca rica rede de apontamentos sobre vida, obra, pensamento e acervos documentais de autores brasileiros e hispânicos, com seus liames entre o interesse individual e o coletivo. Inicia-se com uma breve revisão sobre correspondência e sua crescente documentação em arquivos pessoais, transformando-os em espaços múltiplos de mundos iguais e desiguais, com várias maneiras dicotômicas de ser e de estar.

No percurso, foram realizados estudos memorialísticos do *corpus* determinado para a apresentação de resultados, ou seja, tanto de GF quanto dos nomes elencados para a análise qualitativa e quantitativa, conforme os métodos que nortearam esta pesquisa, acerca dos correspondentes hispânicos de GF.

Trata-se de pesquisa qualitativa com argumentação por meio de análises e percepções quanto aos conteúdos das correspondências trocadas entre GF e o contemporâneos selecionados para esta análise. Nesta contextualização, observamos, nos autores das correspondências quais as expressões destacadas nas informações trocadas entre eles: pensamentos, opiniões, sentimentos, percepções, entre outras possíveis informações muitas vezes implícitas nos textos das correspondências.

Apresenta-se também quantitativa, baseada em números e gráficos para chegar ao resultado acerca das instituições no Brasil possuidoras de correspondências de GF e vice-versa. Exatamente nesta abordagem quantitativa é que buscamos validar as suposições de que GF manteve importante acervo capaz de transparecer sua própria temporalidade e espacialidade, por meio de comportamento de época, similar ou não, com pares hispânicos.

Ainda assim, a pesquisa descritiva foi relevante à análise minuciosa do objeto de estudo (GF e as instituições, os arquivos, as bibliotecas, enfim, tornaram-se a situação a ser desbravada em termos de descobertas dos acervos documentais do ilustre pernambucano).

A pesquisa descritiva possibilitou a coleta de dados qualitativos e acrescentou mais valia à análise dos dados. A partir de então, descrevemos as experiências quanto aos caminhos trilhados. Para o enriquecimento teórico-conceitual, o texto apresenta pesquisa bibliográfica.

## 2. ARQUIVO PESSOAL DE INSIGNE DA CULTURA

Neste espaço, traduzimos, brevemente, o sentido de arquivo pessoal nesta era pós-custodial. Para Silva<sup>2</sup>,

A expressão “pós-custodial” surgiu no livro *Arquivística: teoria e prática de uma ciência da informação* (Armando Malheiro da Silva, Fernanda Ribeiro, Julio Ramos e Manuel Real, vol. 1, 1999), para designar uma nova fase emergente e contraposta ao período da Modernidade marcado nos Arquivos, nas Bibliotecas e nos Museus pela sobrevalorização da guarda ou custódia em detrimento do acesso. Em desenvolvimentos teóricos posteriores Armando Malheiro da Silva e Fernanda Ribeiro propuseram dois paradigmas – o custodial, patrimonialista, historicismo e tecnicista e o pós-custodial, infomacional e científico – em que a expressão é retomada com valor paradigmático e significando um posicionamento assumidamente científico, valorizador da informação e do acesso irrestrito na área da Informação e Documentação.

Observa-se, no entanto, a composição do patrimônio e economia da salvação, pelo que se pode entender de herança informacional, natureza e variações, igualmente, tomar conta ou acudir a documentação ali constituída, por meio das boas práticas do visitar a memória a partir de documentos de acervos constituídos por representantes da cultura e do social de um país, pelos espaços da recordação, valorizando e recuperando o espírito de preservar memórias e identidade, destacando o direcionamento das relações internacionais e da reaproximação das raízes culturais entre Brasil e Espanha, por intermédio das correspondências trocadas entre GF e os hispânicos.

Apresentando-se desse modo, e por ser para nós um tema que nos é familiar, acreditamos na importância do arquivo pessoal na necessidade de apresentar traços de seus titulares e contribuição ao arcabouço teórico, metodológico e epistemológico relacionado com a nova fase da Arquivística introduzida em Portugal, precisamente, em pesquisas realizadas sobre a teoria e o método, visando a cientificidade da área da Ciência da Informação, de onde se nota uma crescente discussão acerca da independência em sua constituição e base científica.

---

2 Texto de autoria do prof. Dr. Armando Malheiro da Silva (Professor catedrático da Universidade do Porto – Portugal), especialmente para esta pesquisa, 04 de fevereiro de 2020.

O arquivo pessoal transcende-se em informações acerca da vida, obra, acervos documentais de nomes de representantes sociais, políticos, artísticos, culturais, reverberando ao mundo passagens da mundividência da gente que por ali passou, criou e deixou legado. Por assim dizer, e oferecendo amplitude desse debate, Jan Assmann e Aleida Assmann (na conferência “Memórias Comunicativa e Cultural”, evento realizado em maio de 2013 pela Universidade Federal do Paraná, Instituto de Estudos Avançados sobre Mobilidades Sociais e Culturais e por outras instituições), ambos professores da Universidade de Konstanz, Alemanha, abordaram esse caráter dinâmico da memória em arquivos. Jan Assmann tratou da durabilidade e dos aspectos simbólicos da memória cultural, enfatizando seu papel na construção de identidades, enquanto Aleida Assmann priorizou a narrativa histórica contemporânea, concentrando-se nos processos mnemônicos ligados à constituição de novos estados-nação. <http://www.iea.usp.br/noticias/memoria-cultural>

Trocando em miúdos, esta pesquisa tem como objetivo futuro apresentar aspectos históricos, sociais e cronológicos do Brasil e da Espanha através da análise contextualizada acerca da mundividência de GF retratada pelas correspondências por ele trocadas com homens-cultural da Espanha. Para o alcance desses resultados, se fará necessário estabelecer contatos com instituições do Brasil e da Espanha, onde pode-se encontrar correspondências trocadas por GF com personagens hispânicos.

Os arquivos e as memórias documentais descrevem a herança do passado e, os documentos transparecem o passado fazendo-o presente com riqueza na descrição da temporalidade, seja individual ou coletiva. E ao ponto de chegada desta investigação destacou-se a objetividade de reconhecer no acervo documental de GF a capacidade do encontro com nomes representativos da Espanha, a transparecer cultura hispanotropical, em seu saber refletido circunspecto entre as realidades de continentes aparentemente díspares, entretanto, compatíveis em aspectos que possibilitam contribuições dos estudos sobre tradução cultural nas leituras acerca da vida, obra, pensamento e acervos documentais acumulados (produzidos e recebidos) de mentes da *intelligentsia* hispanotropical.

Desse modo, esta pesquisa lança as seguintes inquietações: Como se apresenta a vanguarda intelectual ou artística de ambos

as nações representadas na tradução cultural dos escritores tocados pelo estradar de Gilberto Freyre, em suas releituras geopolíticas e espaço temporal e atemporal? Como será que somos traduzidos? Como temos sido traduzidos ao longo das décadas na Espanha e por nós mesmos – Brasil? Como, a partir da obra de Gilberto Freyre, a memória coletiva brasileira vai sendo constituída por suas representações culturais?

De todos os modos, a observação do fazer poético em diálogo com a teoria e método dos arquivos pessoais, neste caso específico, nos apresenta como uma saída à fragmentação pós-moderna da cultura, das letras e das artes, inovando na retomada do diálogo com as tradições, com a memória e identidade, ressignificando o fio do tempo nas atemporalidades de homens e mulheres do século passado. Segundo Duarte (2006-2007, p. 142):

O arquivo é memória e esta, por sua vez, tem potencialidade para informar e alterar a realidade presente. A memória só é pensável como arquivo quando se pretende determiná-lo enquanto monumentalidade. Trata-se de um termo possuidor de definições polissêmicas e polêmicas, muitas vezes associadas aos conceitos de documento e memória.

Como arremate, Bellotto (2014, p. 181), apresenta reflexão sobre o papel do arquivo como espaço sociocultural “seja nos aspectos dos direitos e dos deveres do homem comum, da população em geral, seja nos aspectos desse mesmo caminho social no que concerne à sua informação e participação sociocultural”.

E, ainda, neste estudo, serão destacados diálogos à construção e à desconstrução de citações pertinentes ao seu objeto, pelo seu teor de relevância e pelo ensejo de lançar mão aos estudiosos da produção freyriana ao entendimento em torno do contraste e afinidades existentes nas interrelações mantidas por missivas na busca do universo cultural hispânico, por meio de suas correspondências.

### **3. VIDA E OBRA DE GILBERTO FREYRE**

Acreditamos ser de grande relevância, antes de tratarmos especificamente dos acervos documentais de GF, realizar uma sucinta explanação sobre seu titular. Gilberto Freyre, segundo Jessé Souza, “é, talvez, o mais

complexo, difícil e contraditório entre nossos grandes pensadores. Sua obra tem permanecido um desafio constante aos comentadores [...] Ele é, talvez, o mais moderno entre os clássicos do pensamento social brasileiro e suas questões ganham ao invés de perderem em atualidade” (Souza, 2000, p. 70). É nesse sentido que devemos, por meio de suas complexidades de vida e suas redes, descortinar seus acervos.

Gilberto de Mello Freyre nasceu em 15 de março de 1900 no Recife. Filho do professor Alfredo Freyre e de Francisca de Mello Freyre, teve sua formação inicial no Colégio Americano Batista, no qual seu pai foi diretor, no Recife. Nesse mesmo colégio bacharelou-se em Letras. Posteriormente, aos dezessete anos, mudou-se para os Estados Unidos onde estudou Artes Liberais especializando-se em Ciências Políticas e Sociais na Universidade de Baylor. GF obteve o grau de Mestre em Artes na Universidade da Colúmbia em Nova Iorque.

Freyre também teve uma longa participação nas áreas de jornalismo, ensino e política. Se destacou em todas, mas o hábito da escrita perdurou por toda a sua vida. Mesmo fora do país, durante sua formação acadêmica, GF estabeleceu contato com personagens relacionadas com o mundo hispânico. Segundo Anjos (s.d.),

Parte da obra de Gilberto Freyre voltada para a formação cultural brasileira debruça-se sobre a relação entre o brasileiro e o hispânico – disjunção didática, já que para ele o hispânico está contido no brasileiro. Contenção que surpreende a matemática, já que a brasileiro não seria mais extenso que o hispânico. Portanto, esse conter não é quantitativo, mas qualitativo. Noutras palavras, para Freyre seria impossível falar do brasileiro, e não da “brasilidade”<sup>1</sup> (2010, p.126), sem levar em conta o hispânico, ou se se preferir: compreender Brasil é recuperar e assumir suas raízes, dentre elas, aquela que está fincada no hispanismo.

Desse modo, GF carrega em si a natural inquietação de um brasileiro inteirado com as origens do Brasil a partir das interações com o mundo hispânico. Determinado em encontrar respostas e deixar escritas sobre o processo de assimilação cultural e suas ricas diversas variantes, entre a hispânica e, mais especificamente, entre a portuguesa – com outras etnias.

Ou seja, na perspectiva de GF, a hispanidade teria se manifestado no Brasil de modo bem específico. Por um lado, retratado pela chegada

da cultura espanhola e através do hispânico que chegou ao Brasil via Portugal. Em sua própria fala, GF, questiona:

os latino-americanos (...) persistem fundamentalmente hispânicos no seu amor à liberdade e à dignidade pessoal e na sua aversão por tudo que é regulamentação dura ou rígida da vida (Freyre, 2011<sup>a</sup>, p. 205).

Nesta direção, observamos o quanto GF reuniu correspondentes hispânicos, aspecto que esta pesquisa nos instiga até o ponto de verificarmos as tendências mais aproximadas aos livros por ele publicados e, sobretudo, ao ciclo de relacionamentos com o qual se manteve em alta de sua roda de conversa e de suas memórias.

### **3.1. Correspondências de Gilberto Freyre**

Trabalhar com correspondências é um desafio para os profissionais da informação, como também uma estrada sem volta para os pesquisadores. Correspondências são um terreno fértil de vestígios reveladores do passado como meio comunicacional entre partes ativas e passivas. Formas de tratamento, participação em grupos sociais, expressão de sentimentos, desejos culturais, movimentações políticas, entre outras possibilidades, são aspectos possíveis de identificação nos estudos de correspondências.

De acordo com o Dicionário Brasileiro de Terminologia Arquivística, o termo “correspondência” é definido como uma “comunicação escrita, expedida (ativa) ou recebida (passiva), por entidades coletivas, pessoas ou familiares” (Arquivo Nacional, 2005, p. 60). Já para Paes:

dentro do gênero de documentos escritos, a correspondência merece tratamento especial por se constituir numa parte considerável dos acervos arquivísticos, uma vez que as ações administrativas são, em geral, desencadeadas por seu intermédio. [...] considera-se correspondência toda e qualquer forma de comunicação escrita, produzida e destinada a pessoas jurídicas e físicas, e vice-versa, bem como aquela que se processa entre órgãos servidores de uma instituição (Paes, 1997, p. 31).

A importância de se trabalhar com correspondências, segundo Teresa Malatian (2009, p. 200), se dá pela possibilidade de se espiar:

[...] por uma fresta a vida privada palpitante, dispersa em migalhas de conversas a serem decodificadas em sua dimensão histórica, nas condições socioeconômicas e na cultura de uma época, na qual público e privado se entrelaçam, constituindo a singularidade do indivíduo numa dimensão coletiva. Processo identitário que se define e redefine constantemente e elimina qualquer suposição de coerência e continuidade de atitudes, sentimentos ou opiniões.

Nesse sentido, as correspondências escritas por cada indivíduo, como também as recebidas por eles, demonstram aspectos da cultura, de forma não linear e orgânica, como também os bastidores de diversos eventos sociais, políticos e acadêmicos, dos quais o sujeito fez parte.

Com intuito de sintetizar as espécies de documentos que geralmente são tratados como correspondências, Herbet Dorea Filho, em sua dissertação de Mestrado intitulada de “O arquivo pessoal do reitor Pedro Calmon: correspondências (1964 a, 1966)” apresenta o seguinte quadro:

### **Quadro 1 – Descrição dos documentos classificados como correspondências**

<b>Correspondências (espécie documental)</b>	<b>Descrição</b>
Carta	Documento em papel, com ou sem envoltório, com comunicação ou nota atual e pessoal.
Bilhete	Comunicação verbal redigida na terceira pessoa.
Cartão	Pequeno retângulo de cartolina usado para transmitir mensagens curtas.
Telegrama	Toda comunicação pessoal ou oficial, utilizada para mensagens especiais ou urgentes e expedida por meio de telegrafia, telex.
Ofícios	Forma de comunicação escrita entre subalternos e autoridades e entre órgãos públicos e particulares, em caráter oficial.
Aviso	Comunicação pela qual uma ou mais pessoas são notificadas
Circular	Documento normativo produzido em todos os níveis da administração pública, pela qual o chefe de certa repartição ou departamento define a padronização de condutas e regras.
Memorando	Forma de correspondência interna usada para assuntos rotineiros.



• PARTE 2 - Hispanidade •

Despacho	Decisão proferida por autoridade em caso de matéria submetida à sua apreciação.
Fax	Comunicação utilizada para a transmissão de mensagens urgentes e para o envio de documentos, realizada por via telefônica.
Correio eletrônico	Comunicação utilizada para a transmissão de mensagens ou documentos, realizada via internet.

Fonte: Dorea Filho, 2019, p. 98.

Dessa maneira, podemos visualizar as correspondências, quando conhecemos a história, seus contextos e as relações de seu produtor, como documentos de arquivo, pois são informações registradas, independentemente da forma que foram produzidas e/ou recebidas durante as funções e atividades, dotadas de organicidade, contendo elementos constitutivos que servem de provas e testemunhos diretos ao seu produtor.

Para Camargo (2011, p. 60), as correspondências são como objetos “que contém comunicação ou nota atual e pessoal, dirigida a outrem”, ou seja, as correspondências são documentos utilizados para comunicação entre pessoas físicas ou jurídicas, sendo particulares ou oficiais. Particulares são aquelas correspondências ligadas a interesses pessoais. Já as correspondências oficiais são comunicações relacionadas a assuntos específicos de atividades internas e/ou externas de uma instituição.

Podemos afirmar, também, que o termo “correspondência” pode ser tratado como forma de comunicação íntima e permeadas de afinidades entre os sujeitos. As correspondências possuem diversos universos de leituras que podem expandir a análise e contextos apreendidos de seu espaço-tempo. Um olhar diferenciado para o estudo das correspondências entre intelectuais foi apresentado por Silvana Moreli Vicente em sua tese intitulada “Cartas provincianas: correspondência entre Gilberto Freyre e Manuel Bandeira”. A autora trabalhou com alguns textos reunidos, a saber: “cartas, cartões-postais, ensaios, crônicas, poemas, fotografias e até mesmo páginas de um caderno de autógrafos” (Vicente, 2007, p. 20, grifo nosso).

Quanto às reflexões acerca da série correspondência do arquivo pessoal de GF, Vicente discorre sobre os seguintes aspectos:

[...] é possível encontrar outras formas de comunicação que seguem paralelamente às cartas, tais como bilhetes, telegramas, cartões-portais, cartões de natal, cartões de visita e fotografias. Há também cartas desenhadas ou escritas com papel ilustrado. São objetos de troca simbólica que dizem muito sobre a época e que chamam atenção também pelo fato de que parecem estar em franco declínio nos dias de hoje, um pouco talvez pela mudança do tipo de sociabilidade entre indivíduos[...] (Vicente, 2007 p. 105, grifo nosso)

Percebe-se aqui que a fotografia entra no escopo de correspondências em sua discussão, ou seja, temos um novo artefato a ser analisado. Segundo o “Glossário de espécies/formatos e tipos documentais da Universidade de São Paulo” (1997, p. 19), a foto/fotografia é uma espécie documental conceituada como uma “imagem obtida por processo de fixação foto-sensível”. Nesse sentido, ao observar a fotografia como um artefato textual de arquivo, podemos inseri-la também como um documento com marcas sociais que vão desde anotações, assinaturas, declarações como forma de comunicação íntima entre sujeitos. Para Vicente

O efeito colateral dessa troca entre objetos que passam a constituir documentos de vidas partilhadas é colecionismo comercial. Mas, a despeito disso, cartões-portais, fotografias, objetos de arte e autógrafos fizeram realmente parte da vida dessa geração de intelectuais, reforçando o caráter descontraído e ao rés-do-chão dos rituais sociais que se instauravam a partir de produtos culturais e simbólicos produzidos e veiculados em círculos, em princípio, bastante restrito de amigos (Vicente, 2007, p. 127).

Gilberto Freyre, como dito anteriormente, ocupou cargos de relevância no cenário nacional, produziu significativamente obras e manteve contato com diversos intelectuais da sua época. Assim como esses diversos intelectuais contemporâneos, GF também esteve envolvido com arte, educação, pesquisa, política e cultura. As atividades desenvolvidas por esse ínsigne homem da cultura e seus documentos preservados evidenciam o seu envolvimento com essas diversas frentes de atuação.

As correspondências são instrumentos essenciais na comunicação dos sujeitos intelectuais, principalmente no século XX, que se entrelaça com estratégias de sociabilidades, pois, conforme Ângela de Castro Gomes, na obra *Em família: a correspondência entre Oliveira Lima e Gilberto Freyre*,

• PARTE 2 - Hispanidade •

O convívio entre intelectuais [...] é fundamental para o desenvolvimento de ideias e sensibilidades. Para escrever, pintar, compor, etc., o intelectual precisa estar envolvido em um circuito de sociabilidade que, ao mesmo tempo, o situe no mundo cultural e lhe permita interpretar o mundo político e social de seu tempo. Por isso afirma-se que não é tanto a condição de intelectual que desencadeia uma estratégia de sociabilidade e, sim ao contrário, a participação numa rede de contatos é que demarca a específica inserção de um intelectual no mundo cultural. Intelectuais são, portanto, homens cuja produção é sempre influenciada pela participação em associações, mais ou menos formais, e em uma série de outros grupos, que se salientam por práticas culturais de oralidade e/ou escrita (Gomes, 2005, p. 51).

Ainda segundo Gomes (2005, p. 51-52), a correspondência “[...] pessoal entre intelectuais é, sobretudo nesses casos, um espaço revelador de suas ideias, projetos, opiniões, interesses e sentimentos. Uma escrita de si que constitui e reconstitui suas identidades pessoais e profissionais no decurso da troca de cartas”. É nesse sentido que devemos pensar as coordenadas do convívio político, cultural e acadêmico de GF, ou seja, por meio de sua rede de sociabilidade.

Os grupos sociais em volta de intelectuais, em sua grande maioria, derivam-se de experiências pessoais, intelectuais, culturais e políticas constituídas em rede ao longo do tempo. Para François Sirinelli, as relações organizadas

em rede que falam de lugares mais ou menos formais de aprendizagem e de troca, de laços que se atam, de contatos e articulações fundamentais [...] a noção de rede remete ao microcosmo particular de um grupo, no qual se estabelece vínculos afetivos e se produz uma sensibilidade que se constitui marca desse grupo (2003, p. 38).

Por assim dizer, as redes do sujeito, por si só, não se organizam dentro e/ou alinhadas a uma estrutura hierárquica vertical, ligada restritamente a relações de poder, mas, costumeiramente, por orientações livres e metodologicamente associativista.

Podemos considerar que as correspondências, vistas como objeto de produção subjetiva e fonte das redes do sujeito, constituem o espaço de efetividade de uma história e essa história pode ser revelada na observação da teia de sentido do acervo pessoal. Com isso, é importante pensar a dinâmica singular do arquivo, não apenas como um conjunto de documentos produzidos, recebidos ou colecionados, mas como um acontecimento, que precisa ser refletido. É nessa linha que devemos

pensar as correspondências, primeiramente como um documento de arquivo, posteriormente como um processo que apresenta determinada construção de sentido.

#### 4. PONTO DE CHEGADA

*Deve-se conceber o homem como uma série de relações ativas (um processo), no qual, se a individualidade tem a máxima importância, não é, todavia, o único elemento a ser considerado. A humanidade, que se reflete em cada individualidade é composta de diversos elementos: 1) o indivíduo; 2) os outros homens, e 3) a natureza. Mas, o segundo e o terceiro elementos não são tão simples quanto poderia parecer. O indivíduo não entra em relação com os outros homens por justaposição, mas organicamente; isto é, na medida em que passa a fazer parte de organismos, dos mais simples aos mais complexos (Gramsci, 1981 ,p. 54).*

O autor citado retrata muito bem como compreendemos o acervo de missivas de GF, sobretudo quando ele diz: “O indivíduo não entra em relação com os outros homens por justaposição, mas organicamente; isto é, na medida em que passa a fazer parte de organismos, dos mais simples aos mais complexos”.

Esta pesquisa encontra-se em desenvolvimento e, quiçá, no próximo Congresso sobre a obra de Gilberto Freyre no âmbito das Ciências Sociais e Humanas contemporâneas, promovido pelo Centro de Estudos Brasileiros da Universidad de Salamanca, possamos apresentar a documentação a retratar os movimentos, os relacionamentos inter-pessoais, as atividades e as ações exercidas por GF, compartilhadas com seus pares hispânicos tropicais.

Entretanto, no estágio em que se encontra esta pesquisa, nota-se na troca de missivas o quanto GF estava sintonizado com o mundo interior e exterior, com a circunvizinhança no Brasil e em outros países e com aqueles e aquilo que provocavam processos de transformação de si mesmo. Por vezes, essa postura ocasionava desafios, descontentamentos, alegrias e contribuía à sua produção intelectual. É notório: Ninguém reúne documentos com tanto critério para apenas satisfazer a si próprio.

No estradar deste estudo, suas limitações serão analisadas na tentativa de superá-las, pelo o que não nos foi possível pesquisar. E, antes que

tudo, o objetivo será perseguido. Entretanto, denota-se aqui, estudo do gênero não se exaure completamente diante da rica produção intelectual de GF, aspecto de transmutação deste estudo e de própria inclinação de GF às atualizações de vida, produção e pensamento.

---

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDRADE, Manuel Correia de. “Gilberto Freyre e o impacto dos anos 30”. *Revista USP*, n. 38, p. 38-47, 1998.
- ANJOS, Nilton dos. *Gilberto Freyre e Miguel de Unamuno: entre o mestiço e o castiço em estilo e cultura*. Unirio. file:///D:/DEZEMBRO%202019/GILBERTO%20FREYRE%20-%20TEXTO%20ÓTIMO.pdf
- ARQUIVO NACIONAL. *Dicionário brasileiro de terminologia arquivística*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005.
- BELLOTTO, Heloisa Liberalli. *Arquivos Permanentes: tratamento documental*. Rio de Janeiro: FGV, 2014.
- CAMARGO, Maria Rosa Rodrigues Martins de. *Cartas e escritas: práticas culturais linguagem e tessitura da amizade*. São Paulo: Editora Unesp, 2011. 167 p.
- DOREA FILHO, Herbet Menezes. *O arquivo pessoal do reitor Pedro Calmon: correspondências (1964 a 1966)*. 2019. Dissertação (Mestrado em Ciência da Informação) – ICI/UFBA.
- DUARTE, Zeny. *O espólio incomensurável de Godofredo Filho: resgate da memória e estudo arquivístico*. Salvador: ICI, 2005.
- FREYRE, Gilberto. *O brasileiro entre os outros hispanos: afinidades e possíveis futuros nas suas interrelações*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1975. 161p. (Coleção Documentos Brasileiros, 168).
- FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala*. Global Editora, 1999.
- \_\_\_\_\_. “Integração portuguesa nos Trópicos”. In: FREYRE, Gilberto. Uma política transnacional de cultura para o Brasil de hoje. Belo Horizonte: *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, Faculdade de Direito da Universidade de Minas Gerais, 1960, p. 65 – 117.
- GOMES, Ângela de Castro. *Em família: a correspondência entre Oliveira Lima e Gilberto Freyre*. Rio de Janeiro: Cecult (Centro de Pesquisa em História Social da Cultura), 2005.

- MALATIAN, Teresa. Narrador, registro e arquivo. In: PINSKY, Carla Bassanezi; LUCA, Tania Regina. *O historiador e suas fontes*. São Paulo: Contexto, 2009.
- NOGUEIRA, Amauri Tadeu Barbosa; NANIAS, Amarilis Tudella; CARLINI, Angélica L. *Introdução ao pensamento antropológico*. São Paulo: Editora Sol, 2011.
- PAES, Marilena Leite. *Arquivo: teoria e prática*. 3. ed. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1997. 225 p.
- PINTO, João Alberto da Costa. “Gilberto Freyre e o lusotropicalismo como ideologia do colonialismo português (1951–1974)”. *Revista UFG*, v. 11, n. 6, 2009.
- SIRINELLI, François. “Os intelectuais”. In: REMOND, René (org). *Por uma nova história política*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2003.
- SOUZA, Jessé. “Gilberto Freyre e a singularidade cultural brasileira”. *Tempo soc.* São Paulo, v. 12, n. 1, p. 69-100, maio de 2000. Disponível em <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-20702000000100005&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-20702000000100005&lng=en&nrm=iso)>. acesso em 10 fev. 2020. <https://doi.org/10.1590/S0103-20702000000100005> .
- UNIVERSIDADE de São Paulo. “Glossário de espécies/formatos e tipos documentais da Universidade de São Paulo”. Disponível em: <[https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4177763/mod\\_resource/content/1/glossario1.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4177763/mod_resource/content/1/glossario1.pdf)>. Acesso em 10 fev. 2020.
- ECO, Umberto. *Obra aberta*. São Paulo: Perspectiva, 1991. p.234.
- VELHO, Gilberto. “*Gilberto Freyre: trajetória e singularidade*”. *Sociologia, problemas e práticas*, n. 58, p. 11-21, 2008.
- VELHO, Gilberto. *Individualismo e cultura: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea*. Rio de Janeiro: Zahar, 1987.
- VICENTE, Silvana Moreli. *Cartas provincianas: correspondência entre Gilberto Freyre e Manuel Bandeira*. 2008. Tese (Doutorado em Letras) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.



**PARTE 3**  
**CONTRADIÇÕES DE**  
**UM CLÁSSICO**



## *Casa-Grande & Senzala: la sociología clásica ilustrada*

**Claudia Isabel Sánchez Pérez\***

**Resumen:** En este trabajo se pretende comprobar si en la obra de Gilberto Freyre *Casa-Grande y Senzala* está contenida la sociología clásica. Para ello se hace una relectura de dicha obra freyriana principalmente, a la luz de las teorías de Durkheim, Marx y Weber, y se van encontrando numerosos paralelismos. Asimismo, se tiene muy en cuenta en este artículo la interpretación que realiza Jessé de Souza sobre el sociólogo pernambucano, por considerar que la visión de este investigador social brasileño es muy actual y contribuye a una visión más amplia y crítica tanto de la vinculación del análisis freyriano con el pensamiento sociológico clásico, la consonancia con los enfoques científico-sociales del tiempo en que vivió, así como la utilización posterior del pensamiento de Freyre en favor de enfoques sociales menos neutros y más ideologizados.<sup>1</sup>

**Palabras clave:** Protección patriarcal, solidaridad mecánica, explotación precapitalista, perspectiva del consenso.

---

\* Claudia Isabel Sánchez Pérez es doctora en Sociología y profesora e investigadora en el grupo SEJ31 Retos Sociales en las Sociedades Complejas en la Universidad de Jaén (España), Departamento de Organización de Empresas, Marketing y Sociología.  
E-mail: ciperez@ujaen.es

1 Mi especial agradecimiento a la profesora María Guiomar da Cunha Frota (Universidad Federal de Minas Gerais, Brasil) por su colaboración en este trabajo, aportando ideas e bibliografía, completando párrafos, dando matices claves; de modo que sus orientaciones, sugerencias y aportaciones han dado un sentido fundamental a este artículo.

Este trabajo parte de la hipótesis de que en la obra de Gilberto Freyre *Casa-Grande & Senzala* están contenidos diversos aspectos de la sociología durkheimiana, marxista y weberiana; así la explotación precapitalista, las desigualdades de clases o la alienación analizadas por Karl Marx consideramos que se encuentran representadas en el libro freyriano; de igual modo la visión de solidaridad mecánica de Durkheim se podría intuir en las relaciones esclavistas y pseudo-feudales descritas por Freyre. Y los conceptos de Max Weber de estatus, de posición social, la teoría de la dominación o la figura del 'pater' en la economía doméstica están también reflejadas en esta obra universal. Además, el sociológico brasileño profundiza en las interacciones sociales (Simmel) en la conformación de la identidad.

Por tanto, el objetivo de este trabajo es comprobar a través de diferentes ejemplos esa conexión entre Freyre y las teorías sociológicas clásicas mediante la exposición de ejemplos contenidos en su magistral obra *Casa-Grande & Senzala* que, a nuestro entender, servirían como un espejo muy ilustrativo y muy concreto de ese pensamiento formal más abstracto que marca el inicio y la evolución de las Ciencias Sociales. En esta relectura de la obra freyriana se pone el énfasis en ilustrar a través de ella las teorías clásicas, aunque somos conscientes de las diversas conexiones con la sociología contemporánea, a las que no aludimos por quedar fuera de este estudio.

La estructura de este trabajo es la siguiente: primero nos referimos a la posición jerárquica del patriarca en la economía doméstica, siguiendo la visión weberiana, y también nos centramos en resaltar la protección de los amos de la Casa Grande a los esclavos de la Senzala y observamos diversos paralelismos con la sociedad feudal europea, ello nos lleva a tomar como referencia análisis el durkheimiano sobre el paso de la sociedad del antiguo régimen hacia la sociedad industrial, y asimismo se comprueba la coincidencia en ambas sociedades de esa visión nostálgica de la armonía estamental a la que aluden diversos pensadores europeos y también Freyre.

A continuación, observando las tipologías sociales que recoge Freyre (1977), se aprecia que en su descripción de tipos sociales hay un intento de sintetizar las principales identidades que componen el mapa humano brasileño; consideramos que esa capacidad de categorizar tiene mucho que ver con el trazado de tipos ideales propuesto por Weber

(1993). Desde esta tipología, se aborda aquí, de forma sucinta, los modos de socialización y al interaccionismo simbólico que se produce en ese peculiar escenario de convivencia social.

Luego, referimos aspectos muy significativos que alteran las relaciones del orden jerárquico en la vida cotidiana donde la emoción y la espontaneidad tiene efectos imprevistos sobre la jerarquía creando un ámbito nuevo el de las relaciones informales, que sólo se comprende al contextualizarlo y ver como hay una influencia de lo social sobre lo individual (Mead, 1999) y como se produce una construcción social de la realidad (Berger, 2003) e incluso el propio lenguaje es agente de cambio y a la vez es reflejo de todo lo que estaba ocurriendo en este laboratorio de culturas donde muchas de las experiencias vividas iban siendo expresadas, relatadas, sentidas a través de palabras de los grupos oprimidos (esclavos y sus familias, y sobre todo de las ayas que socializaban a las nuevas generaciones) en las que se transmitían emociones, historias y vivencias.

Finalmente, se plantean unas posibles conclusiones y se trata de comprobar la hipótesis inicial que guía este trabajo sobre el interés que puede tener la lectura de *Casa-Grande & Senzala* a la luz de las teorías sociológicas clásicas. Además, se cuestiona la visión mítica o nostálgica de Freyre, desde el pensamiento crítico de Jessé de Souza, para poner sobre aviso la influencia que ejerce el contexto generacional sobre escritores y científicos sociales y, sobre todo, de cómo los intereses políticos pueden llegar a utilizar visiones sociológicas, en este caso –la freyriana–, para crear una opinión pública afín a sus intereses.

## **1. DOMINACIÓN Y PIEDAD EN LA ECONOMÍA DOMÉSTICA**

La importancia del entorno familiar y cómo se conforman y entretienen las posiciones de poder, son aspectos centrales en la obra de Freyre que también aborda Max Weber (1993). El autor de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* alude a las relaciones entre padre, madre e hijos al hablar de ‘comunidad sexual duradera’ (Weber, 1993), cuya formación ha de estar consentida por el clan o por una agrupación social más amplia, dando lugar a una unidad económica específica, a la que denomina comunidad doméstica:

La comunidad doméstica es el fundamento primero de la 'piedad' y de la 'autoridad' (...) La autoridad primeramente de los fuertes y después de la gente con experiencia, por consiguiente, de los hombres respecto a las mujeres y niños, de los aptos para la guerra y para el trabajo respecto de los ineptos, de los adultos respecto de los niños, de los viejos sobre los jóvenes. (...) La piedad de los sometidos a la autoridad respecto al que la encarna, como de aquellos entre sí (Weber, 1993:289).

Esa importancia que otorga Max Weber (1993) a la autoridad familiar del hombre dentro de la comunidad doméstica es una constatación de cómo el patriarcalismo fue estructurando la sociedad de modo que la autoridad del varón sobre el grupo familiar era un hecho no cuestionado. Además, insiste en los lazos de solidaridad y de consumo de bienes frente al exterior que se establecían en el interior de esa comunidad doméstica cuya estructura se basaba en una relación de jerarquía y de piedad. Coincidimos en ese sentido con De Souza (2020) cuando insiste en que la peculiaridad de este patriarcalismo tropical estriba en la importancia que tiene la familia en la organización social de Brasil.

*Casa-Grande & Senzala* son dos ámbitos en los que se entrecruzan lazos sociales de diversa índole, en torno a los cuales el señor del ingenio establece también sus relaciones de jerarquía y de piedad. De los blancos sobre los esclavos, de los conquistadores sobre los conquistados, de los dueños sobre los siervos. Cómo las relaciones se van consolidando y estrechando se produce un sentido de pertenencia y de solidaridad frente a lo de fuera, un consumo de bienes en el que con diferente poder adquisitivo hay a la vez un compartir aunque manteniendo los roles estipulados. Las relaciones llegan a ser imprescindibles, y el señor queda en su comodidad, desprendido de todas las obligaciones mientras que el esclavo ha de cumplir todos los deseos del amo.

Freyre comenta como los esclavos (desde su inferioridad de rango) lo eran todo para los señores, sosteniendo así su elevada posición social: “[Los esclavos] hasta caminaban por ellos al llevarlos en palanquín o litera”, “eran sus pies y también sus manos pues los vestían, los calzaban, los espulgaban” (Freyre, 1977:388).

El papel que tomaba el señor del ingenio era una existencia de hamaca, una vida lánguida en la que pasaba gran parte del tiempo amodorrado. El concepto de trabajo físico como castigo divino, o cómo actividad de esclavos se hace patente en esta división social extrema y pre-capitalista.

En torno a esta situación de sobre-explotación del mercantilista señor del ingenio sobre el esclavo-proletario (Marx, 2005), se puede acudir al concepto marxista de alienación, pues reflejaba cómo se producía en diversos casos una situación en el que el obrero de la Senzala, situado la parte más baja de la escala social estaba siendo tratado como una mercancía puesta totalmente a su servicio; sin embargo, esa dependencia del esclavo en cierto modo hacía dependiente y vulnerable al señor, que cada vez necesitaba más del trabajo de este siervo, trabajo interminable y alienante que se prolongaba desde la fábrica del amo al cuidado expreso del amo. Souza (2020) al respecto resaltaré la influencia recíproca entre la cultura dominante y dominada. No obstante, y Freyre insistirá en ello, no se puede perder de vista la existencia de cierta postura paternalista del señor sobre los subordinados de la Senzala como se verá en el siguiente epígrafe.

## **2. PROTECCIÓN PATRIARCAL VISTA CON NOSTALGIA**

La lealtad y protección de los señores a sus siervos, –un modo de patriarcado y de estratificación que se refleja en diferentes facetas sociales que se aprecia en la sociedad tradicional europea antes de la industrialización, y a la que aluden sociólogos como Durkheim (1995)–, es similar a la comparación hecha por Freyre cuando refiere que el carácter patriarcal de los amos protegía en Brasil a los esclavos; algo que se constata también en otras fuentes (Martínez, 1992) en dónde se alude a cómo en Brasil los hijos de los señores y de las esclavas gozaban de un trato especial, de hecho en diversas ocasiones ocuparon puestos de mando en los ingenios de azúcar o incluso se les envió a Portugal a estudiar a la Universidad de Coimbra. Habría, no obstante, que resaltar aquí que mientras en el pensamiento de Marx (2005) el objetivo de análisis es evidenciar la historia de la lucha de clases, las contradicciones entre las diferentes épocas y la trayectoria hacia una futura superación de esos antagonismos; en cambio, Durkheim, en su análisis, apunta más hacia el consenso, hacia el restablecimiento del orden, y en ese aspecto Freyre por tanto se aproxima más a la perspectiva durkheimiana. El trato familiar también se amplía según Freyre que asegura que amas de crianza, mucamas o hermanos de leche de los niños blancos fueron tratados como de la familia.

La visión nostálgica que evoca Freyre sobre las relaciones que se establecían en los ingenios entre el señor y los esclavos recuerda también a la visión idealizada de diversos sociólogos europeos cuándo recordaban la ordenada y estructurada sociedad de la época anterior y veían con preocupación el advenimiento de la sociedad industrial. Durkheim (1995) mostraba como aparecía la anomia al romperse esa solidaridad orgánica existente en la sociedad tradicional. Souza (2020) alude a una forma de sociabilidad entre desiguales que se convierte y mezcla para dar lugar a la 'cordialidade'.

Freyre (1977) muestra en su obra la liberación de los negros como algo negativo, cuando dice que llegarían a morir de nostalgia de ese patriarcalismo que amparó a los esclavos, los alimentó y los socorrió en la enfermedad y en la vejez, proporcionándoles a ellos y a sus hijos oportunidades de ascenso social. A veces la herencia la repartía el padre de forma bastante similar entre sus hijos legítimos y naturales. En ese patriarcalismo, Souza (2020) advierte que no puede olvidarse el drama social que supusieron las relaciones sadomasoquistas, concepto que puede ayudar a comprender mejor el patriarcalismo brasileño y la consideración simultánea de distancia e intimidad.

Respecto a la religión aunque hubo mucho de imposición moralizadora y educativa del catolicismo europeo, también surgió un cristianismo brasileño más lírico y festivo, de santos compadres y madres comadres, que creó en los negros vinculaciones espirituales con la familia y se les permitió conservar formas de la mística africana. En cierto sentido, la religión sirvió de nexo entre el amo y el esclavo, de punto de contacto; retomando a Durkheim (1995) se aprecia aquí un sentido parecido al que tenía la religión en las sociedades primitivas de nexo social.

### **3. FREYRE RECONSTRUYE TIPOS IDEALES WEBERIANOS**

Como Weber (1993), Freyre (1977), para mostrar quienes eran las personas que componían el Brasil colonial crea tipologías sociales, o tipos ideales que pueden ser representativos de los diferentes grupos sociales que confluyeron en la conformación de la identidad brasileña. Souza (2020) define un tipo-ideal como una jerarquía selectiva de aspectos de una realidad dada, y destaca que "un buen tipo-ideal sería

aquel que logra seleccionar los aspectos más importantes de la realidad en toda su complejidad” (p. 213).

Los rasgos con que Freyre representa al negro son el ser firme, vigoroso, alegre; en contraposición los rasgos que definen al indio: la tristeza y el estar callado. La madre negra es mística, sensual. La joven blanca es casta, pura, severa, modesta (socializada además con mucha exigencia en esos valores. Las amas esclavas o señoras-mucamas las describe Freyre (1977) resaltando su bondad y cómo tenían un lugar de honor en las familias patriarcales: eran lustrosas pero con garbo, con una esbeltez heráldica, con gracia de talle y ritmo al andar, eran reinas del lujo, llevaban joyas y vestían de vivos colores<sup>2</sup>.

Destaca el autor de *Casa-Grande & Senzala* algunos roles concretos dentro de la tipología descrita, es el caso del prestigio que tendrían las mucamas en la vida sentimental de las *sinhazinhas* –*siñacillas* (las señoritas o hijas de la señora)– que las iniciaron en los misterios del amor y con sus canciones las impregnaron del erotismo y de historias de señores encandilados por mulatitas. Estas ayas negras, quizás avaladas por su papel socializador y cuidador, mantuvieron un puesto privilegiado, siendo tratadas de señora por los esclavos y los niños les pedían su bendición. Asegura Freyre que el niño recibió a través de los mimos de la mucama una bondad mayor que la de los blancos.

#### 4. SOCIALIZACIÓN Y CONSTRUCCIÓN DE IDENTIDADES

Resulta llamativa la visibilización de las mujeres negras y en general, la atención de Freyre a los sujetos femeninos al destacar su protagonismo social y en especial su colaboración fundamental para favorecer la integración social de los diferentes estratos sociales; esto queda reflejado en el modo de describir el sociólogo pernambucano tanto a hombres como a mujeres, independientemente de su estatus social y género, y de mostrar el papel fundamental de las sirvientas negras en la socialización

---

2 Además, esta tipología tan ilustrada es una representación social muy próxima al estilo descripción literaria del realismo o naturalismo que encontramos en autores españoles como Galdós o Clarín, lo que demuestra la proximidad del conocimiento social y el literario, a veces con las fronteras bastante difuminadas.

y la educación de todos los niños que había tanto en la Casa Grande como en la casa de esclavos.

También a una socialización educativa más amable contribuyeron los profesores negros, Freyre alaba la suerte que tuvieron los niños que aprendieron a leer y escribir con ellos, ya que eran más afables y buenos, frente a los maestros blancos viejos ‘regañadores’ de vara y palmeta.<sup>3</sup>

Jessé de Souza (2009) en una lectura crítica de *Casa-Grande & Senzala* muestra como esa obra fue central para la construcción de una visión mítica y positiva de la identidad nacional – como resultante de la unidad en la diversidad, de la miscelánea sin conflicto, que oculta, la explotación, las formas de dominación y violencia de los señores sobre los esclavos. Para Jessé de Souza, Freyre presenta el mestizaje como resultado de una predisposición cultural del portugués (que él denomina plasticidad) y no como el resultado de un “poder absoluto que los hombres blancos tenían sobre las mujeres negras e indias” (Souza, 2009:54). Souza demuestra como esa visión positiva de Freyre se afirmó al ir en consonancia con “el interés reformista e interventor de Getulio Vargas” que necesitaba de un ideario de unidad nacional, para construir el Brasil industrial; en los términos del autor:

La tesis de Freyre defiende precisamente la unidad de los brasileiros en un todo unitario y tendenciosamente armónico. Esa tesis debió sonar como música celestial a los oídos de la elite reformadora empeñada en el grande salto nacional que aquella época supuso<sup>4</sup> (Souza, 2009:36).

Aspectos como las interacciones (Simmel, 1977) tienen un valor fundamental en la crónica que hace Freyre de ese contexto íntimo que se conforma por las vinculaciones que se van produciendo entre las dos casas, la de los señores y la de los esclavos, llegando a alterarse el orden jerárquico a veces, produciéndose extrañas simbiosis, efectos

---

3 Similitud con la educación autoritaria que existía en España durante la época franquista. Una detallada recreación literaria al respecto se puede encontrar en la obra de Sopeña, A. (1994) *El florido pensil*, Barcelona, Ed. Crítica.

4 La traducción de este fragmento de Jessé de Souza, y de algún otro, del portugués al español ha sido realizada por la autora de este artículo. La selección de aportaciones de Souza y el destacado de algunos de sus párrafos, así como el traer literalmente sus palabras a colación, se debe a la propuesta colaboradora de Guiomar da Cunha.



perversos...relaciones sadomasoquistas, roles en conflicto y roles diferentes a los esperados o a los estipulados en un principio.

Así por ejemplo, Freyre refiere las alianzas que se creaban entre el niño blanco y la mucama o el muleque, se establecían relaciones en los juegos, a nivel emocional que rompían las fronteras jerárquicas establecidas previamente, también se iba creando en estas relaciones una lengua común que rompía las dualidades.

La suavización del lenguaje es una muestra de cómo se produjo un intercambio de roles y de la generalización de interacciones sociales muy diversas, cuyos efectos no siempre estuvieron previstos ni fueron los deseados. La transformación lingüística analizada por el sociólogo pernambucano tiene que ver en como el ama negra emblandeció el lenguaje, él cuenta que hizo como con la comida, machucó las palabras, les quitó las espinas, los huesos, las durezas y dejó sólo las sílabas blandas, también los nombres propios perdieron solemnidad al suavizarse y el lenguaje infantil también se enterneció.

En concreto, sobre como la negra socializaba al niño blanco con un nuevo lenguaje más dulce, más fácil de pronunciar, se aprecia en este párrafo: “La negra hizo muchas veces con las palabras lo mismo que con la comida: las machucó, les quitó las espinas, los huesos, las durezas, y dejó sólo para la boca del niño blanco las sílabas blandas” (Freyre, 1977:310).

El lenguaje recogido por Freyre refleja también como se estaba produciendo una construcción de la realidad (Berger y Luckmann, 2003) en la que muchas palabras africanas eran adoptadas por la sociedad brasileña.

## **5. INTERÉS PARA LA SOCIOLOGÍA DE LA OBRA FREYRIANA Y ALGUNAS CONCLUSIONES**

Se comprueba que es cierta la hipótesis de partida, por tanto la obra freyriana puede aportar unos ejemplos muy elocuentes para ilustrar las teorías sociológicas clásicas. Sin duda, Freyre hace explícitos a través de su obra *Casa-Grande & Senzala* un sinfín de aspectos sociales analizados de forma más teórica por la Sociología clásica. Esta afirmación nos lleva a proponer, no sólo con la obra del escritor, sociólogo e investigador Gilberto Freyre, sino con otras

obras y autores brasileñas e iberoamericanas, lo apropiado de llevar a cabo más interconexiones entre los estudios de un lado y otro del Atlántico, y sobre todo de buscar síntesis y relaciones entre hechos históricos analizados a la luz de la sociología, en la historia de la colonización americana con los planteamientos de quienes trataban de comprender lo que ocurría en los inicios de la revolución industrial europea. Hay pues muchos procesos sociales que no sólo sirven de ejemplo para las teorías sino que pueden llegar a enriquecer a éstas, a mostrar nuevos caminos que ayuden a una mejor comprensión de las sociedades; confirmamos por tanto la hipótesis y, añadimos que los procesos sociales narrados por Freyre son una fuente sociológica de enorme interés para complementar y ampliar planteamientos de las teorías de Durkheim, Marx, Weber o Simmel; además Freyre invita a través de la lectura de su obra, a dar un paso más allá, que llevaría incluso a proponer nuevos marcos teóricos, epistemológicos y metodológicos que reorganizarían y ofrecerían una nueva luz al conocimiento sociológico tanto clásico como más contemporáneo.

Aunque quizás, detrás de esta visión de Freyre como la de los pensadores que vieron la caída del antiguo régimen en Europa y el caos que creaba el industrialismo, había también cierto mito. En este caso el mito freyriano era el de exagerar las relaciones de blandura y docilidad entre amo y esclavo. Justamente ese mito (o visión nostálgica hacia unas sociedades más estamentadas) está más próximo al pensamiento durkheimiano que al de Marx. Pues Durkheim (1995) tendía más a buscar el consenso, el orden social, y en sus teorizaciones el concepto de solidaridad está muy presente, discurriendo de la solidaridad mecánica a la solidaridad orgánica.

A Freyre le interesa trazar unos tipos humanos no exentos de metáforas literarias para destacar como la confluencia de ese crisol es lo que va componiendo la híbrida diversidad poblacional que caracteriza Brasil. Lo brasileño se convierte pues en un ejemplo de 'sociedad globalizada e intercultural' varios siglos antes de que se hablara de la globalización. Pero como Souza (2009) advierte -tal vez sólo viendo ya en la lejanía cada proceso social en su contexto nos percatemos de lo ideologizado que puede estar el pensamiento, o más bien,- de como un estudio sociológico como el de Freyre pudo luego llegar a utilizarse con fines de propaganda política para generalizar una visión armónica de la sociedad brasileña,

recreando falsas relaciones sociales sin antagonismos entre los diferentes grupos poblacionales de un país marcado por la heterogeneidad étnica y por unas relaciones de dominación y de explotación subyacentes. En un momento en el que se reafirmaban las identidades nacionales en la posguerra europea, al punto extremo de encumbrarse en dictaduras y nacionalismos, el pueblo brasileño tampoco estuvo ajeno a este tipo de construcciones identitarias.

Freyre además, en *Casa-Grande & Senzala* refleja la importancia de ese lenguaje que se mezclaba y se democratizaba para ser patrimonio de todos, dejando de ser propiedad de un grupo social u otro; las palabras en libertad iban y venían reinventándose entre diferentes posiciones sociales y estatus, sin poderles poner fronteras jerárquicas. Entonces, en esa confluencia de lenguas, que se prestan vocablos y acentos, es dónde se podría imaginar una ‘solidaridad extraña’ aunque fruto de un proceso muy traumático que tuvo lugar en ‘el campo de concentración’ de la senzala. Esta atención al lenguaje, prestada por Freyre, que se fraguaba en las situaciones cotidianas nos lleva a lo importante de interconectar lo macrosocial del proceso colonizador con lo microsociales como son los sentimientos y vivencias, expresadas en palabras y gestos, que subyacen en los diferentes tipos sociales que conformados (y disconformes) en *Casa-Grande & Senzala*, y eso también lo recuerda Souza (2020) cuando muestra lo adecuado de escoger el modo de análisis de Norbert Elias de la sociedad cortesana europea para el caso brasileño, ya que incide en la interdependencia entre la peculiar organización social y la específica economía emocional y de las relaciones intersubjetivas que se establecen: “(...) la sociedad guerrera medieval, descrita por Elias, es en muchos aspectos semejante a la sociedad brasileña colonial, vista por Gilberto Freyre” (Souza, 2020:219).

Terminando, pues, con esta cita, quedan patentes confluencias teórico-sociales e históricas entre la solidaridad mecánica durkheimiana, el carácter autárquico del dominio señorial medieval y el patriarcalismo masoquista tropical que se dio en el contexto brasileño. Interdependencias sobre las que seguir investigando sin perder de vista ideas marxistas en torno a la alienación, en este caso esclavista; o ideas weberianas como la limitación del arbitrio del señor, concepto que en el caso de Brasil tiene sus peculiaridades por la perversidad de ese dominio y la falta de trabas ya referida.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BERGER, P. y LUCKMANN, T. *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrotu, 2003.
- CANDIDO, A. *Crítica radical*. Caracas: Ayacucho, 1991.
- DURKHEIM, E. *La división social del trabajo*. Madrid: Akal, 1995.
- FREYRE, G. *Casa-Grande & Senzala*. Caracas: Ayacucho, 1977.
- MARTÍNEZ, L. M. *Negros en América*. Madrid: Mapfre, 1992.
- MARX, K. y ENGELS, F. *El capital. Libro primero: El proceso de producción del capital (Tomo 1/ Vol. 3)*. Ed. Siglo XXI, 2005.
- MEAD, G. H. *Espíritu, persona y sociedad. Desde el punto de vista del conductismo social*. Paidós Ibérica Ed, 1999.
- ROMERO, S. *Ensayos literarios*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1984.
- SIMMEL, G. *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*. 2ªed. Rev. Occidente, 1977.
- SOUZA, J. *A ralé brasileira. Quem é e como vive*. Belo Horizonte: UFMG, 2009.
- \_\_\_\_\_. *A guerra contra Brasil*. Rio de Janeiro: GMT Editores Ltda, 2020.
- VENTURA, R. *Estilo tropical. História cultural e polémicas literarárias no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- WEBER, M. *Economía y sociedad. Esbozo de una sociología comprensiva*. Madrid: FCE, 1993.

## O “afeto” de Freyre e a “cordialidade” de Holanda: aproximações que distanciam as classes sociais brasileiras

Flávia Alves Santos\*

**Resumo:** No início do século XX, diversos países no mundo passam por uma fase de busca de identidade nacional. No Brasil, na década de 1930 surgem obras que se tornam expoentes, consideradas até os dias atuais como clássicos da sociologia brasileira, dentre elas, *Casa-Grande & Senzala*, de Gilberto Freyre, e *Raízes do Brasil*, de Sérgio Buarque de Holanda. Esta comunicação busca explorar de forma dialógica dois aspectos tratados por estes autores que, segundo eles, fariam parte da definição do povo brasileiro, o afeto e a cordialidade, respectivamente. Apesar das diversas disparidades entre os autores, os dois aspectos citados se encontram num mesmo campo da afetividade humana, de uma personalidade emotiva. Busca-se explorar estes encontros percebidos nas caracterizações identitárias de obras clássicas de Freyre e Holanda e discutir aspectos que mostram uma identidade cordial, desigual e violenta ao longo da formação da sociedade brasileira.

\* Flavia Alves Santos é bacharel em Ciências Biológicas (Univale) e doutora em Extensão Rural pela Universidade Federal de Viçosa. Atua como pesquisadora colaboradora no Gerar (Grupo de Estudos Rurais: Agriculturas e Ruralidades) na mesma instituição. Sua tese de doutorado teve como tema o estudo de raça, cor, trabalho e inserção social em Minas Gerais no século XIX. E-mail: as.flavia@yahoo.fr

**Palavras-chave:** identidade brasileira, trabalho, desigualdade, sociedade.

## 1. INTRODUÇÃO

Esta comunicação pretende suscitar uma discussão a respeito dos “encontros” percebidos nas caracterizações identitárias da sociologia brasileira clássica, propostas principalmente por Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Holanda. Busca-se possíveis aproximações destas características que muitas vezes convergem no senso comum da imagem do Brasil. Considerando estas imagens a partir dos registros da colonização brasileira, tem-se, historicamente, o imaginário do paraíso natural, a hipersexualidade atribuída às índias e posteriormente às escravas africanas, contrapondo com uma imagem da mulher europeia como modelo de civilização e modernidade (Gomes, 2009; Stolke, 2006).

Com o processo de Independência do Brasil, em meados do século XIX surge a preocupação de se ter uma imagem de quem é o Brasil, de como poderia ser apresentado ao mundo com uma identidade própria e promissora. Na proposta de identidade emerge a problemática da constituição demográfica brasileira, composta majoritariamente por não brancos (Guimaraes, 1988; Botelho, 1998). Num período histórico em que o Brasil ainda se encontrava imbuído no escravismo e em teorias raciais correntes da época, a ideia de nação é construída com fortes marcas de exclusão de negros e índios. A mistura de raças foi tida como um grande dilema de discussão dos intelectuais entre os séculos XIX e meados do XX. A caracterização e peculiaridade brasileira vista através da mestiçagem leva também à projetos de branqueamento da população como solução para a barbárie a qual o Brasil estaria condenado por não ter uma população majoritariamente branca (Skidmore, 1989; Ortiz, 1994).

A proposta de Gilberto Freyre através de *Casa-Grande & Senzala* em 1933, com a ideia de democracia racial, surge como resposta a estes debates e se torna um expoente na sociologia brasileira com um conjunto de obras que versam sobre a formação do Brasil e suas características sociais, culturais e econômicas. Três anos mais tarde, surge outra

obra que se torna também referencia nos estudos sobre o Brasil: *Raízes do Brasil* de Sérgio Buarque de Holanda.

As duas obras, além de contemporâneas, lançam um olhar para o passado, para as relações sociais e heranças de outras culturas, para apresentarem uma ideia de identidade brasileira que explicaria a sociedade daquela época. Freyre e Holanda não foram os únicos, nem os primeiros a pensarem numa identidade brasileira no século XX. Eles fazem parte de um conjunto de intelectuais que também vinham se debruçando e cotejando impressões e descrições sobre o que poderia ser a identidade do país (Euclides da Cunha; Nina Rodrigues; Lima Barreto; Oliveira Vianna).

Neste debate sobre a identidade nacional sempre pairaram interrogações e análises a respeito da contribuição de cada um dos povos que formaram a nação brasileira (índios, africanos e portugueses). Como uma mistura a decifrar para decodificação da potencialidade que o Brasil poderia apresentar ao mundo. Muitas destas obras se tornaram seminais no processo de compreensão da formação histórica do Brasil e na definição das especificidades da sociedade brasileira. A personalidade brasileira é portanto um aspecto retratado quer como resultado de uma fusão de raças, quer por herança de um dos povos formadores da nação.

Apesar das particularidades e mesmo perspectiva de cada interpretação, *Casa-Grande & Senzala*, e *Raízes do Brasil* fornecem aspectos de traços marcantes na personalidade brasileira. O afeto e personalismo perceptíveis na obra de Freyre tem referência na relação senhor escravo e numa ideia de proximidade positiva, segundo o autor. O aspecto da cordialidade, que também referencia a personalidade brasileira, tem o início de sua análise na impessoalidade das relações sociais, na proximidade do público e do privado e na indissociação dessas esferas.

Neste contexto de clássicos que identificaram o Brasil sob diversas óticas e perspectivas, buscou-se, de forma dialógica, nas narrativas de Gilberto Freyre e Sérgio B. de Holanda, aspectos da personalidade brasileira que apontam para possíveis aspectos de proximidade nas relações sociais e que se desdobraram em situações de desigualdade ao longo do tempo.

Os anos 1930 marcam uma ruptura com o pensamento social brasileiro por encontrar, ao menos teoricamente, espaço para outras visões ou perspectivas do Brasil. Outras propostas e teorias tomavam lugar da ideia de que, através de gerações de cruzamentos, a maioria da

população se tornasse branca, e então apta às capacidades necessárias ao desenvolvimento do país (Schwarcz, 2011). Nesta época já se pensava mais no reconhecimento da mistura de raças e o que poderia ter de positivo, ou, numa visão mais crítica, o que precisaria ser mudado para que o país se desenvolvesse.

Quando observamos estas propostas que surgiam na década de 30, podemos ainda questionar a “brasileiridade” das caracterizações apresentadas. As heranças europeias continuavam a se fazer presentes e mais marcantes nas especificidades da sociedade brasileira que qualquer outra características dos outros povos. O afeto retratado por Freyre exemplifica tal questão quando observa-se que o sentimento ao qual o autor de refere geralmente é do senhor em relação ao escravo, e para ele, isto amenizaria os possíveis conflitos entre estes sujeitos.

... a influência da escravidão doméstica sobre a moral e o caráter do brasileiro da Casa-Grande, devemos atender às circunstâncias especialíssimas que entre nós modificaram ou atenuaram os males do sistema. Desde logo salientamos a doçura nas relações de senhores com escravos domésticos, talvez maior no Brasil do que em qualquer outra parte da América (Freyre, 2003, p. 225).

Holanda faz uma reflexão com base nos tipos ideias weberianos e apresenta uma contraposição entre os tipos ibérico e lusitano, e fazendo uso de contradições como trabalhador/aventureiro, sementeador/ladrihador, etc, localiza o brasileiro próximo ao tipo lusitano. O fundo emotivo, mais uma vez, perpassa a identidade do brasileiro, mas desta vez não necessariamente favorecendo-o. A dificuldade em seguir regras, em ser impessoal, em distinguir o privado do público configuram, na visão de Holanda, a imagem da qual o brasileiro deve se distanciar.

Esta combinação, nada excludente, de afeto e emoção, se complementam e tornam-se evidentes no “homem cordial” descrito por Holanda. O otimismo de Freyre toma em Holanda uma marca maior da realidade social brasileira, apontando para adversidades e tensões existentes.

Tendo posto brevemente o contexto de surgimento das obras aqui assinaladas e o conteúdo que pretende-se enfatizar, passemos a uma abordagem não exaustiva de cada uma das duas características levantadas em cada autor.



## 1.1. O afeto em Freyre

A miscigenação como motivo de atraso foi contestada por Freyre em 1933 com *Casa-Grande & Senzala* quando apresentou uma proposta culturalista que iria desde a “experiência privada das elites nordestinas” até uma suposta pacífica convivência e auto-aceitação da miscigenação brasileira como sinônimo de “democracia racial” (Schwarcz, 2008). A plasticidade na capacidade portuguesa de adaptação ao trópico, as virtudes da miscigenação, as amenas relações entre senhor e escravo, são alguns dos argumentos que fazem a obra de Freyre apontar para uma direção otimista, ou, no mínimo, uma visão positiva que o autor tinha da realidade brasileira da época, para ele amena e permeada de sentimentos como fraternidade entre as diferentes raças.

Em 1930 busca-se uma descrição pacífica ou que se distancie daquela paisagem escravocrata, de atividades rústicas e atrasadas no Brasil. Uma releitura da realidade brasileira em oposição àquela ideia de falácia do desenvolvimento por causa da miscigenação racial e do trabalho negro existente no país. A necessidade de um país que saía da ruralidade anseia por uma imagem pós-abolição com perspectivas de desenvolvimento e modernidade. O olhar é lançado sobre novas possibilidades: ora se tem a realidade brasileira como promissora devido à sua multiracialidade e a forma como lida supostamente bem com essa diversidade, como observado em Gilberto Freyre; ora se tem uma ideia de heranças sociais e culturais lusitanas que deveriam ser transformadas, incorporando um novo ideal filosófico voltado, dentre outras coisas, à uma ética do trabalho da qual o Brasil seria até então desprovido, como apresentado por Sérgio B. de Holanda.

Enquanto Freyre se baseava no regionalismo buscando dar ênfase ou incorporação das especificidades brasileiras, que deveriam ser preservadas na formação da identidade nacional, Holanda deu maior ênfase às heranças estrangeiras para suas análises, levantando tipos ideais presentes na América portuguesa e tipos a se alcançar numa perspectiva protestante, e de desenvolvimento do país.

Pode-se dizer de um certo saudosismo em Freyre, que endossa e embala sua tese de afeto e fraternidade presentes na sociedade brasileira oligárquica e patriarcal, e este afeto como uma possibilidade para gerir as tensões da dominação portuguesa. O sentimento de proximidade, de

encontro fraterno e generoso entre brancos e negros teria sido expresso também nas relações de trabalho desde o período colonial. E trabalho e família para Freyre são muito próximos. Para ele, a realidade da Casa-Grande ou dos sobrados, da senzala ou dos mucambos, era entremeada de sexo, afeto e sífilis.

A família aparece como um ponto central de análise para Freyre, e era para ele a instituição organizadora da sociedade, uma espécie de representação da organização social brasileira (Souza, 2000). Não somente o senhor e sua família nuclear, mas a família compreenderia todos indivíduos constituintes do domicílio, que era produtivo e reprodutivo (senhor, esposa, filhos, agregados e escravos). Portanto, seria comum o afeto que se tem no seio de uma família ser estendido à toda composição do domicílio, incluindo os escravos.

As práticas sociais ou de trabalho da sociedade escravocrata brasileira, onde Freyre (2003) reconhecia práticas sadomasoquistas entremeadas de um suposto afeto, apontam para o embrião do que mais tarde será criticado pela não delimitação entre o comportamento da vida pública e privada. Não somente pelo lugar físico onde estas relações eram percebidas, mas igualmente pela utilização ou manipulação dos sentimentos para benefício de uma ou ambas as partes.

O afeto, por se contrapor à ideia de extrema violência que a sociedade brasileira vivenciou desde sua formação, merece ser colocado em destaque. Este afeto, fora da ótica de Freyre, é violento em diversas esferas. Na esfera física pelos castigos vividos pelos escravos, e na esfera psíquica ou emocional, onde as obrigações destes indivíduos se viam aumentadas e carregadas de apelos sentimentais devido à “proximidade” que tinham dos senhores. Este sentimento pode ser apontado em diversa passagens de Freyre que relatam práticas sociais, sintetizado como se segue:

As práticas de compadrio criavam laços sociais onde senhores apadrinhavam os filhos dos escravos, supostamente aproximando as famílias afetivamente; o costume das amas de leite negras que amamentavam os filhos dos senhores ou lhes criavam, e assim laços afetivos eram igualmente estabelecidos. A iniciação sexual dos filhos dos senhores eram muitas vezes delegada a uma escrava, ato que podia ser visto como uma prática social de iniciação ou de afeto, ou ainda nas relações sexuais violentas e não consentidas em que, muitas vezes a escrava paria um

filho bastardo do seu senhor. Estas relações que baseiam a noção de afeto de Freyre, quando expressas por meio das atividades ou trabalhos executados pelos escravos, são justificadas por ele pelo sadismo do branco e subserviência dos negros africanos. Era como se esse lugar de “afeto”, de proximidade física, cedesse um espaço para o escravo na família senhorial. Contudo, como se sabe, estes trabalhos, e aqueles fora do engenho, compartilhavam de realidades que extrapolavam negativamente, em muito, um suposto afeto. Seria talvez a forma como o afeto era utilizado que caracterizaria melhor o brasileiro.

Em muitas destas relações o senhor assegurava a lealdade de seu escravo com a proximidade e afeição, assegurando o rendimento do trabalho e um aliado em seu empreendimento. O escravo por sua vez, tendo possibilidades econômicas e sociais limitadas, se favorecia deste “afeto” através da simbologia da proximidade do senhor, tendo mais prestígio diante dos seus que aqueles que se mantinham em trabalhos mais braçais.

Muitos autores analisaram estas relações de proximidade, da esfera privada, que extrapolavam em relações públicas, informais, constituindo o conhecido patrimonialismo brasileiro. O conceito originalmente weberiano foi importado por Sérgio B. de Holanda, Raymundo Faoro, e posteriormente criticado por Werneck Vianna e Jessé Souza. As narrativas acerca do patrimonialismo caberiam em uma outra discussão mais longa, contudo no momento nos manteremos apenas no aspecto da personalidade presente nas relações brasileiras e em como ela se apresenta nos escritos de Freyre e Holanda. Em Freyre, é notável uma tentativa de ideia de laços de proximidade que se constituiu no espaço familiar, e a importância desta instituição na formação da sociedade.

Na obra *Casa-Grande & Senzala* é possível perceber a importância da família na análise do autor através da organização do livro. Dos cinco capítulos que constituem *Casa-Grande & Senzala*, dois (os capítulos IV e V) são dedicados ao tema escravos e família. Intitulado “O escravo negro na vida sexual e de família do brasileiro”, o capítulo IV encontra sua continuação no capítulo V, formando os dois o maior número de páginas (209 páginas no total) dentre os capítulos anteriores. Este número demonstra a dedicação do autor ao assunto e o quanto suas análises perpassam o ambiente doméstico. A citação do dito popular “Branca para casar, mulata para f..., negra para trabalhar” apontado por Freyre, demonstra

essa tríade: família, sexo e trabalho, que para ele estavam constantemente em associação e em relação com o afeto.

Com relação ao Brasil, que o diga o ditado: “Branca para casar, mulata para f..., negra para trabalhar”; ditado em que se sente, ao lado do convencionalismo social da superioridade da mulher branca e da inferioridade da preta, a preferência sexual pela mulata (Freyre, 2003. p. 36).

Além da inferioridade racial apontada na citação, pode-se observar a relação da raça com o trabalho. Como que em uma escala hierárquica, a branca ocuparia um local privilegiado, de dona da casa, de manutenção da instituição família. A mulata, possivelmente uma escrava, seria destinada aos prazeres sexuais do senhor, uma escrava, mas com uma proximidade que revela intimidade e afeto para Freyre. A negra, e aqui poderia também entender ambos os sexos, homem ou mulher, era destinada ao trabalho braçal. Uma parte da variedade de trabalhos destinados aos africanos e africanas é sintetizada abaixo e complementa a citação anterior:

O Brasil não se limitou a recolher da África a lama de gente preta que lhe fecundou os canaviais e os cafezais; que lhe amaciou a terra seca; que lhe completou a riqueza das manchas de massapê. Vieram-lhe da África “donas de casa” para seus colonos sem mulher branca; técnicos para as minas; artífices em ferro; negros entendidos na criação de gado e na indústria pastoril; comerciantes de panos e sabão; mestres, sacerdotes e tiradores de reza maometanos (Freyre, 2003).

Além de abordar em suas próprias obras, Freyre destaca a importância da família na constituição da sociedade brasileira em outras também, tais que em Machado de Assis ou José de Alencar, onde detalhes e costumes da intimidade família patriarcal brasileira são também revelados como demonstrativo desta convicção. Neste ambiente de convicção da importância da família para a sociedade brasileira Freyre a define como o terraço “de onde com a vista o fazendeiro abarcava todo o organismo da vida rural, o terraço hospitaleiro, patriarcal e bom” (Reis, 2005, p. 65).

O que se pretende extrair dessa visão de afeto e proximidade, não é somente mais uma crítica a esta percepção do autor, que já foi contestada diversas vezes. O que importa no momento é pensar em como essas práticas ou percepções perpassaram o tempo ao ponto de influenciar

as representações que o próprio Brasil faz de si, considerando ainda o sentimentalismo e afetividade como algo tão grande e compensador que excluiria grandes problemas sociais como o racismo e violência. O afeto não se restringiu à uma visão romantizada, literária ou sociológica, ele já faz parte de uma idéia de representação identitária do Brasil, imagem reconhecida tanto pelos brasileiros quanto pelos estrangeiros. Para falarmos de uma atual repercussão social, não somente em meios acadêmicos, do dito imaginário social afetivo brasileiro, apresento uma citação da Empresa Brasileira de Turismo (Embratur), de 2005 a respeito das definições de potencialidade dos produtos de turismo cultural no Brasil:

Uma das características singulares do Brasil é sua mistura racial e cultural, uma sociedade constituída por portugueses, índios e africanos, aos quais foram se juntando imigrantes de dezenas de outras nacionalidades. Essa miscigenação é o que distingue os traços da “brasilidade” – a amabilidade, a hospitalidade, a alegria e o jeito de ser do brasileiro... (Embratur; Chias Marketing, 2005, p. 38).

Trata-se de uma imagem turística, de venda de um produto. Contudo, nessa representação percebe-se a utilização de uma imagem romantizada que parece ainda buscar seus embasamentos em Gilberto Freyre para se referir a uma miscigenação que entende-se pacífica, misturada com doses de amabilidade, e quase que de harmonia entre classes e raças. Esta imagem é recorrente ao se falar do Brasil, tanto dentro dele quanto fora, apesar das diversas investidas científicas que provam o contrário. O povo brasileiro tornou-se conhecido pela amabilidade através de uma construção discursiva histórica, que se coloca num paradoxo com a extrema violência que se vive no país.

Para tratar de como o sentimentalismo e afetividade podem tocar a violência, acrescenta-se a este primeiro discurso, a reflexão a respeito da cordialidade brasileira descrita por Holanda, como complemento da reflexão acima apresentada.

## **1.2. A cordialidade de Holanda**

Em Sérgio B. de Holanda, o caminho de análise segue um fluxo diferente daquele percebido em Freyre. Baseando-se em tipos ideais que caracterizariam espanhóis e portugueses, o autor descreve o brasileiro como um receptor destes atributos. Reconhecida a inexistência de tipos

ideais em estado puro, o autor faz dos mesmos uma tentativa de aproximação e compreensão dos conjuntos sociais existentes.

Entre esses dois tipos não há, em verdade, tanto uma oposição absoluta como uma incompreensão radical. Ambos participam, em maior ou menor grau, de múltiplas combinações e é claro que, em estado puro, nem o aventureiro, nem o trabalhador possuem existência real fora do mundo das ideias. Mas também não há dúvida que os dois conceitos nos ajudam a situar e a melhor ordenar nosso conhecimento dos homens e dos conjuntos sociais (Holanda, 1995, p. 45) .

Segundo Holanda, os atributos portugueses, tais como o apreço ao ócio, um espírito aventureiro com menos rigor ou ética do trabalho, seriam mais expressivos na América portuguesa. O homem imbuído de sentimentos, com um coração que falaria mais alto que a razão e que caracterizaria uma certa frouxidão da esfera pública, informal, avessa aos conflitos e às regas, seria a concepção por ele consagrada de “homem cordial”.

Já se disse, numa expressão feliz (referência à utilização anterior do termo por Ribeiro Couto), que a contribuição brasileira para a civilização será de cordialidade – daremos ao mundo o “homem cordial”. (Holanda, 1995, p. 146)

Contrária à ideia de bondade e gentileza diversas vezes erroneamente concebida quando do lançamento do livro, o homem cordial surgia como uma crítica à forma como o país vinha sendo conduzido e como um auto-retrato para análise do que deveria ser socialmente alterado. A cordialidade encontra o afeto quando se reconhece um homem guiado pelos sentimentos, pela proximidade traduzida como fraternidade para Freyre, mas que encontra um problema social em Holanda: a falta de ética no trabalho, decorrente dessa mistura entre vida privada e pública.

Diríamos que Holanda não chega a desconsiderar a miscigenação e a presença de outros povos na formação do Brasil, mas o foco de sua análise está mais voltado para a herança de características europeias do que para uma imagem genuinamente interna.

A afetividade, novamente, volta a ser questão na identificação brasileira, mas desta vez sob forma de “cordialidade”. Não se trata mais do afeto ou proximidade entre senhor e escravo, mas de uma visão crítica sobre a tendência do brasileiro de aproximar ou não separar os sentimentos, de esfera privada da esfera pública. O que comprometeria o

funcionamento do Estado e as relações sociais. Se trata ainda do aspecto familiar também retratado em Freyre, mas extrapolado também para a esfera pública.

A nostalgia desse quadro compacto, único e intransferível, onde prevalecem sempre e necessariamente as preferências fundadas em laços afetivos, deixou vestígios patentes em nossa sociedade, em nossa vida política, em todas as nossas atividades (Holanda, 1995).

A concepção do trabalho brasileiro se encontra num tipo denominado “aventureiro” por Sérgio Buarque de Holanda. O colonizador português se localizaria melhor neste tipo ideal, contrapondo o tipo “trabalhador”. O aventureiro seria aquele que busca a riqueza sem necessariamente passar pelo esforço de obtê-la. Esta busca levaria o homem ao prazer pelo ócio, também percebido por Freyre, mesmo que por outras vias de reconhecimento.

Tudo concorrendo para o maior ócio dos senhores; e para sua maior libertinagem. Ócio que a tal ponto se desenvolveu, nas zonas dominadas pelos engenhos de cana, que doutores moralistas da época chegaram a associá-lo ao muito consumo do açúcar... (Freyre, 2003. P. 274).

O rigor e a ética do trabalho seriam características próprias do “trabalhador”. Segundo as caracterizações dadas por Holanda destes tipos:

Existe uma ética do trabalho, como existe uma ética do aventureiro. Assim, o individuo do tipo trabalhador só atribuirá valor moral positivo às ações que sente ânimo de praticar e, inversamente, terá por imorais e detestáveis as qualidades próprias do aventureiro – audácia, imprevidência, irresponsabilidade, instabilidade, vagabundagem – tudo, enfim, quanto se relacione com a concepção espaçosa do mundo, característica deste tipo (Holanda, 1995, p. 44).

O brasileiro estaria mais próximo da última classificação dada por Holanda. As oposições por ele apresentadas: trabalhador/aventureiro; sementeiro/ladrilhador; rural/urbano, etc., são discutidas ao longo da obra diferenciando o tipo ibérico do lusitano, e atribuindo ao brasileiro as heranças portuguesas.

Holanda (1995) caracteriza a sociedade brasileira como aquela das exceções e da personalidade, como uma sociedade marcada por uma forma de cordialidade, contrária à ternura ou à bondade, que leva à violência, pois é fruto do agir impulsivo, emotivo. Marcada pelo contato

físico, pessoal. Percebe-se que, a mesma pessoalidade e intimidade que para Freyre correspondia a amenidade na escravidão, para Holanda ela se converte em cordialidade, no sentido do homem guiado pelos sentimentos do coração, portanto incapaz de seguir a razão, a ordem imposta por leis e pela impessoalidade. Para Holanda teríamos herdado dos portugueses uma aversão à obediência e à submissão, além da cultura do amor ao ócio e recusa ao trabalho manual. Todos estes aspectos concorreram para a continuidade de uma sociedade desigual e violenta.

## 2. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Estas formas de proximidade citadas por ambos os autores, acabaram por caracterizar o distanciamento de classes sociais no Brasil. Uma intimidade superficial, que Lilia Schwarcz (2008) considera evitar hierarquias, para, no silêncio, reafirmá-las. Diríamos o afeto afirmando a cordialidade.

A intimidade superficial mencionada por Schwartz pode ser bem compreendida e apreendida ainda hoje em dia através do olhar para estas estratégias de proximidade e afeição como estratégias de manutenção do distanciamento entre as classes sociais. Desigualdade decorrente de uma sociedade de passado mal resolvido que, na tentativa de implementação de uma nova imagem do Estado, acabou por negligenciar uma importante parte de sua história social: o escravismo e suas consequências que reverberam sem cessar.

A história do demarcável distanciamento entre estratos sociais no Brasil vem sendo tecida há longos séculos, distanciando classes historicamente desprivilegiadas socialmente, mas alvo de um suposto afeto e cordialidade. Em 1999, o colunista Contardo Calligaris discorria interessante crítica à cordialidade brasileira tratando de questões cotidianas contemporâneas. Este colunista e psicanalista, através do relato de fatos corriqueiros que demonstram o violento distanciamento de classes sociais, caracteriza a sociedade brasileira como das exceções e da pessoalidade. Uma sociedade marcada por uma forma de “cordialidade violenta”, fruto do agir impulsivo, emotivo e marcada pelo contato físico, pessoal, como descrições de Freyre e Holanda num mesmo indivíduo. Neste tipo de sociedade, a elite branca sempre buscou ostentar a sua dominação sobre os estratos sociais inferiores impondo-lhes formas de



obediência e subjugação, que se observam nas relações pessoais, e se estendem às relações de trabalho.

Apesar das obras de Freyre e Holanda serem consideradas clássicas e poderem conter nesta classificação a ideia de passado, percebe-se vários aspectos ainda atuais que interpelam a sociedade brasileira. O afeto apontado por Freyre, mesmo que discordemos das intenções ou fraternidade supostamente existente entre senhor e escravo, é um traço que continuou a reverberar na relação entre brancos e negros numa tentativa de manutenção de aparência da democracia racial.

As definições apresentadas, de afeto ou cordialidade, apesar de divergentes quanto às concepções dos autores, levam a mais uma reflexão quanto à construção da identidade brasileira: a submissão escamoteada com afeto, assim como a imitação ou herança de traços estrangeiros, parecem ter permanecido mais fortes que especificidades que poderiam ser reconhecidas ou valorizadas como brasileiras. As ideias de identificação do povo brasileiro acabaram por aprisioná-lo em definições que se cristalizaram em comportamentos, reverberando o passado escravocrata sob outras formas de subjugação social.

O afeto e a cordialidade parecem se encontrar numa mistura, ou como mais uma mistura brasileira que se complementam, dando margem à uma violência que se camufla na amabilidade dos seres cordiais que somos, demonstrando ainda dificuldade em nos encontrarmos e assumirmos uma caracterização identitária genuína e construtiva.

---

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BOTELHO, T.R. “População e nação no Brasil do século XIX”. Tese de doutorado, Programa de Pós-graduação em História Social na Universidade de São Paulo, Brasil, 1998.

CALLIGARIS, C. “Do homem cordial ao homem vulgar”. São Paulo: *Folha de São Paulo*. Dez. 1999. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs1212199904.htm>

EMBRATUR e CHIAS MARKETING. Plano Aquarela do Brasil, Marketing Turístico Internacional, Relatório Executivo. Brasília: Embratur, 2005.

- FREYRE, G. *Problemas brasileiros de antropologia*. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1959.
- \_\_\_\_\_. *Sobrados e Mucambos*. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1977.
- \_\_\_\_\_. *Casa-Grande & Senzala. Introdução à história da sociedade patriarcal no Brasil*. 49. ed. São Paulo: Global, 2003.
- GOMES, M. “Marketing turístico e violência contra as mulheres: (des) (re)construções do Brasil como um paraíso de mulatas”. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2009.
- GUIMARAES, M.L.S. “Nação e civilização nos trópicos: o Instituto Geográfico Brasileiro e o projeto de uma história nacional”. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, n1, 1988, p.5-27.
- HOLANDA, S. B. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- ORTIZ, R. *Cultura brasileira e identidade nacional*. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- REIS, J. C. *As identidades do Brasil: de Varnhagem a FHC*. 7 ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2005.
- SCHWARCZ, L.M. “Sérgio Buarque de Holanda e essa tal de <cordialidade>”. *Ide* (São Paulo), São Paulo, v. 31, n. 46, 2008, p. 83-89.
- SCHWARCZ, L.M. “Previsões são sempre traiçoeiras: João Baptista de Lacerda e seu Brasil branco”. *História, Ciências, Saúde-Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 18, n. ja/mar. 2011, p. 225-242.
- SOUZA, J. “Gilberto Freyre e a singularidade cultural brasileira”. *Tempo Social; Rev. Sociol. USP*, São. Paulo, 12(1): 69-100, 2000.

## Recepção crítica e percurso intelectual: reflexão acerca da obra de Gilberto Freyre a partir de uma experiência pessoal

Ulisses Neves Rafael\*

**Resumo:** O artigo em tela pretende realizar uma análise da obra de Gilberto Freyre a partir de uma perspectiva pessoal, considerando a receptividade do autor em um contexto acadêmico específico por onde transitei durante as diferentes etapas de minha formação intelectual. Trata-se, portanto, de uma leitura seletiva de alguns dos textos mais consagrados do sociólogo pernambucano, por meio dos quais se pode depreender uma certa tendência geracional nos debates travados em torno de sua produção literária, ocorrida a partir dos anos 1980 em instituições acadêmicas do Nordeste brasileiro. A leitura subjetiva empreendida apresenta-se também como um esforço para compreender os processos simultâneos de recepção positiva, de desuso e até mesmo de repúdio da obra de Freyre nos últimos anos e em ambientes intelectuais particulares.

**Palavras-chave:** Recepção crítica, itinerário intelectual, Gilberto Freyre.

---

\* Professor titular da Universidade Federal de Sergipe no Programa de Pós-Graduação em Antropologia do Departamento de Ciências Sociais.  
E-mail: ulisses38@hotmail.com

## 1. INTRODUÇÃO

Este trabalho propõe uma reflexão acerca da obra de Gilberto Freyre ou uma leitura seletiva de alguns dos seus textos mais clássicos e de outros menos consagrados, a partir dos quais se pode depreender o percurso intelectual do autor, mas, principalmente, sua repercussão em um certo nível particular. Mesmo se referindo a uma perspectiva pessoal, esta leitura aspira poder refletir uma tendência geracional entre aqueles que tiveram sua formação acadêmica construída a partir dos anos 1980 no Nordeste brasileiro. Trata-se, portanto, de uma apreensão afetiva do sociólogo pernambucano que talvez ajude a compreender os processos simultâneos e excludentes da recepção positiva de sua obra, seu desuso e até mesmo seu repúdio dos últimos anos, numa região específica do Brasil.

Três momentos distintos caracterizam esta rememoração subjetiva, situada em períodos históricos bem definidos, embora, às vezes, simultâneos. O primeiro deles, diz respeito à minha formação acadêmica na área Ciências Sociais em níveis de graduação e pós-graduação, ocorrida a partir de meados dos anos 1980 e estendendo-se até início dos anos 2000. O segundo momento refere-se à minha atuação profissional como docente de nível superior em instituição federal de ensino no Brasil, verificada entre a segunda metade dos anos 1990 até a atualidade e, por último, o estágio pós-doutoral na Universidade Pablo de Olavide, em Sevilla, que transcorre no momento (fevereiro de 2020).

## 2. A RECEPÇÃO CRÍTICA DE GILBERTO FREYRE NA ACADEMIA BRASILEIRA A PARTIR DOS ANOS 1980

Dentro da tradição do pensamento social brasileiro, o nome de Gilberto Freyre desponta como uma referência fundamental para pensar o processo de construção da nossa identidade nacional, o qual se redefine decisivamente, a partir dos anos 1930, inclusive, com a publicação de *Casa-Grande & Senzala*. Roberto Cardoso de Oliveira (1988), por exemplo, menciona-o como principal expoente do período denominado de “heroico” na formação e consolidação da antropologia brasileira.

Nos cursos de antropologia oferecidos nas universidades brasileiras, durante muito tempo, o nome de Gilberto Freyre era presença inabalável, inclusive, por sua associação à tradição culturalista

norte-americana, sendo considerado o mais fiel discípulo de Franz Boas, abaixo do Equador. Seguindo essa tradição antropológica, o pernambucano se dedica com esmero em aplicar ao estudo da sociedade colonial brasileira os pressupostos teóricos e metodológicos daquela escola, cuja herança epistemológica ele próprio sempre fez questão de lembrar seu *fieldwork* de estudante de Boas (Freyre, 1975).

Contudo, já a partir dos anos 1950, a atraente visão do passado trazido por Freyre começou a ser contestada e sua hegemonia intelectual posta à prova academicamente, sobretudo no eixo sul, por parte de intelectuais que se enquadrariam no chamado “modelo USP” (Cf. Bastos, 2009, p. 164-165; e Motta, 2009), os quais questionam mais veementemente a pertinência da expressão “democracia racial”, nosso mito formacional. A crítica à categoria desponta de forma mais sistemática na esteira das pesquisas realizadas por cientistas sociais no bojo do projeto patrocinado pela Unesco sobre relações raciais no Brasil, o qual suscitou “uma interessante confluência dos propósitos” entre a instituição e um grupo de pesquisadores brasileiros e estrangeiros que atingiram graus variados de maturidade intelectual e profissional justamente em decorrência da realização das pesquisas desenvolvidas em torno desse projeto (Maio, 1997).

A partir dos anos 1980, uma série de fatores concorre para reforçar o descrédito do suposto efeito positivo da democracia racial no Brasil, entre os quais poderíamos citar, o aumento do número de universidades brasileiras e, conseqüentemente, o crescimento do número de graduandos não brancos no país; o advento das pesquisas estatísticas baseadas em censos nacionais e levantamentos de domicílios, campo promissor de investigação sobre desigualdades raciais no Brasil, nos anos 1970 e, por fim; o papel de agências de financiamento científico, como a Fundação Ford, na promoção de campanhas de auto identificação positiva no Brasil e, principalmente, possibilitando a formação de jovens afro-brasileiros nas universidades norte-americanas. Toda essa movimentação termina por “minar a hegemonia ideológica da democracia racial no Brasil” (Andrews, 1997, p. 105).

Apesar do confronto que a obra de Freyre enfrentou desde os anos 1950, com os resultados das pesquisas patrocinadas pela Unesco, e da recepção negativa que se aguçou a partir dos anos 1980, década estabelecida como marco inicial deste meu itinerário intelectual, o fato é que

ter uma formação acadêmica numa universidade do Nordeste brasileiro, nessa última década, ainda dava um acesso diferenciado à fortuna crítica de Gilberto Freyre. Tanto no curso de graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Paraíba, como no mestrado em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco, a leitura de Freyre era obrigatória em disciplinas como História do Pensamento Social Brasileiro e Etnologia Brasileira, respectivamente.

O fascínio provocado pelo contato com pelo menos dois dos seus clássicos *Casa-Grande & Senzala* e *Sobrados e Mucambos* pode ainda persistir na segunda etapa da trajetória aqui estabelecida, a qual já envolve a docência em instituição federal de ensino superior, na segunda metade dos anos 1990. A inclusão dessas referências bibliográficas nas ementas de cursos como Cultura Brasileira e Antropologia do Brasil não causava espécie entre os discentes da graduação em Ciências Sociais, embora, ao longo da década seguinte, tais leituras fossem caindo em desuso, mais pela falta de entusiasmo discente por tais interpretações do Brasil do que por qualquer outro motivo ideológico.

Nos últimos anos, porém, tem se verificado uma atitude mais hostil dos alunos para com o autor, tornando insustentável qualquer defesa das suas ideias acerca da nossa suposta tendência à mistura, a qual encontrara acolhimento, durante muitos anos, como ideologia oficial do estado brasileiro (Schwarcz, 2016, p. 92). A ideia de “democracia racial”, que sobrevivera à própria ditadura militar instaurado no Brasil, a partir do Golpe de 1964, não resiste ao modelo de classificação racial bipolar que se torna “dominante entre as classes médias intelectualizadas urbanas (...) as mais influenciadas pelo Movimento Negro e os cientistas sociais concernidos com relações “raciais” no Brasil (Fry, 1996, p. 131).

### **3. NARRATIVAS E REPRESENTAÇÕES ROMÂNTICAS SOBRE A ANDALUZIA**

E assim chego ao terceiro momento deste itinerário intelectual que coincide com o estágio pós-doutoral na Universidade Pablo de Olavide de Sevilha, onde desenvolvo desde setembro de 2019 investigação sobre festas de cariz popular e religioso na chamada *raya ibérica*, nome pelo qual se costuma denominar a fronteira luso-hispânica, a mais extensa e mais antiga da Europa. Particularmente, nosso interesse nessa pesquisa

se volta para o rico acerco festivo da área coberta, principalmente, pela parte ocidental da Andaluzia espanhola, região que do ponto de vista histórico ocupa posição privilegiada no rol dos acontecimentos que se desenvolvem na chamada Península Ibérica. Durante o chamado *Siglo del oro* (séculos XVI e XVII), cidades como Sevilha e Cádiz, por exemplo, tornaram-se empórios comerciais centrais da Europa, sendo consideradas “las dos puertas de entrada de América y África” (Feria & Campo Tejedor, 2013, p. 228).

Por causa de sua centralidade econômica, política, social e cultural, a Andaluzia foi objeto de estimulantes impressões e apreciações por parte de viajantes estrangeiros, sobretudo a partir da segunda metade do século XVIII, quando a região se tornou um dos principais destinos turísticos da chamada *Spanish Tour* e onde “los românticos aún podían soñar con moriscas cautivas y tesoros escondidos en castillo en ruina, bandoleiros asilvestrados que acechaban em las sierras y brujas gitanas capaces de hechizar al viandante” (Campo Tejedor, 2006, p. 13).

Trata-se daquilo que alguns autores irão denominar de *Andalucización* ou *andalucismo* (Caro Baroja, 1990) para se referir ao processo segundo o qual essa região ao sul da Espanha se confunde ou é vinculada ao sensual e ao exótico, imagem esta que foi se constituindo desde o século XVI, mas que atinge seu apogeu no século XIX.

La vinculación de lo andaluz a lo moro, lo pícaro, lo sensual, que fue gestándose desde el siglo XV, se retomaba ahora (siglo XVIII) para pintar unas más singulares que en ningún otro lugar de España, proceso de andalucización que culminará en el siglo XIX. (...) una estética que estaba vinculada a la mitad sur de España, y más en concreto a la tierra comprendida entre Cádiz y Sevilla, (...) (Feria & Campo Tejedor, 2013, p. 209).

A alegria festiva andaluz se converteria num tópico comum nos diários dos viajantes do século XVIII e serviria de mote para as representações futuras sobre a região. Embora o auge dessas narrativas românticas fosse o século XIX, ainda se encontram resquícios da atração por esse suposto oriente na obra de Gilberto Freyre, o qual apesar de não tratar especificamente da Andaluzía, acaba por também a incluir em suas interpretações sobre o legado mouro na Península Ibérica. Tanto quanto entre os românticos do século XIX, vamos localizar em Freyre o mesmo fascínio pela “mágica região do sul”, imortalizada por narrativas históricas que enfatizavam seus inúmeros aspectos míticos

e misteriosos mais distantes da chamada *civilization*. Trata-se, pois, de explorar a atração por esse “oriente” que nos antecede enquanto nação; uma perspectiva analítica que aproxima Freyre, a princípio, do discurso hegemônico do chamado “ocidente”, cujas representações sobre a alteridade, costumam relacionar o “outro” com o exótico e com o primitivo. Nele, esse outro longínquo, confunde-se com sua própria gente, essa também carregada de elementos pitorescos e dramáticos.

#### 4. GILBERTO FREYRE E O MÉTODO ROMÂNTICO

Freyre dedica grande atenção ao legado disponibilizado pelos mouros ao longo do período de convivência e de dominação recíproca na Península Ibérica. Para ele, esta população era comumente definida a partir de sua “magnífica pureza”, traço esse que a colocaria supostamente mais próxima do mundo, da natureza e da emoção do que da civilização e da razão; aspecto este que também seria utilizado para caracterizar o povo brasileiro.

É notória a atenção dispensada por Gilberto Freyre ao processo formacional que coloca em contato duas tradições civilizacionais formadas, por um lado, pela chamada cultura ibérica e, por outro, pelas distintas gentes do oriente e da África, de cuja saudável interpenetração teria resultado, posteriormente um povo também hábil em reproduzir a síntese de contrários (Freyre, 2001).

Numa atitude claramente iberista, Freyre cultivou sobre esse longo processo, um “método romântico”, pautado nos aspectos míticos e místicos desse contato, opção metodológica que ele próprio admite utilizar em *Insurgências e ressurgências*, onde afirma ter realizado suas investigações e interpretações “através de intuições e de contemplações” (Freyre, 2012, n.p.).

Segundo Freire, a presença ibérica no contexto de formação da nação brasileira, teria concorrido para inscrever o Brasil no concerto das nações mundiais com essa marca identitária intercultural e inclusiva, adquirida a partir de contatos anteriores dos portugueses colonizadores, com outras civilizações, inclusive, com aquele certo oriente.

Uma das principais ideias contidas, sobretudo em *Casa-Grande & Senzala* (2001), consiste na construção de uma imagem apologética da miscigenação, marca indelével da formação social brasileira, e cuja condição



remonta à extensa experiência de contato vivenciada pelos portugueses, desde períodos remotos da sua história, com os povos muçulmanos, a cujo jugo estiveram submetidos e a quem também submeteriam, resultando dessa longa convivência e contiguidade, uma larga prática de mistura. Essa forte herança também se faria sentir como traço indelével que se impregnaria na nossa formação, “único processo de colonização que teria sido possível no Brasil” (Freyre, 2001, p. 119). Em boa parte do terceiro capítulo de *Casa-Grande & Senzala*, Gilberto Freyre se dedica a isso que o próprio título preconiza: “O colonizador português: antecedentes e predisposições”. Aqui, para o autor, já não se trata de apenas enaltecer as qualidades dessa figura ibérica, mas também de buscar, no seu passado, as relações que talvez justifiquem o temperamento mais contemporizador nas relações estabelecidas, sobretudo no que diz respeito à confraternização com as chamadas “raças inferiores” (Freyre, 2001).

Essa imagem romântica da herança e da tendência miscigenadora maior dos portugueses face aos demais colonizadores europeus, rapidamente irá se converter em uma visão positivada da predisposição, também entre nós, à assimilação da cultura exógena, traço indelével da nossa constituição enquanto povo.

A verdade é que no Brasil, ao contrário do que se observa em outros países da América e da África de recente colonização europeia, a cultura primitiva – tanto a ameríndia como a africana – não se vem isolando em bolões duros, secos, indigestos, inassimiláveis; ao sistema social do europeu. Muito menos estratificando-se em arcaísmos e curiosidades etnográficas. Faz-se sentir na presença viva, útil, ativa, e não apenas pitoresca, de elementos com atuação criadora no desenvolvimento nacional. Nem as relações sociais entre as duas raças, a conquistadora e a indígena, aguçaram-se nunca na antipatia ou no ódio cujo ranger, de tão adstringente, chega-nos aos ouvidos de todos os países de colonização anglo-saxônica e protestante. Suavizou-as aqui o óleo lúbrico da profunda miscigenação, quer a livre e danada, quer a regular e cristã sob a bênção dos padres e pelo incitamento da Igreja e do Estado (Freyre, 2001, p. 226).

A posição interpretativa e apologética a favor da miscigenação sustentada por Freyre se mantém em outras obras suas, embora o peso da herança muçulmana quase desapareça na grande obra seguinte, *Sobrados e Mucambos*. O fato das referências ao passado árabe terem diminuído nessa que é a obra intermediária da trilogia sobre a formação social e cultural da família brasileira, constituída ainda por *Casa-Grande*

& *Senzala e Ordem e Progresso*, deve-se, talvez ao fato da aclamada superioridade técnica moura, tão útil no período inicial da colonização, já não se fazer tão presente na “transição do patriarcalismo agrário para um tipo de vida mais urbana e mais industrial” (Freyre, 2013, p. 105). Contudo o “traço mouro” ainda se faz notar na arquitetura, nos azulejos das fachadas dos sobrados urbanos, no gosto pelas fontes, chafarizes e bicas “tão comuns nos jardins e nos pátios dos sobrados do Recife” ou “onde a pequena burguesia de Salvador ia de noite refrescar-se, tomar banho, lavar os pés” (Freyre, 2013, p. 195). Trata-se quase que somente de “modas mouras”, referentes exclusivamente às maneiras e aos gostos “orientais” que sobreviveram ao declínio do complexo patriarcal agrário da Casa-Grande, onde as técnicas de engenharia, arquitetura e irrigação se fizeram tão necessárias.

## 5. PENDOR IDEOLÓGICO EM GILBERTO FREYRE

Dando continuidade à minha busca pessoal sobre vestígios de uma representação romântica em Gilberto Freyre, específica sobre a Andaluzia, para além da enorme atenção prestada às relações de raça e de cultura entre muçulmanos e cristãos na Península Ibérica como um todo, eis que me chega às mãos a obra *Insurgências e ressurgências atuais*. Publicada em 1984, o autor já na introdução indica tratar-se da atualização de assuntos antecipados em *Aventura e rotina* (1953), obra que, por sua vez, consiste em um diário da viagem que realizou a Portugal, entre os anos de 1951 e 1952, quando, em suas próprias palavras, “teve a oportunidade de observar de perto, em Orientes e Áfricas, relações de europeus com não europeus, de civilizados com primitivos, de cristãos com não cristãos” (Freyre, 2012. n. p.).

No livro de 1984, pois, Freyre retoma o tema das culturas que sofreram forte impacto colonial europeu e que reencontraram suas raízes sob novas formas de expressão, “animadas de uma sobrecarga mística e contra o racionalismo lógico-experimental da cultura ou da civilização ocidental”. (Freyre, 2012. n. p.). Assim sendo, o Oriente “agressivamente islâmico” que desponta dessas suas reflexões antropológicas e sociológicas, entre outros tantos “Orientes, áfricas, neolatinos mestiços da América, gentes ecologicamente não europeias”, ainda se pauta em torno de “aspectos ora pitorescos, ora dramáticos e até trágicos” (Freyre, 2012. n. p.).

Evidentemente, no esforço de recuperar a memória da conduta supostamente irracional das culturas não ocidentais, Gilberto Freyre enfatiza o “esforço ibérico” e o pendor diferenciado do português entre gentes não europeias, o qual, quando em ação em terras brasileiras resvalou num modelo ainda mais particular de atuação, o patriarcalismo “benigno”, e cujas qualidades estão diretamente relacionadas às vantagens adquiridas no contato com o oriente (Freyre, 2012. n. p.).

Dentre as ressurgências de culturas não ocidentais, assunto de que o autor se ocupa, principalmente, e, na última parte do livro em questão, destaca-se a tradição islâmica, vista como a mais “instintiva” e tida, no mais das vezes, por irracional ou místico-religiosa, segundo os padrões dominantes; sobrepondo-se às demais e fazendo-se notar por sua grande marca “transracial” e “metarracial”, predisposições estas que explicariam, talvez, a tendência portuguesa “confraternizante” de se deixar ultrapassar pelo outro em processo de assimilação cultural tal como verificado no Brasil.

... é oportuno que se acentuem aquelas sobrevivências obliquamente islâmicas e orientais na formação predominantemente cristã ou católica da gente brasileira, (...) que se recorde dessas sobrevivências, valiosas para a cultura brasileira, o que foram seus começos quando os portugueses, prestes a colonizarem o Brasil, desenvolveram, em Orientes e em Áfricas, contatos com o islã ali tão vigorosamente presente, naqueles dias. Aprenderam eles, como é sabido, de árabes ou mouros islâmicos – dos quais já haviam assimilado influências no próprio Portugal – métodos de ação, saberes, ciência prática, artes, formas de convivência de civilizados com primitivos. E também o primado da espiritualidade sobre técnicas na política de conquistas o mais possível pacíficas de outras gentes (Freyre, 2012, n. p.).

Subjacente a essa inclinação, reside o conceito de luso-tropicalismo, depois estendido aos de luso-tropicologia e de hispanotropologia, os quais sintetizam as particularidades dessa experiência ibérica “confraternizante” e que se tornaria o eixo estruturante não apenas da sua apreensão do passado, como também dessa visão edulcorante e confraternizante do patriarcalismo, como “sistema de plástica contemporização”. Defesa esta que vai na contramão, tanto dos “saberes insurgentes” ou “estudos subalternos”, reunidos em torno do criticismo da teoria pós-colonial a qual contesta e desconstrói categoricamente a “maneira ocidental de ver as coisas” (Young *apud* Burke, 2015, p. 201).

Aqui, também, a adesão de Freyre ao tema é puramente romântica, como ele próprio faz questão de lembrar em *Insurgências e ressurgências atuais*, porém com tintas mais ideológicas, pois o pendor que nos anos 1940, era apenas insinuado, a partir dos anos 1950 se torna mais explícito, inclusive, a partir de sua aproximação do regime salazarista. Curioso notar que antes disso, sua obra era praticamente ignorada ou rechaçada pelo governo português, por causa da ideologia colonial que postulava a inferioridade da “raça negra” (Cf. Castelo & Cardão, 2015). A partir da Segunda Guerra Mundial, as ideias de Freyre acerca do luso-tropicalismo se ajustariam perfeitamente ao discurso político-ideológico do Estado Novo português, o qual se encontrava às voltas com a necessidade de reafirmar a excepcionalidade do seu projeto colonial e de uma reformulação ideológica que lhe assegurasse a centralidade frente ao processo de independência das colônias africanas e asiáticas. Sob este aspecto, Gilberto Freyre é alçado à condição de autêntico articulador teórico da missão colonialista do país, cujo passado ele já havia glorificado tanto (Cf. Castelo & Cardão, 2015).

É no bojo dessa nova recepção literária que, a convite do ministro do Ultramar português, entre agosto de 1951 e fevereiro de 1952, Freyre irá percorrer as regiões do Portugal continental, algumas pela primeira vez; as colônias portuguesas na África, como Guiné Bissau, Angola, Moçambique, e lugares da Ásia, como Goa, Diu, Damão, Bombaim, Manica, Sofala; além das ilhas portuguesas de Cabo Verde e São Tomé.

O período e as visitas representarão também uma “virada” intelectual que, por sua vez, resultará na publicação dessa obra fundamental para se compreender essa sua fase luso-tropicalista. O livro *Aventura e rotina* foi brilhantemente analisado por Alejandra Mailhe (2008), que critica de modo mais contundente as ambivalências ideológicas encontradas na obra de Freyre, traço este que em autores brasileiros consultados tende a ser amenizado. Estou me referindo, principalmente, às obras de Bastos (1998, 2001a, 2001b, 2009 e 2012); Guimarães (2002) e Schwarcz (2016), os quais, não obstante as análises realizadas, terminam por enfatizar as qualidades teórico-metodológicas de Freyre e sua “modernidade”, em detrimento dos seus aspectos conservadores.

O que talvez cause certo desconforto na apreciação positiva desse passado feita por Freyre, diz respeito ao enaltecimento do “método de penetração civilizante” (Freyre, 2012, n. p.) e de suas consequências benéficas sobre o modelo de família patriarcal aqui implantado, mesmo

em período posterior, quando tais ideias não encontravam mais a razão de ser que tiveram quando de sua criação. Ou seja, nos anos 1930, a tese em torno da construção da ideia de uma verdadeira nação era uma demanda de uma país às voltas com a busca de sua identidade, embora tutelada pelo regime ditatorial de Vargas, ao qual as ideias de Freyre, principalmente contidas em *Casa-Grande & Senzala*, adequaram-se perfeitamente. Cinquenta anos depois o enaltecimento do patriarcalismo benéfico continuaria afinado com os regimes totalitários no Brasil e na Europa, quando o autor expressava simpatias pelo regime militar brasileiro pós-1964 e a Oliveira Salazar (1933-1974), em várias passagens do seu livro *Insurgências e ressurgências atuais*.

Embora se trate de uma revisão do livro de 1953, que resultou de escritos produzidos durante a viagem do autor a Portugal e às províncias luso-asiáticas, pelo menos em uma passagem de *Insurgências e ressurgência atuais* (2012), Freyre deixa antever sua intimidade com o regime militar brasileiro, quando informa:

Estive certa vez, em Brasília, com o então presidente da República Ernesto Geisel – tão atento à necessidade de uma mais efetiva integração das populações de terras de solos pobres no processo de desenvolvimento brasileiro – e com alguns dos seus então ilustres ministros e colaboradores: Golbery do Couto e Silva, Ney Braga e Severo Gomes. Versei com eles o assunto [de aproveitamento de valores intelectuais de terras mais sofridas pela Nação brasileira]. Todos se mostraram sensíveis a esta necessidade: a de aprofundar-se no país a integração inter-regional.

Há também menção ao substituto de Geisel no poder, indicando, mais uma vez, intimidade com o regime:

Sugeri ao general João Figueiredo, quando de sua visita ao Recife como candidato à presidência da República, que incluísse no seu ministério um brasileiro afronegro, de ser brasileiro e moreno escuro, e de inteligência e saber notáveis (...), e também uma mulher (...) seria talvez ideal. Evidentemente preto, no seu modo (Freyre, 2012, n. p.).

## 6. CONCLUSÃO

Não há como deixar de reconhecer o valor histórico da obra de Gilberto Freyre. A originalidade do seu pensamento tem sido constada

pelos mais variados intérpretes de sua obra, um dos quais, inclusive, aponta-o como antecipador da chamada “nouvelle histoire”, dado seu interesse pelas mentalidades ainda na década de 1920, quando se iniciam suas preocupações com a vida social no Brasil Colônia (Cf. Burke, 1997).

Seria, pois, injusto com esse autor tentar analisar sua obra sem situá-lo em sua devida época, inclusive, no período mais significativo de sua produção, os anos 1930, o qual compreende a publicação de pelo menos dois clássicos *Casa-Grande & Senzala* e *Sobrados & Mucambos*, além do livro *Nordeste*. Neles, está contido o gérmen da ideia acerca da singularidade plástica da sociedade brasileira, cujas supostas qualidades decorreriam da experiência de interpenetração entre o mundo luso-hispânico e as populações árabes, moçárabes ou antes islâmicas ou maometanas e as influências positivas desse processo na “afirmação do papel do patriarca na construção do amálgama racial e cultural brasileiro” (Bastos, 2009, p. 167).

Contudo, a importância exagerada e continuada que ele empresta ao passado colonial e a defesa das qualidades civilizacionais do português, a qual, inclusive, foi adotada como discurso ideológico nas campanhas de autoafirmação política no período salazarista, são reveladoras da inclinação conservadora de Freyre, mesmo quando essa tutela recorrente da tradição ibérica parecia algo meramente romântico. Embora justificável no momento de consolidação da nossa formação enquanto nação, essa narrativa vai se tornando excessiva com o passar do tempo, ainda mais no contexto das transformações sócio estruturais verificadas no Brasil, a partir dos anos 1980, com o aumento das disparidades econômicas entre os do centro e os da periferia no período. Internacionalmente, a década também será representada pelo incremento da teoria pós-colonial, a qual se desenvolve a pleno vapor enquanto Gilberto Freyre ainda se encontrava fazendo apologia ao projeto colonial português do passado e enaltecendo as supostas vantagens dos regimes de exceção coevos.

Dividido, pois, entre as qualidades de atratividade contidas nas primeiras obras de Freyre e seu pendor ideológico explícito das últimas produções, posições divergentes que demandam um posicionamento crítico claro, sou confrontado, antes de tomar partido pessoal, para o que talvez seja a definitiva cilada posta pelo autor, da qual busco escapar pensando que, enquanto ainda nos debatemos entre as duas possibilidades epistemológicas apresentadas, o autor quase escapa ileso enquanto nos implica o seu enredamento retórico. A armadilha

em questão, consiste em ainda se fazer presente no debate atual envolvendo questões raciais, etnicidade, miscigenação, interpenetração cultural, hibridismo, pensamento social, etc.; independente da nossa opção política ou interpretativa, demonstra não só sua ascendência sobre esses temas, como também sua longevidade e alcance. O fato de Freyre ter sofrido ao longo do tempo, em diferentes contextos internacionais e regionais, oscilações na receptividade e paradoxos interpretativos, apenas revela que, acima de tudo e de todos, ele continua sendo bom pra pensar.

---

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDREWS, G. R. “Democracia racial brasileira 1900-1990: um contraponto americano”. *Estudos avançados*, vol. 11, número 30, 1997, p. 95-115.
- BASTOS, E. R. “Os autores brasileiros e o pensamento hispânico”. Anais do XXII Encontro anual da Anpocs. Caxambu: Anpocs, 1998, pp.1-10.
- \_\_\_\_\_. “Brasil: um outro Ocidente? Gilberto Freyre e a formação da sociedade brasileira”. *Ciencia & Trópico*, v. 29 (n. 1) 2001 a, pp. 33-59.
- \_\_\_\_\_. “Lo intrahistórico en la reflexión de Gilberto Freyre”. *Prismas. Revista de História Intelectual*, nº 5, 2001 b, pp. 207-224.
- \_\_\_\_\_. “Comentário a Roberto Motta”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 24 (n. 69), 2009, p.163-170.
- \_\_\_\_\_. “Gilberto Freyre: a cidade como personagem”. *Sociologia & antropologia*, vol. 2 (nº 3), 2012, pp. 135-159.
- Burke, P. “Gilberto Freyre e a nova história”. *Tempo Social*, vol. 9 (nº 2). Outubro, 1997, pp. 1-12.
- \_\_\_\_\_. Posfácio. “Gilberto Freyre e a teoria pós-colonial. Um diálogo de surdos”. In C. Castelo, & M. Cardão (Eds.). *Gilberto Freyre. Novas leituras do outro lado do Atlântico*. São Paulo: Unesp, 2015, p. 199-209.
- CAMPO TEJEDOR, A. del. Del encantamiento festivo a la fiesta con encanto. Fiesteros, románticos y turistas. In P. A. CANTERO. *De fiesta en fiesta. Guía de fiestas de los pueblos de Huelva*. Huelva: Disputación Provincial de Huelva, 2006, p. 11-40.

- CARDOSO DE OLIVEIRA, R. “O que é isso que chamamos de Antropologia brasileira?” . *Sobre o pensamento antropológico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; Brasília: CNPq, 1988, pp. 227-246.
- CARO BAROJA, J. *Ensayo sobre la literatura de cordel*. Madrid: Istmo, 1990.
- CASTELO, C., & CARDÃO, M. (Orgs.). *Gilberto Freyre: Novas leituras do outro lado do Atlântico*. São Paulo: Edusp, 2015.
- FERIA, R. C., & CAMPO TEJEDOR, A. del. *História cultural del flamenco. El barbero y la guitarra*. Córdoba: Almuzara, 2013.
- FREYRE, G. *Aventura e rotina. Sugestões de uma viagem à procura das constantes portuguesas de caráter e ação*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1953.
- \_\_\_\_\_. *O brasileiro entre os outros hispanos. Afinidades, contrastes e possíveis futuros nas suas inter-relações*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1975.
- \_\_\_\_\_. *Casa-Grande & Senzala. Fformação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. São Paulo: Global Editora, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Insurgências e ressurgências atuais. Cruzamentos de sins e não num mundo em transição*. 1ª edição digital. São Paulo: Global Editora, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Sobrados & Mucambos. Decadência do patriarcado rural e desenvolvimento do urbano*. São Paulo: Global Editora, 2013.
- FRY, P. “O que a Cinderela negra tem a dizer sobre a ‘política racial’ no Brasil” . *Revista Usp*, n. 28, 1996, pp. 122-135.
- GUIMARÃES, A. S. A. “Democracia racial”. *Cadernos Penesb*, Niterói, n. 4, 2002, pp. 33-60.
- MAILHE, A. “Una celebración de los orígenes espurios. Mestizaje y cultura portuguesa en el luso-tropicalismo de Gilberto Freyre”. In: A. Mailhe, & E. Reitano (Eds.) *Pensar Portugal. Reflexiones sobre el legado histórico y cultural del mundo luso en Sudamérica*. Buenos Aires: Universidad Nacional de La Plata, 2008, p. 331-355.
- MAIO, M. C. “Uma polêmica esquecida: Costa Pinto, Guerreiro Ramos e o tema das relações raciais”. *Dados*, Rio de Janeiro, v. 40, n. 1, 1997.
- MOTTA, R. “Elide, Gilberto, Imagismo e língua de universidade” (p. 149-162). *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo, v. 24 (nº 69), 2009, p. 149-162.
- SCHWARCZ, L. M. “Gilberto Freyre: adaptação, mestiçagem, trópicos e privacidade em Novo Mundo nos trópicos”. *Philia & Filia*, vol. 2 (nº 2), 2016, pp. 85-117.



## Os paradoxos freyrianos: *Casa-Grande & Senzala* e o pêndulo oscilante entre rupturas e continuidades com a oligarquia brasileira

Thiago Enes\*

**Resumo:** Gilberto Freyre é o mais amado e odiado escritor brasileiro e *Casa-Grande & Senzala*, seu principal livro, é uma das obras mais polêmicas já publicadas no país. Tanto o é que o escritor Monteiro Lobato chegou a comparar o seu lançamento, em 1933, com a fulgurante aparição do cometa *Harley* nos céus. Tanto pelo tema – a formação de uma sociedade escravocrata, agrária e híbrida – quanto pelas ideias apresentadas - como a valorização do escravizado negro e a cultura afro-brasileira – o ensaio foi logo aclamado como uma ruptura frente aos estudos históricos e sociais produzidos até então. Soma-se a isso uma linguagem fortemente oral e coloquial avessa a qualquer ranço acadêmico ou jargão especializado. Entretanto, em meio a todo o viço interpretativo de Gilberto Freyre há ainda um considerável espaço para a sua origem aristocrata, da qual o autor mal conseguiu desnudar-se. O traço conservador, quase reacionário, reside na exaltação da figura do senhor patriarcal nordestino. Ao mesmo tempo em que reprovava os vícios, as mazelas morais e a violência desses senhores, Freyre reconhece neles um fator primordial ao processo civilizador brasileiro. O

---

\* Estudante de doutoramento em história moderna na Universidade Federal Fluminense – Universidade de Lisboa/ Departamento de história.  
E-mail: enes.thiago@gmail.com

objetivo dessa comunicação é, justamente, refletir sobre alguns desses (aparentes) paradoxos existentes em sua obra.

**Palavras-chave:** Gilberto Freyre, *Casa-Grande & Senzala*, oligarquia brasileira, paradoxos.

## 1. INTRODUÇÃO

A década de 1930 no Brasil ficou marcada por um expressivo número de ensaios produzidos por jovens intelectuais. Cada qual à sua maneira, e munidos de instrumentos intrínsecos à sua respectiva área de atuação, muitos desses autores visavam, antes de mais nada, compreender e refletir sobre as chamadas origens do “atraso” econômico e social brasileiro. Uma das obras mais completas apresentadas no período foi o contributo de Sérgio Buarque de Holanda que nos brindou, em 1936, com *Raízes do Brasil*, acompanhado, alguns anos mais tarde, pelo pensamento de Caio Prado Júnior e sua contundente análise em *Formação do Brasil contemporâneo*, sob o prisma macroeconômico. (Holanda, 1936; Prado Júnior, 1942). Juntamente com Gilberto Freyre esses autores parecem ter fundado uma nova forma de se interpretar o Brasil, com sínteses decisivas sobre o desenvolvimento do país, analisadas a partir do seu passado colonial.

Ainda que hoje esta seja considerada uma tríade de pensadores clássicos, essenciais a qualquer interessado que se lance ao complexo desafio de compreensão do Brasil, sua história e cultura, parece-nos que Gilberto Freyre foi, justamente, o que apresentou obras de maior peso e expressão. A trilogia *Casa-Grande & Senzala* (1933), *Sobrados e Mucambos* (1936) e *Ordem e Progresso* (1957) alçou Freyre à condição de um dos mais proeminentes intérpretes do Brasil. E dentre todos os livros publicados, o que parece gozar de maior fôlego e notoriedade é, justamente, seu primogênito.

No momento do seu lançamento foi difícil avaliar o impacto e a extensão dessa grande obra, certamente reverberando nas interpretações propostas pelos citados Sérgio Buarque de Holanda e Caio Prado Júnior. Segundo o escritor Antônio Cândido, “*Casa-Grande & Senzala* sacudiu uma geração inteira, provocando nela um deslumbramento como deve ter havido poucos na história mental do Brasil” (Cândido,

1993). O próprio Monteiro Lobato chegou a comparar a sua publicação à passagem do cometa *Harley* pela terra (Ventura, 2000).

Já nas palavras de Darcy Ribeiro “*Casa-Grande & Senzala* é o maior dos livros brasileiros e o mais brasileiro dos ensaios que escrevemos”. Ainda segundo o autor:

(...) Creio que poderíamos passar sem qualquer dos nossos ensaios e romances, ainda que fossem o melhor que se escreveu no Brasil. Mas não passaríamos sem *Casa-Grande & Senzala*, sem sermos outros. Gilberto Freyre, de certa forma, fundou – ou pelo menos espelhou – o Brasil no plano cultural tal como Cervantes à Espanha, Camões à Lusitânia, Tolstoi à Rússia, Sartre à França. *Casa-Grande & Senzala* é, sem dúvida, uma façanha da cultura brasileira.<sup>1</sup>

Tantas e tão eloquentes decantações podem não parecer despropositadas. De fato, anterior à década de 1930 o Brasil praticamente não dispunha de pensadores e autores interessados em tecer análises sociais sem a mediação de elementos ficcionais. Se Machado de Assis, José de Alencar, Euclides da Cunha e outros se empenharam profundamente na tarefa de reflexão do brasileiro e até mesmo na ereção de um Brasil enquanto nação, da mesma forma, careciam-se de estudos acadêmicos (muito embora o próprio Gilberto Freyre apresente traços pouco acadêmicos que o levaram, inclusive, a polemizar em vários momentos de sua carreira) e que apresentassem resultados mais consistentes, fruto de análises empíricas e documentação histórica.

Talvez por isso *Casa-Grande & Senzala* tenha sido recebido com tamanho entusiasmo, passando a ser apresentado com destaque entre as obras do chamado ensaísmo brasileiro. Celebrada como a mais importante história de costumes do país, a obra mereceu e certamente continuará desfrutando de reverências e fomentando inúmeras discussões e reflexões, tanto no Brasil como no exterior. Apresenta uma visão, à época, bastante inovadora da história do Brasil, tendo como cerne as origens da sociedade brasileira vista através do cotidiano da casa senhorial colonial. A *Casa-Grande* é, então, utilizada como uma grande metáfora desse Brasil, que por longo período, esteve assentado

---

1 O artigo de Darcy Ribeiro “Gilberto Freyre: uma introdução à *Casa-Grande & Senzala*” foi escrito como introdução à edição venezuelana do livro de Freyre, e está recolhida na coletânea *Sobre o Óbvio* (1986, p. 109-173). *Apud* (Bresciani, 2005, p. 105).

na atividade econômica monocultora açucareira, dela resultando uma sociedade patriarcal, agrária, escravista e mestiça.

Na sua proposta, procurou ampliar o sentido histórico estrutural do Brasil como região-líder de uma vasta e complexa cadeia de espaços inter-regionais, expressão síntese de uma totalidade geográfico-cultural definida como “trópico”. Desse modo, *Casa-Grande & Senzala* é o marco inaugural de um modelo explicativo original que tinha como preocupação fundamental a indagação de qual seria o lugar e o papel do Brasil no mundo, algo que se fortalece principalmente entre os estudos apresentados entre 1950 e 1960 (Pinto, 2009).

Entretanto, como nos adverte Benedetto Croce, “toda história é uma história contemporânea” (Croce, 1917), e *Casa-Grande & Senzala*, com toda sua genialidade e originalidade é, ainda, uma obra que deixa entrever muitas das concepções de uma época. Mais ainda, carrega consigo todo o apriorismo e as subjetividades de seu autor, tornando patentes as visões de mundo presentes no pensamento freyriano e o lugar do Brasil nesse amplo cenário.

## 2. O AUTOR E SUA TRAJETÓRIA

A biografia “clássica” de Gilberto Freyre dá conta de que ele era pernambucano, nasceu na cidade do Recife no ano de 1900 e veio a falecer na mesma cidade em 1987. Iniciou seus estudos no Colégio Americano Batista Gilreath, instituição que teve como um dos fundadores o seu pai, Alfredo Freyre, juiz e professor catedrático de economia política da Faculdade de Direito do Recife. Ainda hoje a escola é considerada uma das melhores e mais tradicionais do Estado de Pernambuco. Além disso, desde pequeno Freyre teve aulas particulares com o pintor Jerônimo José Telles Júnior, e também aulas de inglês com um professor norte-americano.

Sua fluência no idioma lhe possibilitou que aos 18 anos pudesse receber uma bolsa de estudos da Igreja Batista, partindo para os Estados Unidos. No estado do Texas bacharelou-se em artes liberais, com especialização em ciências políticas na Baylor University realizando, posteriormente, seus estudos pós-graduados na prestigiada Universidade de Columbia, onde teve seus primeiros contatos com o antropólogo Franz Boas, que se tornaria uma importante referência intelectual em seus estudos. (Fonseca, 1987). Em 1922 publicou em uma

revista o seu trabalho de mestrado cujo título traduzido ao português é “Vida social no Brasil em meados do século XIX”.

Depois disso, então na Europa, Freyre ainda frequentou cursos de especialização nas Universidades de Oxford, na Inglaterra, e na Sorbonne, em Paris, na França. Suas reflexões, que perpassavam os vários campos das ciências sociais – muito embora ele próprio fosse reticente em se reconhecer como antropólogo ou sociólogo (Freire, 1968) – lhe renderam inúmeros títulos e prêmios no mundo todo, e Freyre foi homenageado e convidado a lecionar em várias universidades da Europa e dos Estados Unidos.<sup>2</sup>

Segundo palavras do próprio Freyre, ele seria “um brasileiro que descende de gente quase toda ibérica, com algum sangue ameríndio e fixada há longo tempo no país” (Freyre, 1958). Sua árvore genealógica, tanto paterna quanto materna, aponta para famílias bastante tradicionais em Pernambuco, descendentes dos primeiros colonizadores portugueses no Brasil. Filho ilustre dessa tradicional elite – que talvez possa-se afirmar, inclusive, oligárquica – Freyre pode ser apontado como um descendente direto de senhores de engenho, que ainda à década de 1930 viviam à sombra do poder.

Ademais dessa biografia já “consolidada”, conforme afirmamos – e que alguns críticos chegam mesmo a dizer que foi sendo reproduzida de forma quase automática – talvez seja mais profícuo e interessante sublinhar que em 1926 Freyre se prestou a organização de um congresso no Nordeste onde foi lançado um “manifesto regionalista”, parte de um movimento cultural que contou com vários escritos de diferentes pensadores nordestinos e que, segundo o próprio Freyre, provocou certo mal estar à época, chegando a ser taxado de separatista. Além disso, o autor parece ter vivido intensamente o final da chamada “República velha” no Nordeste. Esteve ligado ao governo de Pernambuco e era sempre identificado com as forças conservadoras da política, o que em partes explica o seu exílio após os conflitos que culminaram com a deposição do presidente Washington Luís em 1930.

---

2 Uma biografia de Gilberto Freyre pode ser encontrada numa extensa nota da Editora José Olympio, provavelmente fornecida pelo próprio autor e que consta de uma obra publicada em 1962 que reúne uma série de artigos de vários autores sobre Freyre e sobre os impactos de suas formulações. (Neto, 1962).

### 3. FREYRE: OSCILANTE ENTRE ESTAMENTOS E PENSAMENTOS

Para além de sua trajetória pessoal, *pari passu*, ao nos determos sobre a sua produção intelectual, algumas das interpretações de Freyre de fato aparentam ser bastante inovadoras do ponto de vista daquilo que se tinha produzido até então. *Casa-Grande & Senzala* apresenta uma visão classificada como arrojada para o período em que foi elaborado e, decorre disto, em grande medida, que a sua publicação tenha causado tamanho furor. Ao mesmo tempo, em sua visão sobre o passado colonial brasileiro Freyre mal consegue romper com o passado, com o seu próprio. Assim como todos os demais analistas sociais, sua narrativa apresenta-se eivada de subjetividades e particularismos, e sua principal obra tem sido comumente apontada, também, como uma interpretação em que o autor não logra grande desnudamento de suas origens.

Esta curiosa dialética estaria impregnada nas linhas que compõem o seu clássico estudo. Entretanto, tal característica não lhe seria exclusiva, e essas ambiguidades estariam presentes em toda uma geração de “explicadores da cultura brasileira”, da qual Gilberto Freyre parece figurar como uma espécie de caso-limite. O historiador Carlos Guilherme Mota afirma que essa “geração” – por assim dizer – caracteriza-se não só pelo peso da sua erudição, mas oferece ao investigador um material rico e complexo caso se tente decifrá-lo pelo flanco ideológico. Segundo Mota, uma abordagem sumária permitiria, desde logo, vislumbrar o seu comportamento intelectual – que também se traduz em nível político, possuindo enraizamento social e econômico – as expressões de um estamento dominante, embora em crise (Mota, 2008). Carrega consigo um certo sentido de mando, suavizado pelas condições gerais de vida criadas na esteira das transformações sociais e políticas geradas pela crise de 1929.

Um pouco de nobilitação para a burguesia, por assim dizer, por um lado: por outro, o ajustamento desses estamentos a uma sociedade de classes em formação. Onde o processo foi mais lento, como no nordeste, dada a industrialização “tardia” o canto foi mais longo, explicando, ainda hoje, o poder e o prestígio do Senhor de Mello Freyre (Mota, 2008, p. 94).

O resultado transparece na perspectiva modernizante, conjugada com o mandonismo do senhor de engenho. Seu traço conservador,

quase reacionário, reside, sobretudo, na centralidade da figura patriarcal nordestina, uma espécie de amálgama do tecido social que se configurou no Brasil. Ainda que não lhes escondam os vícios, as mazelas morais e a violência – estes senhores mandavam nas terras, nos engenhos e nos homens com a mesma ferocidade – Gilberto Freyre parece perceber nesses potentados, até mesmo por sua brutalidade, um fator fundamental para a implantação de um novo e primordial processo civilizador no Brasil.

Não poupa tintas cruéis para descrever os horrores e crueldades típicos do regime de servidão. Afirma, em contrapartida, que esta estrutura escravocrata poderia apresentar certas características tanto mais positivas do que a empresa capitalista. Seu trabalho de mestrado defendido nos Estados Unidos aponta para essa questão ao analisar as condições de vida dos escravizados no Brasil que, pretensamente, seriam melhores do que as do operário europeu no período correspondente (Mota, 2008, p. 96).

Em pleno apogeu das teorias racistas (Lombroso, 1876; Rodrigues, 1938; Schwarcz, 1996), que apontavam os negros, os índios e os frutos da mestiçagem como razões maiores do atraso brasileiro (ademais das anteriores teorias deterministas geográficas), o autor celebra o papel essencial dessas etnias na formação do país, chegando a afirmar, inclusive, que os negros africanos que foram escravizados tiveram papel mais relevante ao empreendimento colonial do que os seus proprietários. Derivaria deles a força vital à economia, e ressaltam-se a capacidade de resistência em meio hostil (tanto geograficamente quanto socialmente) e suas habilidades técnicas e agrícolas, essenciais ao plantio da cana de açúcar (principalmente ao analisar-se o caso nordestino).

Já o elemento indígena não figura como o bom selvagem ou um mero incapaz que se teria reclinado facilmente aos interesses da doutrina jesuíta, como sublinharam estudos anteriores. Como que em oposição, o indígena está presente na narrativa como sendo superior ao conquistador branco, em alguns aspectos pontuais, como quando se almeja o mapeamento do território ou ao pretender-se deslocar e desbravar os indômitos sertões americanos.<sup>3</sup>

---

3 Tal interpretação parece ter influenciado também a obra de Sérgio Buarque de Holanda, que discorreu sobre o tema de forma mais pormenorizada.

Assim, aparentemente, Gilberto Freyre parecia romper, no nível da explicação – que até então se propunha com saber científico – com uma compartimentação que os quadros ideológicos anteriores trataram de preservar (e de forma bem vincada): a separação entre as “raças”, elemento essencial e estruturante a ser preservado numa sociedade hierarquizada. Por outro lado, fortalecia-se a tão discutida e posteriormente rechaçada “democracia racial” brasileira, além de permanecer central a figura do grande responsável por fazer mover todo aquele mosaico relacional colonial.

Segundo Dante Moreira Leite o fato de Freyre ter estudado com missionários americanos protestantes nos Estados Unidos ajuda a compreender, em partes, a sua sensibilidade aguçada para alguns aspectos peculiares da religião no Brasil (Leite, 1969, p. 268). Assim, a família patriarcal parece assumir uma primordialidade tão demarcada que, em algumas passagens, pode-se aventar que teria havido uma sobreposição do núcleo familiar ao próprio catolicismo, posto que essa autoridade rivalizava diretamente com a atuação dos jesuítas e, por vezes, com a própria Companhia de Jesus.

Orbitando ao redor desse cerne patriarcal, escravista e aristocrata restava ainda a unidade produtiva, o capital que desbravava o solo, instalava as fazendas, comprava os escravizados trazidos da África, os animais das fazendas e as ferramentas necessárias ao cotidiano agrário. Força social que se metamorfoseava e se desdobrava em força política e, conseqüentemente, em força motriz da grande e complexa engrenagem colonial. Derivam daí, talvez, as mais contundentes críticas que foram direcionadas à obra.

Entretanto, Gilberto Freyre parece não concluir seu estudo, tampouco dele é capaz de se elaborarem grandes conclusões. O próprio autor chegou a afirmar que as conclusões são poucas, porém muitas são as interpretações. Assim, o período colonial parece permitir fornecer um entendimento do Brasil enquanto nação, e que o país fundou-se baseado em antagonismos de toda sorte. *Casa-Grande & Senzala* é um livro sobre o agrarismo, a monocultura latifundiária exportadora, sobre os costumes brasileiros e sua degradação, a poligamia, a luxúria, a miscigenação, o sincretismo religioso, as crendices, as superstições, sobre o determinismo geográfico e o nascimento da política de compadrio, tão intensa no Brasil (ainda nos dias atuais). Mas é também, e antes de tudo, um livro sobre a força da família



patriarcal. Adaptável, sutil, móvel plástica... eis os termos que Freyre utiliza para narrar a experiência colonial portuguesa na América.

O resultado, avaliado em termos de produção, se constitui em “uma oscilação entre a saga da oligarquia e o desnudamento da vida interna do estamento ao qual pertence”. O resultado global, considerada a história das relações de dominação, reponta na valorização de um tipo de relacionamento racial que dê abertura para a mestiçagem, e nesse ponto residiria, justamente, o modernismo da obra de Freyre. Contudo, o ângulo pelo qual se observam as coisas, talvez seja o melhor caracterizador de uma época, e o tratamento dispensado ao tema em *Casa-Grande & Senzala* informa não apenas sobre o objeto, mas sobre quem analisa (Mota, 2008).

No caso concreto de Freyre, o “intérprete”, sua preocupação vai do regional ao nacional sem discutir mediações, e a ideia de pertencer a uma geração de pensadores lhe foi bastante marcante. Tanto o é que no primeiro prefácio da obra publicada em 1936 o autor demonstra abertamente a sua preocupação e dos da sua “geração” com o papel relevante que deveriam desempenhar no panorama intelectual brasileiro:

Creio que nenhum estudante russo, dos românticos do século XIX, preocupou-se mais intensamente pelos problemas da Rússia do que eu pelos do Brasil, na fase em que conheci o Prof. Boas. Era como se tudo dependesse de mim e dos de minha geração, da nossa maneira de resolver questões seculares (Freyre, 1933, p. 31).

Não demorou muito para que, de norte à sul do país, passasse a ser vinculada uma espécie de história oficial, alimentada pelo regime militar que se instaurou no Brasil em 1964, apoiada pelos seus apaniguados civis que propositadamente pareceram se ornar com algumas das ideias de Gilberto Freyre (ainda que sob interpretações equivocadas em certos pontos, indo algo além do texto e da obra em si) a fim de reelaborar a história do Brasil (Mota, 2008, p. 8), afastados e encobertos os seus conflitos que lhe são, terminantemente, inerentes, fundantes e estruturantes.

Nos anos posteriores à publicação de *Casa-Grande & Senzala* já seria possível falar em uma “cultura brasileira”, em sua face mais festejada. De fato, a enorme divulgação de seus escritos (talvez somente comparável no Brasil às obras de Jorge Amado), bem como a presença de Freyre nos círculos sociais e acadêmicos, atividades culturais e políticas foram

determinantes para a elaboração de um perfil mais delineado daquilo que se passou a designar como “caráter brasileiro”. Gilberto Freyre foi convidado pelo ministro da Educação do governo do Marechal Castelo Branco e figurou como elaborador de Programa para a Aliança Renovadora Nacional, a Arena, além de atuar no Conselho Federal de Cultura e no Instituto de Pesquisas Sociais Joaquim Nabuco (Mota, 2008, p. 96).

Em uma entrevista para a revista *Veja* concedida em 1972, Gilberto Freyre afirma que quando voltou do exterior sentiu que não iria se adaptar: “Não conseguia me aproximar das elites, achava-as muito artificiais. Mas, depois de algum tempo, comecei a achar isso aqui até que muito interessante. E acabei me adaptando”. Dessa adaptação talvez derive a ênfase com que afirme, sem mais precauções, que “a história social da Casa-Grande é a história inteira de quase todo o brasileiro”.<sup>4</sup>

Algumas das críticas mais incisivas chegaram a afirmar que Gilberto Freyre chegou mesmo a saborear a adoção, pelo regime ditatorial, de seu “pitoresco discurso luso-tropicalista”. Suas teses harmoniosas sobre a “democracia racial” sustentaram – e por um período relativamente longo – o sistema pedagógico-cultural e político que, naquele momento, bem servia ao projeto de “Brasil potência-emergente” que se visava implementar. Tudo isso de mãos dadas à (mal conceituada) cordialidade que pretendia justificar o sucesso do pretenso “milagre econômico” que então passou a ser propalado no Brasil (Mota, 2008).

Se vamos um pouco mais longe, não seria difícil notar seu luso-tropicalismo sendo apropriado como uma peça quase fundamental para que houvesse uma justificativa ideológico-institucional, para que a noção de um “império colonial português” fosse internacionalizada pelos apoia-dores do regime salazarista em Portugal a partir de 1951 (Pinto, 2009). Parece-nos, portanto, que a ideologia de uma classe social ou estamento dominante possa ser vislumbrada sem grandes dificuldades em algumas de suas formulações.

Ao mesmo tempo, seu texto traz aspectos e certas ponderações que vão de encontro ao pensamento dominante sobre o Brasil até então. Se sua obra prima terminaria por justificar práticas colonialistas salazaristas, a magnitude de *Casa-Grande & Senzala* aportou no arqui-pélago de Cabo Verde e foi capaz de emprestar certo sentido a todo um

---

4 (Veja, 1976, p. 46) *Apud* (Mota, 2008, p. 96).

protonacionalismo anticolonialista frente ao duradouro domínio português na região (Pinto, 2009, p. 448). Ainda assim, a raiz social de sua ótica nos aparece bem definida, e ao refletir sobre a história brasileira Freyre parece não sonegar os pressupostos teóricos (e apriorísticos) de sua própria abordagem. Para ele “nas casas-grandes foi até hoje onde melhor se exprimiu o caráter brasileiro” (Freyre, 1933).

A imagem de pensador conservador parece estar consagrada à Freyre, autor de um livro revolucionário pela prodigiosa heurística que sugere, mas conservador pela visão de mundo que expressa. Mesmo uníssonas (porque bastante delineadas em 1933), as bases conceituais de sua obra acabariam sendo recebidas politicamente de forma distinta, quase antagônica, pelos múltiplos aspectos das práticas político-institucionais do intelectual.

A interpelação política de Freyre imprimiu à sua obra e selou à sua trajetória uma marca que também se vinculou aos movimentos de esquerda, tanto que foi eleito para o Congresso Constituinte nas eleições de 1946 pela UDN-PE, com expressivo apoio daqueles que se identificavam com as proposições comunistas. Isso em decorrência da luta contra Agamenon Magalhães – quando este era o interventor de Getúlio Vargas em Pernambuco durante o chamado Estado Novo (Pinto, 2009, p. 447).

#### **4. CONCLUSÃO: UMA IDEOLOGIA DA CULTURA BRASILEIRA**

A grande (e mais séria) questão, portanto, nos parece outra. No “quase prefácio” à 3ª edição publicada em 1938 na *Revista do Brasil*, ao tentar definir o significado de sua obra-mestra, há uma vinculação das noções de *nacionalidade*, *raça* e *cultura* que estão na base de toda uma concepção de cultura que ajudou a difundir, entre os brasileiros e os demais, uma nova imagem do Brasil e da sua história. Desta forma, *Casa-Grande & Senzala* aparece como sendo uma obra de “reconstituição e de interpretação de aspectos mais íntimos do passado nacional e ao mesmo tempo de sondagem de antecedentes de raça e principalmente da cultura da sociedade brasileira de formação mais profundamente agrário-patriarcal” (Freyre, 1938).

Como característica essencial, parecem estar eclipsadas, segundo tal concepção, as contradições de classe e mesmo de raça imanentes à história do Brasil (Mota, 2008, p. 97). Ou seja, em última instância a obra

de Freyre foi utilizada para auxiliar numa construção e cristalização de certa ideologia de cultura brasileira. Ocorre que obras como estas, de altas interpretações sobre o Brasil a partir da vertente ensaística parecem encobrir, sob fórmulas regionalistas ou universalistas, o problema real que é o das relações de dominação no Brasil, em que mitos como o da democracia racial e do luso-tropicalismo podem servir ao fortalecimento de todo um sistema ideológico no qual se perpetua a noção de cultura brasileira.

---

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CANDIDO, A. *Recortes*. São Paulo: Companhia das Letras, 1933.
- BRESCIANI, M. S. M. *O charme da ciência e a sedução da objetividade: Oliveira Vianna entre intérpretes do Brasil*. São Paulo: Editora da Unesp, 2005.
- CROCE, B. *Teoria e storia della storiografia*. Bari: Laterza, 1917.
- FONSECA, E. N. “Cronologia da vida e da obra com índice onomástico, temático e bibliográfico”. *Ciência & Trópico*, 15(2), 1987, p. 233-286.
- FREYRE, G. *Casa-Grande & Senzala*. Rio de Janeiro: Schmidt, 1933.
- \_\_\_\_\_. *Como e porque sou e não sou sociólogo*. Brasília: Universidade de Brasília, 1968.
- \_\_\_\_\_. *Ordem e Progresso*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1962.
- \_\_\_\_\_. *Sobrados e Mucambos*. São Paulo: Nacional, 1936.
- \_\_\_\_\_. “Social life in Brazil in the middle of the 19th century”. *Masters of Arts*. Baylor University. *Hispanic American Historical Review* 5(1), 1922.
- HOLANDA, S. B. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Editora José Olympio, 1936.
- LEITE, D. M. *O caráter nacional brasileiro: história de uma ideologia*, 2ª edição. São Paulo: Pioneira, 1969.
- MELO, A. C. “Saudosismo e crítica social em *Casa-Grande & Senzala*: a articulação de uma política da memória e de uma utopia”. *Estudos Avançados*, 23(67), 2009, p. 279-296.
- NETO, P. M. “Ato de presença”. In: *Gilberto Freyre: sua ciência, sua filosofia, sua arte* (p.32-41). Rio de Janeiro: Editora José Olympio, 1962.

- PRADO JÚNIOR, C. *Formação do Brasil contemporâneo*. São Paulo: Brasiliense, 1943.
- PINTO, J. A. C. “Gilberto Freyre e a intelligentsia salazarista em defesa do Império Colonial Português (1951-1974)”. *História (São Paulo)*, 28(1), 2009, p. 445-482.
- RODRIGUES, R. N. *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil*. 4 ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1938.
- SCHWARCZ, L. M. “As teorias raciais, uma construção histórica de finais do século XIX: o contexto brasileiro”. In: QUEIROZ, L. & SCHWARCZ, L. M (Eds.) *Raça e diversidade* (p. 147-185). São Paulo: Edusp, 1996.
- VENTURA, R. *Casa-Grande & Senzala*. Coleção Folha Explica. São Paulo: Publifolha, 2000.

## Fernando Henrique Cardoso, leitor de Gilberto Freyre

Karim Helayel\*

**Resumo:** O presente trabalho procurará mapear, em um primeiro momento, a crítica de Fernando Henrique Cardoso à perspectiva de Gilberto Freyre, principalmente no que se refere ao mito da “democracia racial” e à tese do patriarcalismo, cuja problematização aparece de modo contundente no livro *Capitalismo e escravidão no Brasil meridional*, publicado em 1962, fruto de sua tese de doutoramento defendida em 1961. Contudo, o questionamento proposto por Cardoso é forjado por vias indiretas, basicamente através de sua crítica dirigida às interpretações de certos historiadores que atribuíam um caráter democrático à formação do Rio Grande do Sul. No entanto, a despeito de não deixar de ressaltar e endossar os limites e certas críticas frequentemente dirigidas ao autor de *Casa-Grande & Senzala*, em um segundo momento, discutirei o modo pelo qual Cardoso vem chamando a atenção, em textos e entrevistas publicadas recentemente, para o potencial teórico-heurístico da obra

---

\* Doutor em Sociologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGSA/UFRJ), tendo desenvolvido pesquisa sobre a relação entre teoria e história na obra do sociólogo Fernando Henrique Cardoso, cujos resultados se encontram formalizados na tese intitulada *Um sociólogo na periferia do capitalismo: a sociologia histórico-comparada de Fernando Henrique Cardoso*, defendida em dezembro de 2019. Este paper só foi possível porque a minha pesquisa de doutorado contou com o financiamento da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes).  
Email: khelayel@gmail.com

• PARTE 3 - Contradições de um clássico •

do sociólogo pernambucano. Assim, procurarei mostrar como a leitura mais recente de Cardoso em relação à obra de Gilberto Freyre apresenta uma ligeira inflexão em relação ao diagnóstico eminentemente crítico forjado em décadas anteriores, porém sem abandoná-lo integralmente.

**Palavras-chave:** Fernando Henrique Cardoso, Gilberto Freyre, escola sociológica paulista, *Casa-Grande & Senzala*.

A problematização de conceitos-chave presentes na obra de Gilberto Freyre constitui um aspecto crucial das pesquisas sobre relações raciais no Brasil, desenvolvidas no âmbito da Cadeira de Sociologia I da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo (FFCL/USP) ao longo dos anos 1950-1960<sup>1</sup>. As críticas da chamada “escola sociológica paulista” – nomenclatura comumente atribuída ao grupo que possui como centro o sociólogo Florestan Fernandes e seus orientandos/assistentes, dentre eles, Fernando Henrique Cardoso – procuraram desestabilizar categorias centrais do repertório freyriano. Como mostra Elide Rugai Bastos (1987), a discussão proposta por Florestan Fernandes, em seu livro *A integração do negro na sociedade de classes*, publicado em 1965, passa diretamente pelo questionamento do mito da “democracia racial”. *A integração do negro* representaria, nesse sentido, uma contundente recusa à perspectiva conservadora, perspectiva essa que teria marcado o debate não se circuncrevendo apenas à questão racial, mas interpelando, inclusive, a própria sociologia no Brasil (Bastos, 1987). Fernandes estaria se contrapondo, dessa forma, à obra de Freyre, cujo acento se encontraria na articulação entre “democracia racial” e “patriarcalismo”, a qual teria desempenhado

---

1 Os trabalhos desenvolvidos no âmbito da Cadeira de Sociologia I da USP se encontram vinculados aos esforços de Roger Bastide e Florestan Fernandes no famoso Projeto Unesco, projeto esse que financiou uma série de pesquisas que tinham como objetivo a investigação da dinâmica das relações raciais no Brasil. De acordo com Marcos Chor Maio (1999), o livro *Cor e mobilidade social em Florianópolis: aspectos das relações entre negros e brancos numa comunidade do Brasil meridional*, publicado em 1960, e escrito em parceria por Fernando Henrique Cardoso e Octavio Ianni – orientandos e assistentes de Fernandes - seria representativo da influência do Projeto Unesco para a institucionalização das ciências sociais no Brasil. Para o autor, o trabalho escrito pelo duo “representava o primeiro resultado de maior vulto da Cadeira de Sociologia I da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da USP, sob a coordenação de Florestan Fernandes” (Maio, 1999, p.152).

importante papel, inclusive, “para a consolidação das alianças políticas expressas no pacto agrário-industrial” (Bastos, 1987, p. 149)<sup>2</sup>.

Deste modo, não seria exagero algum sustentar que Fernando Henrique Cardoso reafirma, em *Capitalismo e escravidão no Brasil meridional*, livro publicado em 1962, fruto de sua tese de doutoramento defendida em 1961, as críticas da Cadeira de Sociologia I dirigidas a Gilberto Freyre. Em outras palavras, ao procurar contrabater o mito da “democracia gaúcha”, questionando os fundamentos historiográficos que o embasavam, Cardoso contribui, por vias indiretas, para a ampliação da crítica à tese do patriarcalismo proposta por Freyre. Como veremos, sua crítica mais localizada à “democracia gaúcha” pode ser estendida às formulações a respeito do patriarcalismo na obra do intelectual pernambucano, cuja ênfase residiria em seu poder em dirimir possíveis conflitos, ainda que sem dissolvê-los inteiramente, em suma, “antagonismos em equilíbrio” (cf. Araújo, 2005; Bastos, 2006).

No entanto, o objetivo aqui não será reificar as já conhecidas críticas da cadeira de Sociologia I à obra de Freyre, mas analisar uma certa mudança de tom, por parte de Cardoso, em relação a suas formulações. Em outros termos, a hipótese aqui discutida é a de há uma leve inflexão no modo pelo qual Cardoso passa a tratar a obra de Freyre, ainda que não abandone integralmente a sua perspectiva crítica à noção de “democracia racial”. Assim, o trabalho proposto se dividirá em dois momentos: no primeiro, reconstituirei brevemente a maneira pela qual Cardoso direciona, em *Capitalismo e escravidão no Brasil meridional*, suas críticas à perspectiva de Freyre, as quais se dão de forma indireta, através de sua contraposição às interpretações de certos historiadores, cujos trabalhos atribuiriam um caráter democrático à formação do Rio Grande do Sul; em um segundo momento, discutirei alguns textos e entrevistas de Cardoso, posteriores à sua tese de doutoramento, em que podemos detectar uma leve inflexão em relação ao seu tom crítico, uma vez que ele vem chamando a atenção para as virtudes da obra de Freyre, embora não deixe sua perspectiva crítica inteiramente de lado.

---

2 A hipótese delineada por Elide Rugai Bastos (2006, p.15) é a de que a interpretação de Gilberto Freyre teria sido “um elemento fundamental no equacionamento político daquele período [a autora se refere à década de 1930], sem esquecer que esse arranjo acabou por marginalizar vastos setores da população nacional”.



## 1. RAÍZES DO RIO GRANDE DO SUL

Para iniciar a discussão aqui proposta será importante enfrentarmos o nosso problema diretamente, tomando como ponto de partida o modo pelo qual Cardoso se vale da categoria “patrimonialismo” em seu livro *Capitalismo e escravidão no Brasil meridional*. Para pensarmos mais detidamente os efeitos teóricos heurísticos desempenhados por tal categoria analítica na economia de seus argumentos, no intuito de discutir a sua crítica indireta às proposições de Freyre, torna-se incontornável nos voltarmos para o segundo capítulo de seu livro. Nele, o uso do conceito de “patrimonialismo” cumpre papel fundamental para a análise do processo de constituição da sociedade senhorial gaúcha. É por meio de sua mobilização, processada nos termos propostos pela clássica formulação de Max Weber, que Cardoso qualifica o tipo de dominação que teria se desenvolvido no Rio Grande do Sul. A ideia básica seria desvelar os fundamentos sociais do tipo de dominação que se consolidou na região, orientando de maneira decisiva a conduta dos atores sociais.

O processo de integração da região sul ao domínio português teria tido como base, assinala Cardoso, tanto razões políticas/militares, ligadas à estratégia portuguesa de expansão colonial, quanto razões econômicas vinculadas ao comércio de mulas e cavalos efetuado pelos “paulistas”, destinado a suprir a região mineradora da Colônia. Assim, o povoamento do Rio Grande do Sul teria se sucedido através da “vila fortificada” – núcleo militar dotado de estabilidade – e da “estância de criação”, constituída também como um importante eixo para a expansão militar em direção ao sul. Ou seja, devido às violentas e contumazes disputas territoriais com os castelhanos, a tônica que permeou a integração do Rio Grande do Sul aos domínios da Coroa portuguesa teria sido conferida pelo seu caráter eminentemente militarizado.

Por meio de sua leitura historicamente orientada do processo de formação da sociedade gaúcha, Cardoso se contrapõe a certas interpretações, mormente nativas, que destacariam a existência de supostos “princípios democráticos e igualitários” em sua gênese. Ao advogarem a tese referente à “democracia da estância”, tais formulações tomariam como ponto de partida o que Cardoso entende como uma “distorção ideológica”, implicando diretamente numa espécie de “reconstrução idílica do passado”, que dirimiria os traços de violência e discricionariedade do

poder. De acordo com Cardoso, a sociedade gaúcha teria sido atravessada de ponta a ponta por formas de dominação autocráticas, que teriam se espalhado de modo contundente através dela. Ter-se-ia operado, nesse sentido, afirma Cardoso, uma superposição entre a “ordem civil” e a “ordem militar”, as quais se encontrariam assentadas sob “liames autocráticos de dominação”, algo que impactaria o processo de socialização dos atores sociais, tornando a violência e a arbitrariedade de tal modo constitutivas das relações sociais, que o apelo à força bruta e o desrespeito às normas vigentes seria algo normalizado. Contariam, nas palavras do sociólogo, como “componentes de fundamental importância para a manutenção do sistema de controle social e para a motivação dos ajustamentos às condições normais de vida” (Cardoso, 1997, p.85). Em razão da constante tensão decorrente das guerras e conflitos na região, a ordem militar do Rio Grande do Sul teria permitido a formação de pessoas que reunissem atributos belicosos e valores como a “coragem pessoal” e a “ousadia diante do inimigo”. Por outro lado, esses caracteres as deixariam pouco propensas tanto à obediência a códigos e regulamentos prévia e legalmente estabelecidos quanto à manutenção da rotina.

Durante o século XVIII, período no qual a defesa territorial constituía questão premente, a Coroa portuguesa teria recorrido a grupos de pilhadores para que a posse da terra pudesse ser efetivamente lograda. Os portugueses vinculados à administração e ao exército teriam fornecido apoio aos “contrabandistas” nas famosas “arreadas”, isto é, nos roubos de cavalos e gados perpetrados contra os castelhanos. Os chefes dos bandos de pilhadores e dos estancieiros da fronteira eram ainda, em alguns casos, desertores de tropas portuguesas, sendo, em sua imensa maioria, aventureiros, cuja importância para a manutenção da posse e defesa do território não era nada desprezível. Assim, a metamorfose do chefe autocrático do bando de pilhadores em proprietário de estância assumiria um caráter parcial, uma vez que não teria deixado de atuar como um chefe com poderes quase irrestritos, os quais somente encontrariam limites diante do poderio de outros chefes e do Estado. Como afirma o sociólogo, “o exercício da autoridade constituída fazia-se através dos recursos que se coadunavam com as qualidades dos chefes de bando: a violência e o arbítrio” (Cardoso, 1997, p. 91).

Avançando a análise, Cardoso aponta que os “arreadores”, que se colocaram à disposição da Coroa portuguesa nas pelejas contra os castelhanos, foram beneficiados por conta de seus feitos, uma vez que

a outorga inicial de sesmarias teria sido conferida tanto aos guerreiros que tiveram destaque nos combates quanto àqueles que dispusessem de recursos econômicos consideráveis para se estabelecerem como estancieiros. Cardoso afirma, nesta direção, que tratar a sociedade gaúcha como democrática constituiria crasso engano, haja vista que, no Rio Grande do Sul, teria sido formado “o mesmo sistema de organização do trabalho, de apropriação e distribuição da terra e o mesmo sistema de poder vigente no resto da Colônia: a grande propriedade mantida e dirigida pela família patriarcal, à base do trabalho escravo, com o concurso dos agregados” (Cardoso, 1997, p. 95). Seria com a consolidação da grande propriedade rural que se engendrariam as condições sociais necessárias para que se erigisse efetivamente uma sociedade marcada por caracteres estamentais, inviabilizando qualquer tipo de interpretação que endossasse o suposto caráter democrático e igualitário da sociedade gaúcha.

Devido aos imperativos decorrentes do processo de ocupação, povoamento e, sobretudo, defesa do território de possíveis investidas inimigas, ter-se-ia desenvolvido, portanto, uma “estrutura patrimonialista” no Rio Grande do Sul, posto que a subordinação pessoal ao “senhor” teria sido o critério básico para a distribuição de prebendas, cargos e benefícios concedidos. Antes mesmo da formação da sociedade senhorial instalada em seus latifúndios se completar – processo que se consolidaria no século XIX – o favoritismo do Poder Real teria permitido, junto aos seus requisitos coercitivos, a constituição das fortunas e a alocação de seus detentores em posições de poder tanto na vida política quanto na social. Na incapacidade da tradição conferir limites ao exercício do poder<sup>3</sup> em um contexto no qual o alcance do controle exercido pela administração real dispunha de restrições – uma vez que o Rio Grande do Sul, à época, era uma área remota – o arbítrio pessoal dos senhores, segundo Cardoso, teria se exacerbado fortemente. Numa realidade como essa, o baralhamento entre as esferas pública e privada emergiu de maneira flagrante, uma vez que os negócios da “fazenda del-Rei” teriam se imbricado aos

---

3 Não custa nada lembrar que, de acordo com a formulação de Weber (1999, t.2), a força exercida pela “tradição” se afigura fundamental na “dominação patrimonial”, no sentido de limitar o poder e o arbítrio senhoriais, algo que não teria ocorrido, segundo Cardoso, no Rio Grande do Sul.

“negócios da fazenda”, ou seja, aos negócios particulares dos súditos a quem a Coroa portuguesa concedia os seus favores<sup>4</sup>.

Segundo Cardoso, os funcionários patrimonialmente designados teriam incorrido numa série de atos violentos e arbitrários, valendo-se, deste modo, do seu poder para enriquecimento e usufruto próprios. Sua análise demonstraria, portanto, que a sociedade gaúcha teria se configurado como uma “estrutura patrimonialista” atravessada pelas particularidades do processo de formação do Rio Grande do Sul, cujas marcas seriam o “arbitrio” e a “violência”, permitindo-lhe a inferência de que o “sistema patrimonialista de poder” teria sofrido uma “distorção no sentido de um tipo de poder sultanístico, embora jamais a estrutura global de dominação se tivesse configurado conforme esse poder tradicional” (Cardoso, 1997, p. 111). Ainda que fosse, como enfatiza o sociólogo, obviamente “falacioso” caracterizar a sociedade rio-grandense por meio da noção de “sultanato” - haja vista que “as normas formais imperantes e mesmo os limites impostos pela hierarquia de poder formalmente estabelecida não permitiriam tal caracterização” (Cardoso, 1997, p. 103) –, no período em que se delineou a configuração da “sociedade patrimonialista”, a passagem do domínio absoluto e praticamente irrestrito do chefe local para aquele que se faria em “nome da lei e de El-rei, nosso Senhor” teria se desenvolvido mediante o “arbitrio pessoal” e a “insolência” dos detentores dos “cargos de mando”.

Em resumo, as posições burocráticas apropriadas estamentalmente pelos mandatários locais tornaram possível o uso do poder estatal para o incremento de seu prestígio pessoal e de seu poderio econômico. Assim, Cardoso pondera que o sentido da “ordem patrimonial-estatal” teria sido subvertido, assentando as bases que permitiriam o desenvolvimento, no Rio Grande do Sul, de uma sociedade escravocrata e latifundiária, cuja conformação se aproximaria mais do “patrimonialismo patriarcal”. Sendo assim, as interpretações e asserções que qualificam a sociedade senhorial gaúcha como democrática e igualitária não se encontrariam respaldadas por uma análise historicamente fundada, já que ignorariam os fundamentos sociais do processo de sua formação.

---

4 Ao estabelecer a comparação com os pressupostos da burocracia moderna, Weber (1999, t.2, p.253) destaca que faltaria, ao “cargo patrimonial”, “a distinção burocrática entre a esfera privada e a oficial”.

A problematização da “democracia gaúcha” e da sociedade patrimonial que se formou no Rio Grande do Sul ganha força a partir do momento em que a análise de Cardoso se volta para a relação entre senhores e escravos, cujas interações são entendidas a partir da assimetria, brutalidade e violência que as caracterizam. Cardoso aponta que em uma sociedade na qual o “regime patrimonialista de mando” teria sido pervertido por conta das particularidades históricas da região, a coerção, tida como um requisito necessário à manutenção do regime de trabalho escravo, teria se exercido de modo tão contundente que a violência seria suposta como um “traço normal” da vida cotidiana. O caráter de normalidade assumido pela violência seria acentuado pelo processo de socialização ao qual eram submetidos os escravos, o que impediria uma orientação da conduta autônoma frente aos interesses dos senhores. A despeito das várias tentativas de fuga protagonizadas por inúmeros escravos, dada a forma pela qual seriam socializados, os pressupostos para a formação de um horizonte de expectativas em que a liberdade figurasse de forma efetiva, como um objetivo a ser alcançado, não teriam condições de se efetivarem. As “técnicas socializadoras” da sociedade escravocrata que se erigiu no Rio Grande do Sul “permitiam que os senhores mantivessem atitudes e orientassem as ações a partir de normas que implicavam a despersonalização do escravo” (Cardoso, 1997, p. 143).

Desde a mais tenra idade, afirma Cardoso, o escravo seria concebido pelo senhor como um ser heterônimo, sem vontade própria, uma vez que a sociedade escravocrata possuiria dispositivos socializantes que impediam a constituição de uma orientação da conduta voltada para a efetivação de seus ideais de liberdade. Segundo Cardoso, devido à “socialização parcial” ou “incompleta” dos escravos, cujo móvel seria apenas o de fornecer os requisitos imprescindíveis para o rude trabalho das charqueadas, estaria vedada, deste modo, a possibilidade de “ações coordenadas” que pudessem colocar em risco o sistema escravocrata. A exceção ficaria por conta do caso do “escravo-artesão”, posto que o domínio de técnicas de trabalho consideradas mais refinadas e sofisticadas teria contribuído para que houvesse o reconhecimento social, por parte dos senhores, da humanidade dos escravos, gerando uma importante contradição no seio da ordem escravocrata. Cardoso pondera que a aquisição de certas habilidades manuais, intelectuais e de instrução básica, por parte não somente do

escravo-artesão, mas inclusive – ainda que em menores proporções – de outros escravos urbanos, teria conferido maiores possibilidades para que sua inserção se sucedesse com menos dificuldades – em comparação com os escravos oriundos das charqueadas – na sociedade de classes que emergiria após a abolição da escravatura. Mas, ainda assim, os senhores continuariam a se valer de representações sociais desfavoráveis em relação aos escravos e a violência não deixaria de operar de modo contundente sempre que considerada necessária pelos proprietários.

Em suma, como discute Cardoso, tratar a sociedade escravocrata do Rio Grande do Sul como uma ordem social democrática e igualitária seria equívocado e falacioso, obnubilando as assimetrias, a violência e a brutalidade dos proprietários rurais em relação aos escravos. Sendo assim, podemos entender que, em *Capitalismo e escravidão no Brasil meridional*, ao se inscrever no debate mais amplo sobre relações raciais no Brasil, levado a cabo com sistematicidade na Cadeira de Sociologia I da USP, Cardoso parece elaborar uma crítica indireta, que acaba por rebater na noção de “democracia racial”, tal como proposta por Gilberto Freyre em seus trabalhos.

## 2. ALTERNÂNCIA DE TOM

Na contramão da crítica indireta delineada em *Capitalismo e escravidão no Brasil meridional*, em 1987, dias após à morte de Gilberto Freyre, Cardoso publica, no jornal *O Globo*, artigo no qual registra elogiosamente o caráter “criador” da obra do sociólogo pernambucano, chamando a atenção para a importância do seu legado (Cardoso, 1987). Ao iniciar seu texto, Cardoso lembra que, quando era estudante, lera diversas vezes Gilberto Freyre – e não somente *Casa-Grande & Senzala*, como outros de seus livros – ressaltando, entretanto, que suas leituras se sucederam “com o olhar severo do jovem que buscava o rigor científico e tinha em Florestan Fernandes o *maitre a penser (sic)*” (Cardoso, 1987, p. 7). No entanto, sustenta que a obra de Freyre possui força própria, uma vez que o sociólogo pernambucano teria sido capaz de propor um “mito-fundador”, que ainda conteria força suficiente para nos interpelar a despeito das mudanças sociais. Nas suas palavras: “*Casa-Grande & Senzala* e o próprio Gilberto Freyre são partes constitutivas do Brasil:

falsos ou verdadeiros, a obra e o criador, pela força macunaímica que têm, expressam o que nós somos” (Cardoso, 1987, p. 7).

Anos antes, em 1978, Cardoso publica, na revista *Senhor Vogue*, artigo intitulado “À espera de Grande Indústria & Favela”, no qual se debruça sobre *Casa-Grande & Senzala*, reconhecendo o principal livro de Freyre como sendo efetivamente trabalho de um grande escritor. De acordo com Cardoso, lembrando prefácio escrito por Darcy Ribeiro para a edição castelhana de *Casa-Grande & Senzala*, isso se daria menos por suas “virtudes científicas” do que por pertencer “à categoria das grandes obras que constituem os grandes mitos fundadores de uma nação” (Cardoso, 1978, p. 116). Cardoso lança mão, portanto, de argumento próximo ao de seu artigo publicado quase dez anos depois no jornal *O Globo*, em 1987, destacando o potencial contido na interpretação do Brasil proposta por Freyre. Sem negar o conservadorismo do pernambucano e flertando com uma interpretação próxima ao estruturalismo, Cardoso chega a afirmar que *Casa-Grande & Senzala* teria uma estrutura afeita à do mito, sendo, portanto, “a-temporal” (Cardoso, 1978, p. 116). O principal livro de Freyre constituiria, nas palavras de Cardoso, obra que “continuará navegando, não porque seja preciso, mas porque o colchão de ar que a sustenta é a ideia mitificada de nós mesmos, do Brasil, que é necessária para dar a identidade nacional” (Cardoso, 1978, p. 116, grifo do autor). No entanto, reconhece Cardoso, haveria uma ciência distinta em *Casa-Grande & Senzala*, haja vista o papel decisivo da cultura para a perspectiva de Freyre, algo que constituiria, à época de sua publicação, novidade, divergindo de interpretações propostas por intelectuais como Euclides da Cunha e Oliveira Vianna, cujos trabalhos teriam como base, respectivamente, uma “antropologia mais física do que cultural” e um apego às “teorias’ do quase-determinismo racial e das superioridades raciais” (Cardoso, 1978, p. 116).

Nos últimos quinze anos, Cardoso procurou se voltar para a obra de Freyre, destacando o seu valor marcante para a compreensão do Brasil, embora sem deixar de sublinhar os limites e as críticas frequentemente dirigidas a *Casa-Grande & Senzala*. Em entrevista concedida a Mario Cesar Carvalho, publicada no caderno *Mais!*, do jornal *Folha de S. Paulo*, Cardoso volta a discutir a obra de Freyre, ressaltando aquela que entende ser a sua “contribuição positiva” (Cardoso, 2000, p. 10). Cardoso chega a efetuar *mea culpa* em relação à perspectiva de Freyre, destacando,

apesar de reafirmar enfaticamente suas críticas à “tese da democracia racial”, que a preocupação da Cadeira de Sociologia I com a “objetividade científica” não teria permitido, por outro lado, “que víssemos alguns dos avanços importantes da obra de Gilberto Freyre” (Cardoso, 2000, p. 9)<sup>5</sup>. Ao discutir brevemente alguns desses avanços, Cardoso sublinha que Freyre, além da importância que confere à dimensão referente a uma “história do cotidiano”, estaria à frente da intelectualidade uspiana “no que diz respeito à ideia de miscigenação como um valor” (Cardoso, 2000, p. 9). Ou seja, para Cardoso, o ensejo em empreender uma análise científica objetiva pode ter constituído um impeditivo para a observância das virtudes presentes na obra de Freyre.

Não à toa, alguns anos depois, Cardoso se debruçou sistematicamente sobre a obra do intelectual pernambucano, dialogando com alguns de seus principais intérpretes, como são os casos de Ricardo Benzaquen de Araújo e Elide Rugai Bastos, cujos trabalhos se afiguram incontornáveis para o seu entendimento. Deste modo, Cardoso não apenas se voltou para os principais livros de Freyre, como procurou dialogar diretamente com alguns dos mais renomados intérpretes de sua obra. Paradigmáticos no que diz respeito às leituras mais recentes realizadas por Cardoso são os textos “*Casa-Grande & Senzala*, clássico” e “Gilberto Freyre, perene”, ambos recolhidos na coletânea *Pensadores que inventaram o Brasil*, publicada em 2013. “*Casa-Grande & Senzala*, clássico” aparece pela primeira vez como apresentação à edição de *Casa-Grande & Senzala* publicada pela editora Global, em 2006, com o título “Um livro perene”. Já “Gilberto Freyre, perene” é resultado da conferência proferida por Cardoso na Festa Literária Internacional de Paraty (Flip), em 4 de agosto de 2010. A partir da leitura dos dois textos, podemos perceber como o seu andamento discrepa do tom crítico da “escola sociológica paulista”, assumindo um caráter mais analítico em relação à obra de Freyre.

Conquanto, faz-se necessário ressaltar que, em “*Casa-Grande & Senzala*, clássico”, Cardoso não abandona a sua perspectiva crítica em relação a alguns aspectos da obra de Freyre, especialmente no que

---

5 Vale a pena ressaltar que a questão referente a uma certa autocrítica em relação à obra de Gilberto Freyre é tematizada brevemente na entrevista concedida por Fernando Henrique Cardoso a Pedro Luiz Lima, publicada na *Revista Estudos Políticos* (cf. Cardoso, 2013c, p. 20-21).



diz respeito à categoria “democracia racial”, não deixando de ressaltar os limites de seu pensamento. Cardoso sublinha que, a seu ver, as críticas mais conhecidas à obra de Freyre procedem, ao explicitarem “suas contradições, seu conservadorismo, o gosto pela palavra sufocando o rigor científico, suas idealizações e tudo que, contrariando seus argumentos, era simplesmente esquecido” (Cardoso, 2013a, p. 80). Conquanto, matiza que, a despeito das descrições algo “romanceadas” ou mesmo “distorcidas”, haveria “muita pesquisa”, ao incorporar a dimensão da “vida cotidiana”, movimento que, nos anos 1930, constituiria novidade, permitindo a Freyre o desvelamento da dinâmica das relações sociais (Cardoso, 2013a, p. 82).

Em “Gilberto Freyre, perene”, podemos notar uma ênfase mais analítica por parte de Cardoso, que procura discutir, em determinado momento do texto, a relação de Freyre com a metodologia científica. Cardoso se preocupa em mostrar que, ao contrário de um suposto desleixo metodológico, Freyre teria um amplo domínio da literatura sociológica sobre métodos de pesquisa, ressaltando ainda como os seus trabalhos procuram incorporar, de modo próprio, a dimensão da historicidade, qualificando ainda a sua sociologia como histórica (cf. Cardoso, 2013b, p. 126). Ou seja, nas palavras de Cardoso, “a minúcia, como em todo livro [Cardoso se refere a *Casa-Grande & Senzala*], do conhecimento das fontes históricas (documentos, livros de viajantes, comentaristas etc.) desmente uma vez mais a noção de que sua obra foi basicamente ensaística” (Cardoso, 2013b, p. 107). No entanto, acrescenta, por outro lado, que Freyre não deixou de “extravasar seus preconceitos e de contagiar suas análises com crenças e valores nem sempre abertamente expostos” (Cardoso, 2013b, p. 110). A mobilização de uma metodologia científica e o diálogo com a literatura especializada das ciências sociais não teria anulado, de acordo com a leitura procedida por Cardoso, as ambiguidades presentes em diversas partes de *Casa-Grande & Senzala*.

Podemos dizer, nesse sentido, que o texto de Cardoso assume um olhar eminentemente analítico, localizando a perspectiva de Freyre diante do contexto intelectual que informou a sua produção, diferenciando a sua interpretação do Brasil da confeccionada por intelectuais como Alberto Torres, Oliveira Vianna e Caio Prado Jr. Além de situá-lo sincronicamente diante das formulações de seus coetâneos, Cardoso se debruça, a partir de uma leitura interna de *Casa-Grande & Senzala*, sobre

categorias centrais para Freyre, como família patriarcal, antagonismos em equilíbrio e democracia racial. Cardoso não deixa de se voltar também para os ganhos da perspectiva antropológica do intelectual pernambucano, que se dedicou a desconstruir hipóteses em voga no início do século XX, que atribuíam inferioridade à população negra, divergindo de autores como Nina Rodrigues e Oliveira Vianna, enfatizando, portanto, a importância da cultura africana para a formação brasileira (cf. Cardoso, 2013b, p. 116-117). Ou seja, Freyre estaria procurando valorizar, sustenta Cardoso, “as culturas negras para se opor às teses da inferioridade racial” (Cardoso, 2013b, p. 118), o que não dirime, por outro lado, a presença de certos trechos nos quais se pode identificar “posições preconceituosas” (Cardoso, 2013b, p. 123). Em suma, Cardoso procura articular uma análise atenta tanto ao texto quanto ao contexto no qual Freyre se inscreve, de modo a efetuar uma leitura densa de *Casa-Grande & Senzala*, livro para o qual se volta com maior sistematicidade em seu trabalho, de modo a resgatar, a despeito de suas ambiguidades, as suas virtudes.

### 3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao finalizar “Gilberto Freyre, perene”, Cardoso afirma manter boa parte de sua perspectiva crítica em relação a *Casa-Grande & Senzala*, afirmando que, a despeito das consideráveis inovações de Freyre, o texto teria “um andamento tão oscilatório e com afirmações tão contraditórias que talvez isso, tanto quanto o inegável viés ideológico de certas análises, tenha dificultado o reconhecimento do significado da obra de Gilberto Freyre pelos sociólogos da ‘escola paulista’ e por outros cientistas sociais” (Cardoso, 2013b, p. 131-132). No entanto, afirma que a obra de Freyre manteria a sua validade atualmente, haja vista a sua ruptura com interpretações autoritárias em relação ao papel do Estado, como as de Alberto Torres e Oliveira Vianna, bem como por repudiar, a seu modo, o racismo e por valorizar a miscigenação. Assim, Cardoso reconhece, em suas leituras mais recentes da obra de Freyre, as suas virtudes, não obstante manter suas críticas em relação a certos aspectos de seu pensamento, ressaltando as suas constantes ambiguidades.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARAÚJO, R. B. de. *Guerra e paz. Casa-Grande & Senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30*. São Paulo: Ed. 34, 2005.
- BASTOS, E. R. “A questão racial e a revolução burguesa”. In: D’INCAO, M. A. *O saber militante. Ensaios sobre Florestan Fernandes*. Rio de Janeiro: Paz e Terra; São Paulo: Unesp, 1987.
- \_\_\_\_\_. *As criaturas de Prometeu. Gilberto Freyre e a formação da sociedade brasileira*. São Paulo: Global, 2006.
- CARDOSO, F. H. “À espera de grande indústria & favela”. *Senhor Vogue*, São Paulo, n. 2, 1978, p. 115-117.
- \_\_\_\_\_. “Gilberto Freyre, um verdadeiro criador”. *O Globo. Segundo Caderno*. pp.7, 26 de jul. 1987.
- \_\_\_\_\_. *Capitalismo e escravidão no Brasil meridional: O negro na sociedade escravocrata do Rio Grande do Sul*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.
- \_\_\_\_\_. “FHC fala sobre Gilberto Freyre”. Entrevista concedida a Mario Cesar Carvalho. *Folha de S. Paulo. Mais!*, p.9-10, 12 de mar. 2000.
- \_\_\_\_\_. “Casa-Grande & Senzala, clássico”. In: *Pensadores que inventaram o Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013 a.
- \_\_\_\_\_. “Gilberto Freyre, perene”. In: *Pensadores que inventaram o Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013 b.
- \_\_\_\_\_. “Entrevista com Fernando Henrique Cardoso”. Entrevista concedida a Pedro Luiz Lima. *Revista Estudos Políticos*, n.6, 2013 c, p.7-21.
- CARDOSO, F. H. & IANNI, O. *Cor e mobilidade social em Florianópolis: Aspectos das relações entre negros e brancos numa comunidade do Brasil meridional*. São Paulo: Companhia Editora Nacional. 1960.
- HELAYEL, K. *Um sociólogo na periferia do capitalismo: a sociologia histórico-comparada de Fernando Henrique Cardoso*. Tese de doutorado. IFCS/PPGSA/UFRJ, 2019.
- MAIO, M. C. “O Projeto Unesco e a agenda das ciências sociais no Brasil dos anos 40 e 50”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. Vol.14, nº 41, 1999, p.141-158.
- WEBER, M. *Economia e sociedade*. Brasília: Editora UnB, 1999.

## “O outro Brasil que vem aí”: o lirismo anglicista e a razão ibérica de *Casa-Grande & Senzala*

Daniela Silva\*

**Resumo:** No artigo “Estrutura da língua, estrutura da sociedade”, publicado em *Problemas de linguística geral* II (1989), o linguista francês Émile Benveniste aborda parcerias entre língua e sociedade. Toma essas parcerias numa relação sincrônica e semiológica, partindo de duas proposições: “a língua é o interpretante da sociedade” e “a língua contém a sociedade”, porque é um instrumento de comunicação coletivo, produtor de sentidos e subjetividades. Considerando a noção de “interpretante”, atribuída por Benveniste à língua, objetivamos estudar o “&” comercial do título das edições brasileiras de *Casa-Grande & Senzala*, de Gilberto Freyre, como interpretante semiológico dos antagonismos sociais, fruto do dialogismo (Bakhtin, 1997) entre alteridades linguísticas, ou razões sociais, no binômio Casa-Grande e senzala. Entendemos que esse anglicismo, presente em todas as capas, posiciona a economia de sociedade apresentada por Freyre. Economia essa de traços conceptistas, em diálogo com o Barroco espanhol, evidente nas hibridizações da proposta, com características sefardistas, aos moldes de Ganivet. Para pensar o *Idearium Brasilis* de Freyre, selecionamos a edição de 2003, por apresentar ilustrações das demais e um paratexto, com poemas sobre a obra. Assim, problematizar as escolhas do

---

\* Professora da Universidade Estadual do Centro-Oeste.  
E-mail: oribela@gmail.com

• PARTE 3 - Contradições de um clássico •

autor e o mito da democracia racial, bem como suas repercussões na atualidade brasileira.

**Palavras-chave:** Língua, linguagem, estrutura, sociedade, subjetividades.

1. “Quem examina a atual literatura brasileira reconhece-lhe logo, como primeiro traço, certo instinto de nacionalidade. Poesia, romance, todas as formas literárias do pensamento buscam vestir-se com as cores do país, e não há negar que semelhante preocupação é sintoma de vitalidade e abono de futuro. As tradições de Gonçalves Dias, Porto-Alegre e Magalhães são assim continuadas pela geração já feita e pela que ainda agora madrega, como aqueles continuaram as de José Basílio da Gama e Santa Rita Durão. Escusado é dizer a vantagem deste universal acordo. Interrogando a vida brasileira e a natureza americana, prosadores e poetas acharão ali farto manancial de inspiração e irão dando fisionomia própria ao pensamento nacional.

Esta outra independência não tem Sete de Setembro nem campo de Ipiranga; não se fará num dia, mas pausadamente, para sair mais duradoura; não será obra de uma geração nem duas; muitas trabalharão para ela até perfazê-la de todo.”

*Instinto de nacionalidade*, Machado de Assis

2. “Nas casas-grandes foi até hoje onde melhor se exprimiu o caráter brasileiro; a nossa continuidade social. No estudo da sua história íntima despreza-se tudo o que a história política e militar nos oferece de empolgante por uma quase rotina de vida: mas dentro dessa rotina é que melhor se sente o caráter de um povo. Estudando a vida doméstica dos antepassados sentimo-nos aos poucos nos completar: é outro meio de procurar-se o “tempo perdido”. Outro meio de nos sentirmos nos outros – nos que viveram antes de nós; e em cuja vida se antecipou a nossa. E um passado que se estuda tocando em nervos; um passado que emenda com a vida de cada um; uma aventura de sensibilidade, não apenas um esforço de pesquisa pelos arquivos.”

*Casa-Grande & Senzala*, Prefácio à 1ª Edição,  
Gilberto Freyre

## 1. AS EPÍGRAFES: (DES)CONTINUIDADE(S) COMO INSTINTO DO SI NACIONAL

O primeiro trecho é parte do texto “Instinto de nacionalidade”, publicado originalmente em *O Novo Mundo*, em fins de março de 1873, por Joaquim Maria Machado de Assis. De Gilberto de Mello Freyre é o seguinte, retirado de *Casa-Grande & Senzala*, cuja primeira edição data de 1933. Notamos que ambos os autores se preocupam com o tema da

continuidade. A partir das relações dentro do sistema literário, Machado expressa essa ideia por meio de uma palavra: “tradições”. Freyre nos fala da “nossa continuidade social”. Enquanto aquele se volta ao pensamento em termos nacionais, esse se ocupa do pensamento social. Ambos interrogam a(s) realidade(s) brasileira(s), e buscam por assim dizer construir uma ideia de “nacionalidade”. Adiante em seu raciocínio, o autor de *Memórias póstumas de Brás Cubas* pensa na historicidade da literatura como patrimônio e legado. Num sentido proustiano, Freyre fala do “tempo perdido”, “outro meio de nos sentirmos nos outros – nos que viveram antes de nós; e em cuja vida se antecipou a nossa”. Em suas palavras ecoa a voz de Nietzsche, no sentido do retorno à origem, como forma de completar o si do sujeito nacional, em sincronia com sua intimidade mais sensível.

Começar a abordar o tema por meio do diálogo entre os dois autores tem um significado: já de início inscrever-me na perigosa ordem do discurso, para pensar uma subjetividade nacional brasileira, ou como Machado de Assis denominou, um instinto, que nos vincula a uma ideia de afirmação identitária. Como se estivéssemos reiteradamente em busca de uma parte perdida de nós mesmos e mesmas, impossível de ser recuperada em sua inteireza, num sentido fenomenológico, conforme Edmund Husserl, em suas *Meditações cartesianas*, especialmente no quinto estudo, quando discute a imagem primordial e a experiência da constituição dos sujeitos. Conforme questiona Paul Ricoeur, numa leitura do capítulo, ao falar da “apreensão ‘analógica de outrem’”: “como passar deste solipsismo declarado e assumido à constituição do *outro*? (Ricoeur, 2004, p. 252). Todo problema consiste em descobrir, na esfera do *próprio*, os motivos de uma transgressão que estabeleça um “outro”, um estranho”, ou o próprio dentro do próprio, “o outro Brasil”, de modo que a interpretação é uma “exegese”, que estabelece uma dialética entre o que está dentro, possivelmente velado, e o que está fora do sujeito, complementado por suas sombras.

Nesse sentido, a visão antropológica de Georges Bataille, em seu livro *O erotismo*, quando trata da reprodução humana, amplia a visão histórico-filosófica da constituição dos sujeitos por meio de uma leitura da biologia dos corpos. Sendo assim, permite ampliar este debate, uma vez que nos confronta que para lermos *Casa-Grande & Senzala* é necessário criar uma cena epistemológica igualmente híbrida, em conteúdo e forma, uma vez que falar da constituição das alteridades em sua

historicidade identitária demanda perspectivas multi e interdisciplinar simultaneamente, para o que contribui de um leque de disciplinas. Desde questões biológicas, portanto, a ideia da ruptura se faz presente. Exemplo disso, segundo Bataille, é a reprodução humana. Para o autor, a reprodução assexuada considera a descontinuidade dos núcleos, ao passo que a sexuada, a continuidade, o que nos leva a argumentar as interrupções, em diferentes níveis epistemológicos, como parte de um processo de constituição do si na sociedade.

Se a ruptura é um signo importante, as lacunas igualmente. Um sujeito-histórico é, pois, psicanalítico e pode ser tomando como um ser-em-falta em termos lacaniano. A linguagem como um atributo social o constitui no ato mesmo de sua busca, como ato de fala, no espaço em que se encontra, voltando-se a diferentes temporalidades que o atravessam, no intuito de, ensaisticamente, “penso, logo existo”, encontrar resquícios dessa primeira afetividade. Hipoteticamente falando, parece que todas as vezes em que tentamos alcançar nossa maturidade, nossa independência, retrocedemos a um desejo colonial, contraditório na origem, como se buscássemos o antagonismo, enquanto verdade cotidiana de nossa sociabilidade.

## 2. OS ANTAGONISMOS: O PRÓPRIO E O IMPRÓPRIO

O vocábulo “antagonismo” aparece quarenta e oito vezes em *Casa-Grande & Senzala*. Segundo o *E-dicionário de termos da Universidade Nova de Lisboa* (2020), “Agon” é um termo “proveniente do grego ágon, que significa luta, competição, disputa, conflito, discussão, combate, jogo, e que tem as suas raízes na Antiga Grécia onde, anualmente, eram realizadas competições”, diferenciando-se do termo “protagonista”, que assim como o outro, também deriva do grego, significando, por sua vez, “principal competidor” (Aurélio, 1986, p. 1405). Como é de comum saber, um antagonista geralmente entra em choque com um protagonista, pois tenta impedir sua proeminência na paisagem ou que execute ações que viriam a destacá-lo em uma narrativa. Um antagonista é força oposta, cuja oposição se dá por meio da relação com o protagonista, uma vez que por si mesmo parece inerte.

Em termos de *Casa-Grande & Senzala*, edição de 2006, desde o paratexto, consta a ideia do “antagonismo”, como vemos nas palavras de Fernando Henrique Cardoso, sobre a obra de Freyre, quando esse se

refere à bicontinentalidade do português, a qual compara com a bissexualidade de um indivíduo, perdido entre Europa e África, em virtude de seu “bambo equilíbrio de antagonismos”. Para ilustrar essa figura, conversa com o outro, a literatura portuguesa, e cita Gonçalo Ramires, personagem de Eça de Queirós, em *A ilustre casa de Ramires*, o qual, diante da impossibilidade de recuperar seu passado histórico, projeta-se em África, ou seja, no nomadismo da colonização. A plasticidade da cultura brasileira vem, segundo Freyre, desses antagonismos entre temporalidades, que a meu ver, postulam-se em certa medida desde uma vontade melancólica emprestada do português, essa, possível de ser simbolizada, por exemplo, pelo mito do sebastianismo, e, ao mesmo tempo, do não vivido como experiência, apenas como sentimento do outro, no próprio:

O que se sente em todo esse desadorno de antagonismos são as duas culturas, a europeia e a africana, a católica e a maometana, a dinâmica e a fatalista encontrando-se no português, fazendo dele, de sua vida, de sua moral, de sua economia, de sua arte um regime de influências que se alternam, se equilibram ou se hostilizam. Tomando em conta tais antagonismos de cultura, a flexibilidade, a indecisão, o equilíbrio ou a desarmonia deles resultantes, é que bem se compreende o especialíssimo caráter que tomou a colonização do Brasil, a formação *sui generis* da sociedade brasileira, igualmente equilibrada nos seus começos e ainda hoje sobre antagonismos (Freyre, 2006, p. 69).

Na experiência do outro e com o outro, a sociedade brasileira que se estabelece forma-se a partir da luta do colonizador entre o desejo de interiorização, de nacionalidade, e a necessidade de aventurar-se, exteriorização, para se constituir como uma singularidade. Sendo assim, o que move um sujeito colonizador seria o desejo de conquista do diferente, não europeu, por assim dizer, ou a (im)possibilidade de afirmação de um si frente a um igual? Sem antagonismos não há sujeito, é o que preliminarmente se pode afirmar.

*Casa-Grande & Senzala* faz uma ode a Portugal, afirmando seu protagonismo. Justifica a capacidade do português de se aclimatar como determinante para o sucesso de sua empreitada nos trópicos. A aptidão inata do português ao tropical é que favorece também a mobilidade e a miscigenação. Tal aptidão serve como expediente para explicar a conciliação dos contrários, ao discorrer, por exemplo, sobre a superioridade da mulher branca em relação à preta, e explicitar a preferência pela mulata, uma vez que ela desempenha o papel de suprir a quantidade insuficiente de mulheres brancas, quando do povoamento da colônia.



Incluindo-se nessa brasilidade refere-se a uma poética da mulata: “Aliás, o nosso lirismo amoroso não revela outra tendência senão a glorificação da mulata” (Freyre, 2006, p. 72). Tal lirismo, por sua vez, sustentaria, pois, o seguinte dizer: “É certo que através de muito maior miscibilidade que os outros europeus: as sociedades coloniais de formação portuguesa têm sido todas híbridas, umas mais, outras menos” (Freyre, 2006, p. 73).

Além de frases declarativas, atravessadas de forma intertextual, pela fala de outrem, com quem dialoga ensaisticamente, permitindo a leitores e leitores experienciar a memória como se estivesse *in praesentia*, Freyre lança mão de um método comparativo, para enaltecer o português em relação aos demais povos, justificando sua síntese sociológica com uma reflexão sócio-histórica, que justifica a máquina colonial portuguesa, ao mesmo tempo em que enxerga nela uma metodologia heroica. Ao incluir-se na narrativa, de forma pronominal “nosso lirismo”, coloca-se no lugar do poeta que narra, no sentido camoniano, os feitos maravilhosos do colonizador lusitano.

Portugal é o herói nacional, que apresenta uma vantagem adaptativa, quando “tudo era aqui desequilíbrio” (Freyre, 2006, p. 77). Pela aderência à terra, foi-se constituindo a partir da monocultura, da sesmaria, “da grande lavoura escravocrata” (Freyre, 2006, p. 79), bem como do “aproveitamento da gente nativa, principalmente da mulher, não só como instrumento de trabalho mas como elemento de formação da família” (Freyre, 2006, p. 79). Nesse momento da narrativa, ainda no capítulo primeiro, recorrendo à adjetivação, Freyre destaca outro antagonismo, agora entre a colonização portuguesa e a espanhola, essa divergindo daquela por uma política de “extermínio e segregação”, tal como aconteceu no México e no Peru. Em alguma perspectiva, parece encaminhar que uma colonização, ao tomar como técnica o apagamento do outro, desde o princípio, como categoria, já é um lugar para pensar assujeitamentos, que, no caso do Brasil, revelam um passado de formação familista e escravocrata, que, hoje, revela-se nas desigualdades e preconceitos sociais amplamente conhecidos.

### 3. O FAMILISMO

E como tocamos no termo familista, para o autor, a hibridização da “nossa verdadeira formação social” se processa, segundo Freyre, no familismo rural, com gentes vindas dos reinos, colonos, para se unirem

com as mulheres caboclas ou órfãs portuguesas, daí que a constituição do próprio se dá pela exotopia do eu, impróprio. O sacramento e a união com o igual colocam o colono brasileiro em dia com Deus. Nesse ponto, entramos noutra aspecto importante do sucesso da máquina colonial portuguesa: a religiosidade.

O Brasil se forma, portanto, na perspectiva freyriana, com ideias de um colonizador despreocupado com a pureza racial, visto a miscigenação ser cara ao português, tampouco imprimindo separatismos ou segregações. “Durante quase todo o século XVI a colônia esteve escancarada a estrangeiros, só importando às autoridades coloniais que fossem de fé ou religião católica” (Freyre, 2006, p. 91). Freyre cita Oliveira Lima para dizer que Portugal tolera estrangeiros, diferentemente de uma política exclusivista espanhola, desde que esses estrangeiros professem a fé católica. O casamento, como sacramento cristão, é um meio de sociabilidade na colônia, e torna-se argumento para regularizar a hibridização, assim como, o batismo, a infidelidade com a fé cristã. Como aspecto revelador da vida pública e íntima, linguisticamente pensando, o casamento instaura outro antagonismo entre as pessoas do discurso: eu, tu, ele, ou seja, o senhor, a senhora e os escravos e escravas. Dessa dialética, como característica da personalidade colonizadora, desde o livro, surge o sadismo do senhor, cuja prática só se efetiva por masoquismo do escravo. Prática essa que excede a vida doméstica e invade a vida política por meio do mandonismo, que encontra respaldo no vitimismo: “A nossa tradição revolucionária, liberal, demagógica, é antes aparente e limitada a focos de fácil profilaxia política”, a qual “no íntimo, o que o grosso do que se pode chamar ‘povo brasileiro’ ainda goza é a pressão sobre ele de um governo másculo e corajosamente autocrático” (Freyre, 2006, p. 114). E se falamos em povo brasileiro, não podemos nos esquecer do papel do índio na formação da nossa brasileira híbrida e dos desequilíbrios da subjetividade de *Casa-Grande & Senzala*.

#### 4. O INFERNO É OS OUTROS

Se no primeiro capítulo o autor foca na formação a partir de três pilares, no segundo, preocupa-se com o indígena na família brasileira. Coloca a intrusão europeia no lugar de desestabilizadora do protagonismo indígena, bem como responsável pelo desequilíbrio entre ser humano e natureza. Desde um ponto de vista racial, apresenta o índio

como atrasado em relação ao homem branco adiantado e com uma moral sexual mais luxuriosa que a suposta “extrema luxúria dos indígenas” (Freyre, 2006, p. 169). O terceiro retoma o primeiro, informando que irá “ferir” com mais força, no sentido de descrever o português, seus antecedentes e predisposições, e começa atenuando as práticas portuguesas, quando fala que foi esse que “melhor confraternizou com as raças chamadas inferiores” (Freyre, 2006, p. 265). É possível notar que o eu, Portugal, constitui-se primeiramente em relação ao negro, graças à predisposição do português aos trópicos, ao nomadismo e ao unionismo, em contraposição ao espanhol, segundo sua concepção, de natureza gótica, quixotesca, fanfarrão, bem como aos demais europeus e aos judeus. No capítulo “O discurso anti-semita na obra de Gilberto Freyre”, presente no livro organizado por Maria Luiza Tucci Carneiro, *O anti-semitismo nas Américas: memória e história*, quando fala da animalização do judeu, em diálogo com Luiz Costa Lima em *Aguarrás do tempo – Estudos sobre a narrativa*, que aponta que Freyre traça um “perfil [sefardi] quase lombrosiano”, a historiadora e professora da Universidade de Pernambuco, Sílvia Cortez Silva afirma que o judeu se “transforma numa anomalia social e biológica” (Silva, 2017, p. 341).

Nessa dialética, Freyre vai traçando o perfil do português ora aberto, ora fechado ao outro, como evidencia a seguinte passagem: “pelo ódio ou antagonismo ao espanhol é que o português se teria tornado e conservado autônomo. Independente”. (p. Freyre, 2006, p. 268) Mais do que a esse, ao Mouro. O outro em relação a Portugal é um elemento antagonico, limite ao esforço português “de aparecer frente às grandes potências europeias” (Freyre, 2006, p.268). Esse antagonismo que se pauta no purismo religioso, mas não no purismo de raça, conforme o autor, alimenta-se, para Freyre, “quase sempre de antagonismo econômicos” (Freyre, 2006, p.270). O movimento da reconquista por exemplo é uma luta de cristãos contra infiéis, o que projeta a luta na colônia contra hereges. E desse tema passa a abordagem direta da vida sexual, a qual atravessa todo o tecido do livro.

## 5. A VIDA SEXUAL

Nos dois últimos capítulos, em seguimento a uma lógica metonímica, barroca, partindo do grupo, do todo, para tratar das partes da

sua formação, Freyre alcança diretamente a participação do negro na vida sexual e de família do brasileiro. E faz isso não apenas lançando mão de um lirismo, mas narrando os costumes por meio de descrições sensoriais. Talvez daí ter João Cabral de Melo Neto identificado sua escrita desde um “à vontade”, como se estivesse em uma rede, como faz Alencar, ao final de *Iracema*, ao escrever uma carta ao Doutor Jaguaribe desde tal lugar, ou “a cismar sozinho à noite”, no cantar de Gonçalves Dias. Nessa condição, logo de início é possível notar que ele separa as duas coisas: sexo e família, e nesse binômio está uma razão prática de *Casa-Grande & Senzala*: os costumes. O negro escravizado encontra-se no lado do sexo. Pela relação com o outro, por meio da constituição de subjetividades híbridas, esse contato erótico começa já com a ama de leite, derrama-se pela culinária, nos sabores que emanam dos temperos da cozinha, excedendo o âmbito privado, ao alcançar o catolicismo, “em que se deliciam nossos sentidos” (Freyre, 2006, p.367), segundo Freyre. Os cinco sentidos emergem em uma linguagem erótica, que empresta à formação brasileira tons de ideal platônico de sociedade, como se o encontro do europeu, com o africano e o índio, fosse um modo de equilibrar forças contrárias, num sentido de retorno à origem, como aponta a teoria platônica, presente no *Banquete* em que Apolodoro e demais comensais homenageiam o deus Eros.

Freyre discorre sobre a “sombra do escravo negro sobre a vida sexual e de família do brasileiro”. (Freyre, 2006, p.368). Seria uma sombra? Talvez sua proposta venha ao encontro de uma formação social pautada pela linguagem erótica. Sobre o tema, George Bataille apresenta a seguinte reflexão:

But the rejection of the disturbing object and the disturbance itself were necessary for the clarity, the untroubled clarity, of the world of action and of objectivity. Without the existence of prohibitions in the first place, man would not have achieved the lucid and distinct awareness on which science is founded. (...) If we observe the taboo, if we submit to it, we are no longer conscious of it. But in the act of violating it we feel the anguish of mind without which the taboo could not exist: that is the experience of sin. That experience leads to the completed transgression, the successful transgression which, in maintaining the prohibition, maintains it in order to benefit by it. The inner experience of eroticism demands from the subject a sensitiveness to the anguish at the heart of the taboo no less great than the desire which leads him to infringe it. This is religious sensibility, and

• PARTE 3 - Contradições de um clássico •

it always links desire closely with terror, intense pleasure and angrish (Bataille, 1986, p. 38).

Seria a ciência de Freyre, sua sociologia holística, uma sociologia sobre o interdito, de onde derivaria uma “dialética do antagonismo”, proveniente de interrupções, lacunas, rupturas? O colonizador branco vê o sexo com a mulata como tal, sem o qual não tem consciência de si. O interdito é o lugar do prazer. Estamos diante de uma sociologia do prazer? Uma sombra reveladora da intimidade religiosa da Casa-Grande. Como menciona Bataille, trata-se da experiência do pecado, sem o qual, se poderia dizer, o ser humano não se aproximaria de uma divindade, pelo perdão. É este, pois, o outro aspecto da formação de Freyre que adiciona fatos para a sua política social de constituição do si, pelo princípio da alteridade/outredade. Mais, ainda, de uma lógica de continuidades e descontinuidades, por meio de tensões, antagonismos, em que forças, ao lutarem, harmonizam a sociedade, como ocorre, segundo Bataille, antes mencionado, desde o princípio da formação dos seres humanos, sem determinismos, se considerarmos como ocorre a reprodução, seja ela sexuada e assexuada,

Sperm and ovum are to begin with discontinuous entities, but they unite, and consequently a continuity comes into existence between them to form a new entity from the death and disappearance of the separate beings. The new entity is itself discontinuous, but it bears within itself the transition to continuity, the fusion, fatal to both, of two separate beings (Bataille, 1986, p. 14).

O antagonismo é um signo desde onde se pode entender disjunções e diálogos na obra de Freyre, anunciadas nos poemas que paratextualizam o livro e que ecoam do seu título, colocando-se, a nosso ver, como uma categoria transversal, a qual demanda leituras provenientes de distintas áreas do conhecimento. Tal reflexão requer pensarmos a construção de subjetividades híbridas, “o outro Brasil”, a partir de espaços íntimos, a Casa-Grande e a senzala, tendo claro, ainda, que essa relação entre o binômio se estabelece graficamente por um “& comercial”, isto é, por uma marca semiótica, interdisciplinar e internacional, vinculada a uma razão ibérica, e não apenas portuguesa. E que do outro lado da proposta máscula imperialista em defesa do colonizador está a leitura do colonizador pela sua relação com o negro, sua exotopia, desde a ótica do erotismo e da economia.

## 6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesse momento, gostaria de retomar o tema desta proposta e encaminhar algumas considerações. “O outro Brasil que vem aí” é o título de um poema que introduz a edição de 2006. Esse poema (1926) é anterior à escrita de *Casa-Grande & Senzala*. O gesto de Freyre aponta a um horizonte e mostra seu *idearium erótico-ufanista*, base do livro que viria a fundar uma epistemologia holística. Desse modo, se por um lado, Freyre se volta ao passado, “quando”, num presente diferente do seu, por outro, sua preocupação é, ainda, o futuro. Nesse sentido, seu *idearium* se aproxima do *Idearium espanhol*, de Ángel Ganivet, justamente pelo subtítulo “o porvir de Espanha”. Trata-se do porvir do Brasil, para o que é necessário entender de onde viemos, e aí retomamos o familismo (família), o estoicismo (religião e heroísmo), o (anti)sefardismo (comércio, latifúndio). Exalta diretamente o português e, de forma oblíqua, percebida pela forma lírico-erótica em que se expressa, o negro. O presente é o espaço da autoria, do ensaio à moda proustiana, como forma de sentir o mundo.

O “& comercial”, “ampersand” em inglês, liga os dois sintagmas do título e subtítulo, “Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal”. De acordo com Kieran Healy, professor de Sociologia da Universidade de Duke, esse sinal tipográfico origina-se de “et”, que segue das notações tipográficas cunhadas por Marcus Tullius Tiro, secretário do orador romano Cícero, libertado em 53 a.C., significando uma adição entre as partes, assim como marcando a necessidade do símbolo para resumir e dar velocidade à escrita. É muito utilizado em razões sociais. A decisão editorial pelo & ecoa no próprio modo como a Editora se apresenta “Maia & Schmidt Ltda”. Se economia de tempo ou se economia comercial, notamos que há uma sociedade veloz se estabelecendo aí, proveniente da junção de entre duas partes, com cotas previamente estabelecidas, limitando a participação de cada uma como protagonista, bem como marcando o embate entre elas.

Nesse sentido, coloca-se a hipótese de apresentar o uso da língua, nesse caso, a enunciação, por meio de signos e semioses, como um interpretante da sociedade, segundo menciona Émil Benveniste. Em sua estrutura, composta de significantes e significados, assim como nas pessoas do discurso (eu-tu) e nas não pessoas (ele), revelam-se as relações

que constituem identidades. “A língua é – como é sabido – o instrumento de comunicação que é e deve ser comum a todos os membros da sociedade”, juntamente com seus sistemas de designações (Beneviste, 2006, p. 99). Como um elemento linguístico, o & comunica algo, ao mesmo tempo em que mostra a forma como o enunciador constrói seu pensamento, ou seja, desde antagonismos. Portanto, é signo quando significa algo e é símbolo ao permitir concluirmos semioticamente, uma vez que representa por convenção uma “adição” entre duas partes de um binômio social: a formação da sociedade brasileira se dá, pois, pela união de dois espaços, desde a intimidade do homem branco com a mulata, o trabalho escravo do homem negro e a nutrição garantida pela mulher negra. O sexo, o latifúndio, a religiosidade e a hereditariedade da prole. E o que une esse binômio é o trânsito entre elas, marcando não a paridade, mas os diferentes lugares, interrupções e papéis que ocupam.

Esse sinal retoma a proposta de Freyre ao mesmo tempo em que a indica porque antecede a leitura do texto em si, sob o aspecto do unionismo, da hibridização, do cosmopolitismo comercial, da aproximação culinária, da sexualidade, do sincretismo religioso, em que de um lado está o estoicismo da fé católica portuguesa e de outro os rituais africanos das senzalas. O índio nessa relação é uma não-pessoa do discurso, um ele, em relação ao português e ao negro.

Além das designações de pessoa e do uso semiótico do signo, também o conceptismo aparece e sua proposta, e é utilizado por Freyre como modo de narrar, o que o aproxima do Barroco Espanhol. Fernando Lázaro Carreter, em seu livro, *Estilo barroco e personalidade creadora*, aponta que o artista, ao cercar-se de um objeto, faz isso por meio de conexões, discutindo o que ele chama de “procedimientos conceptuales”. Conceituar é dar sentido a alguma coisa no tempo e no espaço. No caso da estética barroca, a significação é dada pela vinculação entre no mínimo dois elementos contrários. O sentido, um terceiro instante da comparação, resulta desse entrecruzamento. Em termos estilísticos na proposta de formação de Freyre há uma razão ibérica, ou seja, barroca, composta de antagonismos. E conceitual. No caso do Brasil, a concepção que se forma não deixa de ser uma alegoria, começando com uma defasagem, ainda que proponha adição. O tratamento dado à pessoa negra é uma prova disso, pois, apesar das muitas conquistas, sobrevivem os preconceitos. Não se trata de desqualificar o significado de Freyre para a

inteligência nacional, especialmente devido à importância de sua visão holística, interdisciplinar, como método, mas de criticar uma episteme que narra uma formação desigual de sociedade, mesmo reconhecendo a presença das partes no todo.

Notemos que ao finalizar sua reflexão, Freyre não tem um espírito articulista, de retomada e finalização do argumento, mas narrativo, aberto. Daí pensar o texto de Freyre também como um romance da nossa formação. Narrou a vida íntima de espaços privados, que mostram o modo como nos relacionamos publicamente hoje, em que escritoras negras mulheres, como Conceição Evaristo, levam mais de meio século para serem consideradas em nossa cena literária e que “a Casa-Grande surta quando a senzala aprende a ler”, frase que circula nos meios de comunicação digital. Nos dias atuais, de amplo retrocesso dos direitos conquistados frente à Casa-Grande, me espanta mais ainda que a frase de Freyre “o Brasil que eu quero” esteja circulando para respaldar injustiças sociais nada unionistas, mas segregadoras, seja entre casas-grandes e senzalas ou na continuidade, entre “sobrados e mucambos”. Receio pensar que Brasil virá depois desse que está. Daí a atualidade da proposta de Freyre na cena contemporânea nacional. Daí entender que em nível de enunciado esse “outro” Brasil que viria aí, sempre que pode cala vozes e sociabilidades de seus cidadãos, o que se coaduna com as falas de que a obra de Freyre criou um mito de uma democracia racial.

Como se vê o assunto também é um problema de linguística geral, de gênero, comunicação e literatura, pois importa o modo como a inteligência nacional pensa e estrutura a sociedade por meio da linguagem, “a estética da criação verbal” de outrem. O modelo ensaístico, por chamar à exotopia, conforme o conceito de M. Bakhtin, quando da problematização do *corpus*, ou seja, nos convida a tratar problemas complexos desde distintas óticas. Do diálogo entre as ciências sociais, as humanas e as linguagens seguindo um caráter unionista, não purista, o espaço das subjetividades se amplia para pensarmos nossa contemporaneidade, desde a lógica dos antagonismos de nossa brasilidade.



## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo Dicionário da Língua Portuguesa*. Nova Fronteira: 1986.
- ASSIS, Machado de. *Instinto de nacionalidade*. Recuperado em 9 abril, 2020, de <http://www.ufrgs.br/cdrom/assis/massis.pdf>.
- BAKHTIN, Mikhail. *Estética de la creación verbal*. Buenos Aires: Siglo XXI,
- BATAILLE, George. *Erotism. Death and Sensuality*. Recuperado 9 abril, 2020, de [https://monoskop.org/images/a/a8/Bataille\\_Georges\\_Erotism\\_Death\\_and\\_Sensuality.pdf](https://monoskop.org/images/a/a8/Bataille_Georges_Erotism_Death_and_Sensuality.pdf).
- BENVENISTE, Émil. *Problemas de linguística geral II*. Campinas: Pontes, 2006.
- CARRETER, Fernando Lázaro. *Estilo barroco y personalidad creadora*. Madrid: Artes Gráficas Benzal, 1974. p.15. 637.
- DE SOUZA, Jessé. Gilberto Freyre e a singularidade cultural brasileira. *Tempo Social*; Rev. Sociol. USP, S. Paulo, 12(1): 69-100, maio de 2000. Recuperado em 9 abril, 2020, de <http://www.scielo.br/pdf/ts/v12n1/v12n1a05.pdf>.
- E-DICIONÁRIO DE TERMOS LITERÁRIOS. Recuperado em 9 abril, 2020, de <https://edtl.fcsh.unl.pt/encyclopedia/agon/>.
- FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala*. São Paulo: Global, 2006.
- GANIVET, Ángel. *Selección de obras*. Madrid: Club Internacional del libro, 1996.
- HEALY, Kieran. Tironian notes. Recuperado em 10 abr. 2020, de: <https://kieranhealy.org/blog/archives/2016/04/08/tironian-notes/>.
- RICOEUR, Paul. “Edmund Husserl. A quinta meditação cartesiana”. *Phainomenon*. [S.l.], n. 9, p. 215-243, oct. 2004. Recuperado em 10 abr. 2020, de file:///C:/Users/Daniela/Downloads/62-1-91-1-10-20170620.pdf.
- SILVA, Daniela Silva da. *Hibridização. Discurso. Mentalidade: Frestas para uma história da literatura brasileira*. Porto Alegre: PUCRS, 2010.
- SILVA, Silvia Cortez. “O discurso anti-semita na obra de Gilberto Freyre”. In.: CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. *O anti-semitismo nas américas: memória e história*. São Paulo: USP, 2017.

# A democracia racial no contexto do cientificismo nacional – frenologia e craniologia

Reinaldo Benedito Nishikawa\*

**Resumo:** A ciência moderna buscou, durante muito tempo, legitimar as diferenças culturais, sociais e econômicas. Entre os séculos XVIII e XIX, ciências como a Frenologia e a Craniologia ajudaram a criar o estereótipo da inferioridade e superioridade racial a partir de determinadas características físicas. A Frenologia visou construir padrões de comportamentos (crime, violência) através de determinadas características. Não obstante, estudos recentes visam reforçar que existe um certo determinismo biológico nos comportamentos humanos. O objetivo desse trabalho é discutir até que ponto comportamentos, estereótipos ou hierarquização são frutos de um processo de legitimação social ou condições para determinados padrões vigentes.

**Palavras-chave:** Craniologia, Frenologia, democracia racial, cientificismo.

## 1.

Quando a ciência moderna conquistou o espaço racional, a humanidade buscou explicar tudo o que a cercava. À vista disso, realizar uma

---

\* Doutor em História pela Universidade de São Paulo e professor do Instituto Federal do Paraná, Campus Londrina.  
E-mail: reinaldo.nishikawa@ifpr.edu.br

classificação racial entre os homens, criando uma hierarquia das “raças” foi uma ótica científica entre os séculos XVIII e XIX. Dessa maneira, surgem medições cranianas como explicação para crimes violentos na perspectiva biológica. As ciências, chamadas Craniologia e Frenologia, surgidas no século XIX, ganham uma nova luz com o avanço da ciência e das descobertas tecnológicas.

A partir do século XIX, a noção de evolução social servia como um paradigma para essa época visando sua legitimidade para reger processos históricos que se deram a partir do pensamento de superioridade de uma sociedade para outra. A modernidade permitiu ao europeu uma maior percepção da diferença entre os homens. Como afirmou Héléne Clastres, “*os povos selvagens passam a ser entendidos e caracterizados como primitivos*”. (Clastres, 1983, p. 188). Esse pensamento, embebido das teorias que rondavam o século XVIII, balizaram a conceito de “bom selvagem” de Rousseau e sua contrapartida do homem “civilizado”:

Pergunto qual das duas – a vida civil ou a natural – é mais suscetível de tornar-se insuportável. À nossa volta temos quase somente pessoas que se lamentam de sua existência, inúmeras até que dela se privam assim que podem... Pergunto se algum dia se ouviu dizer que um selvagem em liberdade pensa em lamentar-se da vida e querer morrer. Que se julgue, pois, com menos orgulho, de que lado está a verdadeira miséria (Rousseau, 1978, p. 251).

É possível citar dentre elas, com base em Luís Rodrigues (2011), o filósofo Friedrich Hegel (2001), que ao se inspirar na corrente Iluminista, volta o olhar da ciência para o homem, alegando que o ser dentro de si é orientado individualmente, trazendo à tona o conceito de intencionalidade, Hegel, que legou importante contributo para a fundamentação das ciências do espírito em bases humanísticas, procurou detectar, àquela época, ramos do saber que se ocuparam da abordagem desta dimensão, a fim de superarem o estágio de supremacia das ciências da natureza. Nesse sentido, as regras psicológicas não podem ser pautadas igualmente.

Resgata-se uma ciência originada de Aristóteles (1913), a fisiognomia, em que o ser manifesta sua efetividade humana através da aparência, de gestos e de gostos. Sob essa perspectiva, afirma que a interação do físico com o intelecto faz o ser manifestar sua efetividade, e para que os problemas sociais sejam solucionados, as pessoas que

apresentarem anomalias ou divergências físicas e ambientais deveriam ser julgadas a partir de leis psicológicas e não lógicas.

A contribuição de Hegel influenciou o século XIX de tal maneira que seu apanhado científico contribuiu para a fundação de outras ciências, sobretudo na Europa, onde os crimes estavam inegavelmente se multiplicando rapidamente. Além disso, a Europa se encontrava marcada por conflitos ligados às mudanças sociais e políticas da época. Assim, a elite social europeia propôs um ajuntamento de eruditos que pudessem refletir sobre a descontrolada ascendência criminal. A casa mediadora para essa convenção foi o Institut Historique de France, em Paris.

Um dos mais significativos é o Institut Historique de France, onde historiadores, médicos, arquitetos, filósofos, poetas, naturalistas, advogados, educadores se reuniam em classes de estudo e pesquisa voltados ao saber histórico. Ao lermos as publicações sob responsabilidade deste instituto percebemos que a visão de história que cultivava era marcada pela noção de “utilidade social”, onde os problemas sociais como pobreza e crime eram constantemente debatidos (Macedo, 2014, p. 1).

Muitas abstrações foram feitas, mas somente duas delas se destacaram historicamente: a Craniologia e a Frenologia. A Frenologia foi especulada por um médico alemão chamado Franz Joseph Gall (Eling, 2020), que após ser o primeiro a mapear as regiões cerebrais, descobriu um novo componente cerebral que estava localizado entre a lateral da cabeça, acima da testa, chamado de córtex pré-frontal. Gall afirmou que o córtex desenvolvido ativaria ações cerebrais e criminais biológicas nos indivíduos.

A Craniologia se deu a partir de um médico e filósofo que mais tarde se tornaria um dos precursores da antropologia criminal, Césare Lombroso (2016), que dedicou seus estudos à vivência psiquiátrica, uma vez que relacionou a demência com a delinquência. Lombroso afirmava que a caixa craniana poderia afetar as funcionalidades psicológicas dos indivíduos, isto é, conforme a anormalidade do crânio haveria uma predisposição biológica para o crime.

Essa era uma ideia extremamente aceitável para uma Europa racista que estava colonizando o mundo a partir de um figurino que lhes cabia muito bem: o sentimento de superioridade. Essa ideia estava a pleno vapor há 150 anos, quando Césare Lombroso rompeu com a tradição intelectual e, tomando uma abordagem empírica de romance

para estudar o crime, tentou convencer o mundo que a base residia no cérebro (Raine, 2012).

Esses dois conceitos juntos se tornaram a “moda” do século XIX, afinal agora tinham uma resposta para os crimes, onde não era somente o meio social que os determina, mas também uma característica genética que não poderia ser alterada. E o que isso resultou para a época?

A disseminação dessas ciências como fundamentação para um racismo declarado. Hospitais craniológicos começaram a surgir e a medicina se adaptou e criou uma nova especialização, a do médico que mediria caixas cranianas e daria o resultado do exame com duas opções: ou se está apto para ser um ser humano comum ou se tem tendências criminais. Essas ações se tornaram extremamente comuns até em casamentos, no qual a medição craniana era determinante para a legitimação do matrimônio.

Dessa forma, a Craniologia e a Frenologia se espalharam por toda a Europa com uma convicção ainda mais potente: os que cometiam crimes eram em sua maioria negros, e apenas os criminosos eram analisados com a predisposição criminal. Assim, chegou-se à conclusão de que o crânio do homem branco era diferentemente superior ao do homem negro, comparado esse ao de um chimpanzé, por se parecer mais com tal espécie (figura 2). As ciências criminais, agora com seu espaço conquistado, puderam atuar livremente, proporcionando um campo seguro para Lombroso, Gall e outros cientistas desenvolverem suas pesquisas.

Ao trabalhar em manicômios e prisões, Lombroso dedicou seus estudos à descoberta das características físicas e psicológicas dos criminosos. Baseou-se, por exemplo, em tatuagens, quando constatou que dementes quase sempre se tatuavam. Também estudou a sensibilidade, a dor, o cinismo, a preguiça e o caráter impulsivo, características que identificavam o homem delinquente.

Na Europa e no Brasil, os métodos lombrosianos eram usados em julgamentos, na qual a autoridade poderia aplicar correções mais altas quando os indivíduos apresentavam determinadas características.

A teoria de Lombroso tinha dois pontos importantes: havia uma base originária para o crime e os criminosos eram um retrocesso evolutivo (...) características físicas de estágios mais primitivos da evolução humana (...) mandíbula grande, testa inclinada, prega palmar única” (Raine, 2012, p. 9).

O grande apuro que determinou a retirada de seus estudos, anos mais tarde, foi a desfavorável relação que ele trazia das características psicológicas com as físicas, isto é, a mandíbula grande, a massa corporal, a altura, a exuberância da orelha e o cabelo crespo. Isso o levou a relacionar uma etnia com um determinante biológico, onde há um descarte do ambiente social e uma associação desconexa entre cor e predisposição à violência.

Por se tornarem ideais contra etnias sociais, ao final do século XIX, a comunidade científica percebeu o equívoco fundamentalista dessas ciências e as rebaixou à pseudociências. “O pensamento lombrosiano caiu em descrédito no século XX e foi substituído por uma perspectiva sociológica do comportamento humano” (Raine, 2012, p.10). Infelizmente, a raiz da maldade já havia sido plantada e não haveria mais medidas para aqueles que quisessem usá-la de agora em diante. O que já foi válido, ainda desempenhou uma tendência para novos contextos sociais, sendo a Craniologia e a Frenologia pauta para a castração química na Dinamarca, a segregação racial nos Estados Unidos e o nazismo alemão. Portanto, esse contexto deixou de herança as vertentes pseudocientíficas que foram usadas como justificativa para ataques a algumas etnias, principalmente a negra.

## 2.

Escolas de crimes surgiram no mundo todo nos séculos seguintes, trazendo conceitos de separação de etnias, conhecidas também como “raça”, um termo popularmente utilizado para se dirigir a um grupo da sociedade. Essas ciências que determinavam seres superiores e inferiores acabou sendo diluída após a Segunda Guerra Mundial, já que até então eram usadas como justificativa de domínios, extermínios, massacres e escravidão. O resultado foi estigmatizar “tipos sociais”, ou seja, negros, prostitutas, pobres e marginais de um modo geral, como se fossem sujeitos criminosos por conformação inata, já que a descrição de Lombroso consistia quase diretamente à fisionomia desses indivíduos (Arreguy, 2010).

Lombroso garantia que a infância era o ápice do desenvolvimento do caráter do criminoso e que ali ele poderia aprender a comportar-se perante a sociedade mesmo sendo um possível delinquente ou se tornar

um perigo a ela. Para Macedo (2015), Foucault afirma que o crime se desliga da religião e a lei deve apresentar o que é útil para a sociedade, pois o crime é um dano social, não um pecado. Isto reflete o avanço psicossocial do século XIX ao XXI, que reconheceu o meio social como um fator também responsável para o desenvolvimento humano.

Adrian Raine, professor de criminologia, psiquiatria e psicologia, arriscou-se ao adentrar no campo da violência biológica em 1994, estudando as características genéticas que fizeram sucesso há mais de duzentos anos atrás. Para Raine, todos os indivíduos possuem instintos primitivos, sendo um deles a violência. Esse estudo não se associa à escala evolutiva de Lombroso, que colocava homens brancos no topo da evolução, mas acredita que há um gene sendo passado de geração em geração por todas as etnias: o gene egoísta, que ao ser “provocado”, ativa a violência que em muitos indivíduos não podem ser controladas. (Raine, 2012).

Baseando-se em Gall, a partir de um exame chamado “Pet scan” usado para mostrar as regiões cerebrais, Raine percebeu que em alguns criminosos o córtex pré-frontal, que Gall já havia descoberto, era realmente afetado.

Positivamente, há três grandes fatores que ele ressalta, sendo: 1) o córtex pré-frontal com um funcionamento muito maior que o normal, 2) abaixo do indivíduo que possui um córtex desenvolvido conforme o padrão de funcionalidades cerebrais perfeitas e 3) o ambiente. O exame possibilita medir a atividade metabólica de muitas regiões diferentes do órgão, incluindo o córtex pré-frontal que fica acima dos olhos e atrás da testa (Raine, 2012).

O ambiente não retira a qualificação do indivíduo para o crime, mas na maioria das vezes os modifica. O indivíduo que cresceu em um ambiente ruim apresenta um nível de descontrole muito maior que o cérebro de uma pessoa normal. Por outro lado, o indivíduo que esteve em um bom ambiente tem um nível abaixo de uma pessoa normal. Porém, o ambiente bom não retira a possibilidade do indivíduo mais apto à violência cometer menos crimes. Na verdade, ele tem mais facilidade em planejá-los e executá-los com maior cuidado e destreza, podendo alcançar mais vítimas, pois terá cuidado ao realizar seus atos.

Isto já havia sido estudado por Lombroso, que acreditava que haviam delinquentes geniais. Raine, porém, ressaltou o ambiente e estudou por parâmetros apenas científicos e não contextuais, onde ambos percebem

que a natureza também se parece com os seres humanos, ao analisar a seleção dos animais mais adaptados. Essa tecnologia é novamente questionada na ciência após a descoberta do DNA no século XX, que possibilita novas chances para a maldade humana.

Ao descobrir as atividades cromossômicas, os cientistas perceberam a herança genética do pai e da mãe em cada indivíduo, garantindo a hereditariedade não apenas física, mas também de personalidade. Sequenciar o gene humano antes mesmo da fecundação permitiria alteração genética física e mental.

Assim, a neurocriminologia esteve buscando novas perspectivas para analisar o lado clínico, psicológico, biológico e ambiental. O exame Pet scan, apresentado na figura 3, é uma tecnologia que mapeia o cérebro humano e auxilia na identificação de tumores, e foi demonstrado que o estudo ajuda a determinar a presença e a extensão de sarcomas, bem como, pode permitir a estimativa do grau histológico desses tumores.

Nas pesquisas neurocientíficas sobre a criminalidade, ao invés de se usar a transcendência dos “precogs” da ficção para detectar previamente a cena do crime, recorre-se à imanência dos resultados obtidos através dos aparelhos de neuroimagem para anunciar quem é candidato a incorrer num comportamento violento, seja detectando a conformação neural do criminoso ou, então, retroativamente, “justificando” seu crime (Arreguy, 2010, p. 5).

Portanto, pode ser usado em criminosos, podendo descobrir anomalias causadas por traumas na infância ou o córtex pré-frontal adulterado. Afinal, como condenar alguém biologicamente afetado? A criminalidade voltou a ser objeto de investigação científica com base em hipóteses neurológicas (Arreguy, 2010).

Esta nova ciência, cuidadosamente, deu pequenos passos para não repetir os erros das ciências passadas, como nos Estados Unidos, onde os advogados criminais podem pedir o exame Pet scan para entender o porquê seus clientes realizaram tal crime e conseguir penas mais brandas. Dessa forma, pode-se amenizar a pena ou revertê-la, em parte, a fim de que a comunidade científica entendesse ainda mais essa funcionalidade do cérebro. Na Califórnia, por exemplo, onde adota-se a pena de morte, os clientes iriam morrer a menos que circunstâncias atenuantes, como anormalidades cerebrais, pudessem ser encontradas (Raine, 2012).



• PARTE 3 - Contradições de um clássico •

Entretanto, o estabelecimento de correlações entre o comportamento criminoso e determinadas lesões cerebrais (ou características neurais natas), vem sendo aprimorado com base em técnicas de imageamento cerebral cada vez mais apuradas, como o Pet scan funcional. Assim, além dos efeitos das lesões na rede cortical, as intangíveis “lesões funcionais” são chamadas a dar conta do comportamento criminoso. Nesse caso, não há uma lesão anatômica, mas variações detectadas por um maior ou menor fluxo sanguíneo em regiões identificadas como responsáveis pelas emoções correlatas de comportamentos violentos ou anti-sociais (Arreguy, 2010, p. 6).

3.

Nesse sentido, o contorno dado ao termo “raças” no Brasil foi ganhando força. Se de um lado, o imigrante africano e escravizado constituía uma parte da história do país que não se pretendia contar, ou um mal necessário, do outro, o liberalismo político conseguiu conciliar-se com a escravidão institucionalizada.

Quanto ao liberalismo político, ideologicamente dominante desde a independência, conviveu em geral com a escravidão como uma situação de fato. O discurso liberal quase sempre apontava para sua transitoriedade e seu fim inexorável, embora garantisse, através de preceitos constitucionais que determinavam a cidadania e o sufrágio censitário, a exclusão de escravos e libertos do processo político (Wolkmer, 2009, p. 388).

Para reforçar tais práticas, o racismo foi utilizado como um elemento classificador entre as raças existentes com o objetivo de tirar a atenção do sujeito e colocar em sua atuação de um determinado grupo, entendido como um resultado de sua estrutura biológica única. Ao se deparar com a questão das diversidades, principalmente o europeu, com o olhar voltado para o “outro”, choca-se com a ideia de universalidade eurocêntrica.

Pressupor a igualdade e a liberdade como naturais levava à determinação da unidade de gênero humano e a certa universalização da igualdade, entendida como um modelo imposto pela natureza. A igualdade de princípios era inscrita na constituição das nações modernas, delegando-se às “diferenças” um espaço “moralmente neutro” (Schwarz, 1993, p. 59).

Tem-se nessa base o princípio da desigualdade entre os homens, corroborada no debate entre cidadania e novos modelos explicativos

que surgiram tentando explicar, dimensionar e determinar um indivíduo de acordo com o seu grupo, com sua raça. Herdadas das influências europeias, na década de 1870, intensifica-se o debate em torno do pensamento positivista, evolucionista e darwinista. Esses pensamentos, e sua ramificação no Brasil, acabaram por polarizar e reduzir as discussões em torno das raças em duas vertentes: a edenização e a detração.

Gilberto Freyre, por exemplo, foi durante muito tempo responsável pelo termo “democracia racial”. Tal afirmação baseada em uma sociedade patriarcal e escravocrata sem conflitos raciais. Entretanto, nos documentos de época, a expressão aparece posteriormente. Segundo Wagley, “o Brasil é renomado mundialmente por sua democracia racial”. Arthur Ramos, Roger Bastide e, depois, Wagley introduziram na literatura a expressão que se tornaria não apenas célebre, mas a síntese do pensamento de toda uma época e de toda uma geração de cientistas sociais.

Há, diante desse problema de importância cada vez maior para os povos modernos – o da mestiçagem, o das relações de europeus com pretos, pardos, amarelos – uma atitude distintamente, tipicamente, caracteristicamente portuguesa, ou melhor lusobrasileira, luso-asiática, luso-africana, que nos torna uma unidade psicológica e de cultura fundada sobre um dos acontecimentos, talvez se possa dizer, sobre uma das soluções humanas de ordem biológica e ao mesmo tempo social, mais significativas do nosso tempo: a democracia social através da mistura de raças. (Freyre, 1938, 14)

A discussão em torno das questões relacionadas à diversidade e às concepções em torno das hierarquizações das raças aparecem no debate no século XIX entre os monogenistas e os poligenistas. Essas ideias levaram à criação de estudos que justificariam a aprovação ou reprovação de grupos de imigrantes e os enquadrariam como solução ou problema para o país. Autores como Paul Broca (anatomista e craniologista) levaram a fundo o estudo e análise do crânio humano para determinar sua inferioridade, seja ela física ou mental (Sa, 2008). A miscigenação ocasionada pela imigração não poderia ser completamente controlada, assim, esse pensamento levava à crença que as espécies poderiam ser condenadas nesse processo.

Na teoria das “raças puras”, esses homens apostavam na execração da hibridação humana e chegaram a comparar a suposta esterilidade das espécies miscigenadas usando como exemplo a mula (cruzamento do jumento com uma égua), um animal, na sua maioria, estéreo.

• PARTE 3 - Contradições de um clássico •

No entanto, não são poucas as interpretações de *A origem das espécies* que desviam do perfil originalmente esboçado por Charles Darwin, utilizando as propostas e conceitos básicos da obra para a análise do comportamento das sociedades humanas. Conceitos como “competição”, “seleção do mais forte”, “evolução” e “hereditariedade” passavam a ser aplicados aos mais variados ramos do conhecimento: na psicologia, com H. Magnus e sua teoria sobre as cores, que supunha uma hierarquia natural na organização dos matizes de cor (1877); na linguística, com Franz Bopp e sua procura das raízes comuns da linguagem (1867); na pedagogia, com os estudos do desenvolvimento infantil; na literatura naturalista, com a introdução de personagens e enredos condicionados pelas máximas deterministas de época, para não falar da sociologia evolutiva de Spencer e da história determinista de Buckle (Schwarz, 1993, p. 73).

De outro lado, a ideia de brasilidade desenhada por Freyre, em alguns momentos, apresentava um sentido unívoco, não associado ao Brasil-nação, mas sim a uma região representativa.

(...) a existência de uma totalidade plural, uma nação luso-brasileira cuja característica mais marcante é a mestiçagem, que aceita contribuições de outras que não comprometam o todo. Nessa concepção de nação certamente não existe espaço para etnias e culturas singulares, mesmo que, sob certos aspectos, assimiladas e ciosas de cidadania brasileira, conforme a referência ao Estado deixa entrever (Seyferth, 2003: 166).

A obra *A origem das espécies* de Darwin (2014), permitiu, na esfera política, criar uma base teórica conservadora, principalmente no tocante ao imperialismo europeu, onde se utilizou a “seleção natural” como uma justificativa para legitimar e explicar o domínio do ocidente, mais forte e apto sobre o restante do planeta. Assim, de um lado, o imperialismo europeu se utilizou do evolucionismo para dominar o mundo. De outro, o estudo sobre as raças permitiu a criação de certos mecanismos de aversão ao imigrante, à miscigenação e às discussões em torno do projeto colonizador do país nos últimos séculos.

Segundo Lilia Moritz Schwarcz, os estudos de antropologia cultural ajudariam a explicar a hierarquia de raças. Para os evolucionistas sociais, a cultura teria se desenvolvido em estados sucessivos, caracterizados por organizações econômicas e sociais específicas, ou seja, o conjunto da humanidade teria que passar pelos mesmos estágios de processo evolutivo.

O método comparativo, por outro lado, funcionava como princípio orientador dos trabalhos, já que se supunha que cada elemento poderia ser separado do seu contexto original, e dessa maneira inserido em uma

determinada fase ou estágio da humanidade. Dessa forma, entendia-se o progresso como obrigatório e restituía a noção de humanidade única. Entretanto, tal concepção não pode ser entendida de maneira tão superficial, afinal, não se pode olhar um grupo social e associar determinadas características físicas, culturais, sociais para todos.

(...) ser membro de uma mesma cultura não significa ter conhecimento idêntico. Pessoas de uma mesma comunidade e até de uma mesma família podem ter ideias diferentes sobre crenças culturais, habilidades diferentes nas práticas cotidianas e estratégias diferentes para interpretar e resolver problemas. [...] A língua nos fornece rótulos que muitas vezes são aceitos como dados. Falamos de «americanos», «italianos», «japoneses», como se fossem grupos monolíticos (Cox, 2007, p. 30).

Criar-se-ia, assim, um determinismo racial que permitiria uma conotação pessimista em relação à imigração e, por consequência, à miscigenação. Esse determinismo compreendia que as raças eram fenômenos imutáveis e a miscigenação entendida como algo errado. Assim houve um “enaltecimento” dos tipos “puros” e a mestiçagem era um sinônimo de degeneração racial e social.

Para os evolucionistas sociais, os homens seriam “desiguais” entre si, ou melhor, hierarquicamente desiguais em seu desenvolvimento global. Já para os darwinistas sociais, a humanidade estaria dividida em espécies para sempre marcadas pela “diferença”, e em raças cujo potencial seria ontologicamente diverso.

O modelo racial servia (no Brasil) para explicar as diferenças e hierarquias, mas, feitos certos rearranjos teóricos, não impedia pensar na viabilidade de uma nação mestiça. As discussões teóricas em torno da raça e racismo devem ser compreendidas dentro do contexto nacional nos finais do século XIX e início do XX. Se, por um lado, a potencialidade da imigração europeia foi desejada como um meio de civilizar o país, de outro, a imigração asiática, refutada no século XIX com os chineses e fortalecida com os japoneses no século XX, demonstram um certo arranjo entre as teorias racistas e as necessidades econômicas.

Essas relações formadas por imigrações europeias e asiáticas foram discutida por Hobsbawm ao apresentar a preferência pelos europeus:

Para os alemães e italianos, a sua língua nacional não era meramente uma conveniência administrativa do Estado (...) nem mesmo como plano revolucionário para trazer as verdades da ciência, do progresso e da liberdade para

• PARTE 3 - Contradições de um clássico •

todos, assegurando a permanência da igualdade para os cidadãos (...) Era, na verdade, a única coisa que os fazia alemães e italianos, e consequentemente tinha um peso maior para a identidade nacional do que, digamos, o inglês tinha para quem o lia e escrevia (Hobsbawm, 1990, p. 127).

Não bastava a construção de um “tipo ideal” de imigrantes, visto que a discussão em torno da imigração europeia gerava discursos divergentes entre os séculos XIX e XX, como por exemplo, o alemunismo e os perigos da raça ariana, assim como, o medo amarelo, referindo-se, principalmente aos chineses e japoneses (Lesser, 2001 e Dezem, 2005).

Os liames entre racismo e o nacionalismo são óbvios. A língua e a “raça” eram facilmente confundidas como no caso dos “arianos” e “semitas”, para a indignação de estudiosos escrupulosos como Max Muller, para quem a “raça”, um conceito genético, não podia ser inferida da língua, que não era herdada. Além disso, há uma evidente analogia entre a insistência dos racistas na pureza racial e nos horrores da miscigenação – a maioria, talvez – sobre a necessidade de purificar a língua nacional de elementos estrangeiros (Hobsbawm, 1990, p. 132).

Mas, ao chegar no século XIX, a Europa vivendo a plenitude da modernidade e da ciência que buscava explicação para tudo, várias teorias científicas buscavam também explicar as diferenças entre as pessoas. A Craniologia e a Frenologia são ramos da medicina extremamente aclamados no século XIX que vieram a serem esquecidas. Além de gerarem inúmeros impactos no século seguinte.

Assim, percebe-se que o discurso científico europeu se consubstancializou no Brasil legitimando as diferenças raciais dos negros escravizados considerados abaixo, por exemplo, dos asiáticos. Ao mesmo tempo, tem-se início a um processo de criminalização da pobreza, associando-se o crime com a condição social existente.

#### 4.

Michel Foucault afirmava que a chamada “sociedade disciplinar”, surgida na contemporaneidade teve como princípio básico reorganizar o sistema judiciário e penal em várias partes do mundo. Cria-se, de fato, uma instrumentalização simbólica da violência real. Do processo de higienização dos corpos e da ruptura com as velhas práticas medievais.

(...) o crime, ou infração, perde sua relação com a religião, sendo uma “ruptura com a lei” formulada graças ao aparato político e legislativo. Desta forma, o crime não é uma falta moral que infringe a lei religiosa, natural ou moral, mas um ato que fere a legislação vigente, merecendo as penalidades previstas pela própria legislação; (b) a lei penal não precisa representar, de forma positiva, a lei religiosa, natural ou moral, mas “o que é útil para a sociedade”. O que for nocivo a ela é passível de pena; (c) a clara definição do crime. Não é um pecado, mas “um dano social, uma perturbação, um incômodo para toda sociedade (Foucault, 2002, p. 80).

Foi no seio dessa reelaboração criminal que se abriu espaço para as novas definições de “crime” e de “criminoso”. Nessa lógica moderna, o “criminoso” torna-se um “inimigo social”, ou, nas palavras de Durkheim (2007), aquele que rompeu com o pacto social. O criminoso, muito mais do que pagar pelos crimes, baseados nas premissas de Talião, agora deveria ser readaptado à sociedade, curado – usando a metáfora que a sociedade é um corpo; e dessa forma, poder ser reintegrado novamente em sociedade. Percebe-se que a maneira de se olhar o “marginalizado”, o que rompeu com o pacto social, transformou-se ao longo dos séculos passados.

A deportação desapareceu bem rapidamente; o trabalho forçado foi geralmente uma pena simplesmente simbólica, em sua função de reparação; os mecanismos de escândalo nunca chegaram a ser postos em prática; a pena de talião desapareceu rapidamente, tendo sido denunciada como arcaica para uma sociedade suficientemente desenvolvida. Esses projetos bem precisos de penalidade foram substituídos por uma pena bem curiosa de que Beccaria havia falado ligeiramente e que Brissot mencionava de forma bem marginal: trata-se do aprisionamento, da prisão (Foucault, 2002, p. 83-84).

O tratamento dado ao criminoso, principalmente do século XIX em diante, passou a ser a sua retirada da sociedade. Seja nas prisões – que se popularizaram – ou nos manicômios – onde o conceito de loucura estava mais associado à ordem social vigente do que a estudos sérios sobre transtornos mentais, por exemplo.

A visão social da pena muda seu foco. O indivíduo passa a ser o objeto central da legislação penal, que procurará se ajustar a ele. As mudanças na legislação francesa e europeia, ocorridas entre 1825 e 1850/60 lançam mão das circunstâncias atenuantes, ou seja, a “aplicação rigorosa da lei, tal como se acha no Código, pode ser modificada por determinação do juiz ou do júri e em função do indivíduo em julgamento” (Foucault, 2002, p. 84).

Se o afastamento da sociedade e a busca por inserir o indivíduo ao grupo foi fundamental para se construir uma legislação penal, da mesma forma, não eram mais os castigos físicos ou a violência que garantiriam o sucesso e o controle social. Esse controle, mais do que se preocupar com o que os indivíduos fizeram, concentrava-se mais no que poderiam vir a fazer. Ou seja, reprimir o indivíduo potencialmente perigoso, antes mesmo de ocorrer algum “crime”, uma espécie de “Minority Report”<sup>1</sup>. Começam a surgir estudos que visavam determinar as “classes perigosas”, usando como argumentos, teorias científicas, dentre outras, a já citadas Frenologia e Craniologia.

O crime como algo anônimo, cotidiano, impessoal e obscuro que era, nas três primeiras décadas do século XIX, metamorfoseia-se e se estende para toda a cidade. A partir de então, ele se projeta na paisagem urbana como um dado a mais da “patologia” da cidade; aliás, como principal fator pelo qual a cidade passa a ser vista. O crime se torna, e os dados estatísticos o referendam, uma realidade. Como tal, ele ganha uma nova representação que o tira do patamar da anormalidade e o encaixa na trajetória da miséria (Pechman, 2002, p. 259).

Nesse sentido, rapidamente começou uma associação entre classe perigosa e as classes pobres, tornando-se um sinônimo. O processo de construção das bases científicas para se explicar a violência e associa-la à pobreza rapidamente ganhou vozes na literatura e jornais da época. Como Pechman salienta, a:

(...) inquietação em torno da aparência do pobre já começava a se tornar objeto de análise, na medida em que só a identificação de onde vinha a ameaça poderia garantir a paz social. [...] A aparência, mais que uma condição da privacidade da vida particular, transforma-se num tema da política. Trata-se aqui, portanto, de uma questão de poder, de um lado, e de uma questão de ordem, de outro (Pechman, 2002, p. 236).

Na literatura é fácil encontrar exemplos. Como escreve Jones, citando Honoré de Balzac:

---

1 Filme retratando a capital americana, Washington (2054), onde os assassinados foram banidos, graças a uma divisão pré-crime, onde era possível antever o futuro, através de paranormais (precogs) e os culpados eram punidos antes mesmo do crime ser cometido. Direção de Steven Spielberg, 2002.

“(...) os habitantes empobrecidos da cidade formavam uma raça de selvagens ou bárbaros, sujeita a certa condição degenerativa”. Termos assim, como “raça”, “bárbaros” e “degenerado” começaram a serem mais usados nos meios científicos (Jones, 2009, p. 320).

Dessa forma, a ciência ajudou a estabelecer uma identificação e classificação racial em torno dos elementos considerados aptos ou não para usufruírem das benesses da sociedade. Se, de um lado, a craniologia e a frenologia permitiram, cientificamente, estabelecer parâmetros para classificar os indivíduos de tal maneira que legitimava a ordem social vigente, de outro lado, recorrer aos aspectos sociais e econômicos para transformar, lentamente, o negro em pobre, o pobre em violento e o violento em preso, tornou-se um fenômeno recorrente nas sociedades capitalistas.

---

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANGOTTI, José. *Ciência e Educação*. V. 7, n.1, 2001.
- ARISTOTE. *Physiognomonica*. Prefácio E.S. Forster e T. Loveday. Oxford: The Clarendon, 1913.
- ARREGUY, Marília. “A leitura das emoções e o comportamento violento mapeado no cérebro”. *Physis*, vol. 20 no. 4, Rio de Janeiro, Dec. 2010.
- CLASTRES, Héléne. “Primitivismo e ciência do homem no século XVIII”. In: Discurso 13. São Paulo: Polis, 1983.
- COX, Maria Inês. P. & ASSIS-PETERSON, Ana. A. “Transculturalidade e Transglossia: Para compreender o fenômeno das fricções linguístico-culturais em sociedades contemporâneas sem nostalgia”. In: CAVALCANTI, Marilda. C. & BORTONI-RICARDO, Stela. M. (Orgs.). *Transculturalidade, linguagem e educação*. Campinas: Mercado de Letras, 2007.
- DARWIN, Charles. *A origem das espécies: A origem das espécies por meio da seleção natural ou a preservação das raças favorecidas na luta pela vida*. Lisboa: Martin Claret, 2014.
- DENZEM, Rogério. *Matizes do “Amarelo” – A gênese dos discursos sobre os orientais no Brasil (1878-1908)*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2005.



- DURKHEIM, Émile. *As regras do método sociológico*. Martins Fontes, 2007.
- ELING, Paul & FINGER, Stanley. “Gall and phrenology: New perspectives”. *Journal of the History of the Neurosciences - Basic and Clinical Perspectives*. 29. 2020.
- FOUCOULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: NAU, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Os anormais*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 1977.
- FREYRE, Gilberto. *Conferências na Europa*, Rio de Janeiro, Ministério da Educação e Saúde, 1938.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Cursos de Estética I*. São Paulo: Edusp, 2001.
- HOBBSAWM, Eric. *A Era do Capital. 1848-1875*. São Paulo: Cia das Letras, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Nações e nacionalismos desde 1780*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.
- JONES, Colin. *Paris. Biografia de uma cidade*. Porto Alegre: L & PM, 2009.
- LESSER, Jeffrey. *A invenção da brasilidade: identidade nacional, etnicidade e políticas de imigração*. São Paulo: Editora Unesp, 2015.
- LESSER, Jeffrey. *A negociação da identidade nacional. Imigrantes, minorias e a luta pela etnicidade no Brasil*. São Paulo: Editora Unesp, 2001.
- LOMBROSO, Césaire. *O homem delinquente*. São Paulo: Ícone, 2016.
- MACEDO, Cristian. A frenologia e a ciência do Crime. *Oficina do Historiador*, Porto Alegre, EDIPUCRS, Suplemento especial – eISSN 21783748 – I EPHIS/PUCRS - 27 a 29.05.2014, p.2032-2053.
- PECHMAN, Robert Moses. *Cidades estreitamente vigiadas: o detetive e o urbanista*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2002.
- RAINE, Adrian. *A anatomia da violência: As raízes biológicas da criminalidade*. Porto Alegre: Artmed Editora Ltda, 2015.
- RODRIGUES, Luís. “Da contribuição da Fisiognomia e da Frenologia para as ciências do espírito e a fenomenologia hegeliana”. *Meritum*, Belo Horizonte, v. 6 – n. 1 – p. 163-180 – jan./jun. 2011.

- ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens”. In: *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- SA, Guilherme José da Silva e et al. “Crânios, corpos e medidas: a constituição do acervo de instrumentos antropométricos do Museu Nacional na passagem do século XIX para o XX”. *Hist. cienc. saude-Manguinhos*. Rio de Janeiro, v. 15, n. 1, 2008, p. 197-208.
- SCHWARZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças: Cientistas, instituições e questões raciais no Brasil, 1870-1930*. São Paulo: Cia. Das Letras, 1993.
- SEYFERTH, Giralda. “Nacionalismo e imigração no pensamento de Gilberto Freyre”. In: KOSMINSKY, Ethel Volfzon; LÉPINE, Claude; PEIXOTO, Fernanda Arêas (Orgs.). *Gilberto Freyre em quatro tempos*, p. 155-180. Bauru: EdUSC
- VIOTTI DA COSTA, Emília. *Da Monarquia à República: momentos decisivos*. São Paulo: Grijalbo, 1977.
- WOLKMER, Antônio Carlos (org.). *Fundamentos de História do Direito*. 3. ed. Belo Horizonte: Del Rey, 2009.

## As mulheres de *Casa-Grande & Senzala*: a representação na literatura como contraponto crítico

Pollianna Freire\*

**Resumo:** O objetivo deste trabalho é estabelecer um contraponto crítico entre as abordagens das vivências das famílias, com ênfase sobretudo nas experiências das mulheres escravizadas, em *Casa-Grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal* (2003), de Gilberto Freyre, e no romance *Ponciá Vicêncio* (2003), da escritora brasileira contemporânea Conceição Evaristo. A ideia é discorrer sobre as abordagens conflitantes das duas representações no que se refere, em um primeiro momento, à hiperssexualização das mulheres e à objetificação dos seus corpos, já que, na obra de Freyre, as mulheres escravizadas, diferentemente do que ocorre com as mulheres brancas, são colocadas em um lugar de devassidão moral fundamentado em uma visão extremamente sexista, e, em um segundo momento, às representações das famílias de escravizados e sua relação com o necropoder, ou a política do terror, nos termos de Achile Mbembe (2016).

**Palavras-chave:** Conceição Evaristo, Gilberto Freyre, representação, mulheres escravizadas, famílias.

---

\* Doutora e mestra em Literatura e Práticas Sociais pelo Programa de Pós-Graduação em Literatura (Pós-Lit) da Universidade de Brasília (UnB). Foi investigadora predoutoral visitante no Centro de Investigación Teoría, Género, Sexualidad na Universidad de Barcelona (ADHUC).  
E-mail: freirepdfs@gmail.com

Em *Casa-Grande e Senzala*, ao frisar as diferenças culturais entre os três povos que, em um primeiro momento, se chocam na nova parte do continente americano a ser colonizada, Gilberto Freyre tenta traçar um panorama de como se deu esse encontro do ponto de vista sociológico, tendo como eixo central da sua explicação o elemento “família patriarcal”. Nessa perspectiva, Freyre discorre sobre como se organizaram as famílias no Brasil – em um contexto em que, para o reino, era necessário se apossar e povoar urgentemente o novo território –, a partir da confluência de três culturas antagônicas: a europeia, do português colonizador; a latino-americana, do índio colonizado; e a africana, do negro escravizado. Nesse momento, explica Gilberto Freyre, foi a agricultura que deu as bases para a solidificação dessa sociedade juntamente com outros elementos como a estabilidade patriarcal da família, o trabalho contínuo fruto da escravidão, as uniões entre portugueses e índias, de modo que se formou “na América tropical uma sociedade agrária na estrutura, escravocrata na técnica de exploração econômica, híbrida de índio – e mais tarde de negro – na composição” (Freyre, 2003, p. 65).

O autor argumenta que, nesse projeto de colonização, o elemento que mais contribuiu para a formação do Brasil foi a questão da miscigenação, já que engravidar as índias, mais importante do que a capacidade de se movimentar pelo território, foi o recurso utilizado para compensar a deficiência de portugueses em um país de proporções continentais que necessitava ser povoado. Em sua argumentação, tanto Gilberto Freyre como Caio Prado Júnior insistem no argumento de que eram as próprias índias que iam se oferecer aos portugueses sem mencionar, uma única vez, as violências sexuais praticadas pelos colonizadores contra elas. Nesse contexto, a união com as mulheres nativas favoreceu o colonizador, já que, ao fazerem filhos, eles povoavam o território com mestiços, cuja natureza, na perspectiva dos estudos da época, seria mais adaptável ao clima tropical. Ainda no que se refere a essas uniões, Freyre explica que, devido ao fato de os indígenas serem polígamos e os portugueses terem também herdado essa tendência dos mouros, a formação social do Brasil colônia parte, inicialmente, do sistema poligâmico, já que eram muitas nativas para poucos europeus. Esse processo, que incluiu múltiplas violências de gênero silenciadas no texto, influenciou a organização social brasileira, cujas bases se assentaram nos interesses de um projeto político.

Embora considere a mulher indígena base física da família brasileira e um valioso elemento de cultura material, já que suas habilidades artísticas, manuais, medicinais, de higiene pessoal foram transmitidas e apropriadas pelo colonizador, Freyre, em quase todas as suas referências a elas, trata de colocá-las em um lugar de devassidão moral fundamentado em uma visão estritamente sexista. Mas, se em uma primeira perspectiva, ele coloca que as índias eram usadas como reprodutoras, aos poucos, vai argumentando que elas foram sendo trocadas pelas mulatas, fruto híbrido de colonizador e colonizado, e das mulheres negras, as quais se tornam o objeto sexual dos novos donos da terra, os senhores de engenho, que, para serem suas senhoras, escolhem, no entanto, as mulheres brancas. Gilberto Freyre recorre, em seu texto, a um dito popular sexista para sintetizar essa ideia: “Com relação ao Brasil, que o diga o ditado: ‘Branca para casar, mulata para f..., negra para trabalhar’; ditado em que se sente, ao lado do convencionalismo social da superioridade da mulher branca e da inferioridade da preta, a preferência sexual pela mulata” (Freyre, 2003, p. 73).

Ainda nos termos de Freyre, surgem, então, nessa colônia estável, as fazendas com suas casas-grandes – e sua extensão, as senzalas – que se tornaram fortalezas patriarcais completamente autônomas, já que contemplava em si e em seus arredores, o sistema de produção, que era monocultura latifundiária; o sistema de trabalho, que era a escravidão; o sistema religioso, que era representado pela religião católica; o sistema de família e, por conseguinte, sexual e de reprodução, que era o patriarcalismo polígamo; e, por fim, o sistema político, que era, em essência, fundado na soberania, a qual, por sua vez, era exercida pelos senhores por meio do poder e da capacidade autoatribuída de ditar quem, sob o seu domínio, poderia viver e quem deveria morrer, considerando as reflexões de Achille Mbembe em seu ensaio “Necropolítica: biopoder soberania estado de exceção política da morte”. Assim, nesse contexto de abordagem do imperialismo colonial e suas múltiplas violências em grande parte silenciadas nesse trabalho, um conceito relevante para pensar as relações entre colonizadores e colonizado é o de necropolítica ou a política do necropoder.

No texto em questão, Mbembe compreende necropolítica como as formas contemporâneas que subjagam a vida ao poder da morte e que reconfiguram profundamente as relações entre resistência, sacrifício e

terror. Para fundamentar sua argumentação, ele, inicialmente, parte da ideia de que o ápice da soberania reside, em grande medida, no poder e na capacidade de ditar quem pode viver e quem deve morrer, decisões que são entendidas como os seus atributos fundamentais. Portanto, exercer a soberania é controlar a mortalidade e conceber a vida como a implantação e a manifestação de poder, isto é, na lógica da política do necropoder, “a soberania é a capacidade de definir quem importa e quem não importa, quem é “descartável” e quem não é” (Mbembe, 2016, p. 135). Nesse contexto, considerando-se que, para Mbembe, qualquer relato histórico do surgimento do terror moderno precisa abordar a escravização – entendida como uma das primeiras instâncias da experimentação biopolítica –, a fazenda, ou a Casa-Grande – que, segundo Freyre, foi, com seus senhores de engenho soberanos, o *locus* onde se organizou todo o sistema econômico, político e social brasileiro, essencialmente patriarcal, desde a primeira metade do século XVI –, será compreendida aqui, ainda com base nas perspectivas do necropoder, como o espaço em que as relações entre vida e morte, a política de crueldade e os símbolos do abuso se fundem.

Sobre essa questão, Mbembe argumenta que a estrutura do sistema de colonização e seus mecanismos devam ser pensados como um tipo de estado de exceção, na medida em que, no contexto da colonização, a existência do escravo seria a figura de uma sombra personificada, isto é, um ser cuja vida é concebida como uma “coisa” possuída por outra pessoa: “uma relação desigual é estabelecida junto com a desigualdade do poder sobre a vida. Esse poder sobre a vida do outro assume a forma de comércio: a humanidade de uma pessoa é dissolvida até o ponto em que se torna possível dizer que a vida do escravo é propriedade de seu dominador” (Mbembe, 2016, p. 132). Assim, o fato de a sua condição de escravizado resultar, conforme explica o pesquisador, em um conjunto de perdas, que são a perda de um lar, do direito sobre o seu próprio corpo e de *status* político, esse conjunto de perdas, assentado na dominação absoluta, alienação ao nascer e morte social, o que ele chama de “expulsão da humanidade de modo geral”, se organiza como uma estrutura político jurídica que é a fazenda, isto é, esse espaço que abriga a Casa-Grande, a senzala e seu soberano, o senhor branco, e onde se institucionaliza e são legitimadas violências sistemáticas, uma vez que, como coisa possuída, pertencente a um soberano com poder de vida e

de morte, os escravizados que habitavam as fazendas eram completamente despossuídos de si mesmos e, portanto, transformados em seres colonizados, sem quaisquer *status* político.

Essas primeiras considerações sobre necropolítica e necropoder são relevantes porque é impossível abordar o período colonial brasileiro sem lembrar que, de acordo com o referido ensaio, as colônias – nesse caso específico, a brasileira – foram governadas na ilegalidade absoluta, já que, para o conquistador, no que se refere aos indígenas e aos negros, “[...] ‘vida selvagem’ é apenas outra forma de ‘vida animal’, uma experiência assustadora, algo alienígena além da imaginação ou compreensão” (Mbembe, 2016, p. 133), de modo que, conforme diálogo estabelecido no texto entre este autor e Hanna Arendt, massacrá-los estava longe de significar, para os europeus, um ato criminoso. Nesse sentido, a política do terror, que foi instituída e referendada com base na ideia de um direito soberano do senhor de matar, explorar, violentar, escravizar, não esbarrou em quaisquer regras nessas colônias, sobretudo na que fundou o Brasil, um dos últimos países a abolir a escravização. Por isso, esse adendo sobre necropolítica se faz necessário porque múltiplas violências físicas e simbólicas, que se deram nas fazendas e nos seus clãs/famílias patriarcais, estão, em muitas passagens do texto, silenciadas ou justificadas. Nas casas-grandes, cujo poder absoluto centrava-se na mão do pai-marido-senhor, a família patriarcal foi transformada na célula *mater* da sociedade que estava se edificando no Brasil.

No entanto, embora para outros sociólogos a sociedade da época tenha se edificado em uma base não familiar e o cerne do patriarcalismo colonial tenha sido a promiscuidade dos senhores das casas-grandes, Freyre, por exemplo, ressalta que os casamentos entre nobres era um dos eventos mais importantes da vida patriarcal. Sobre os casamentos, ele menciona que as escolhas dos cônjuges eram orientadas por critérios como eugenia e classe social, sobretudo no Brasil do primeiro século de colonização, e que resultou em muitos casamentos entre parentes consanguíneos (tios e sobrinhas; primos e primas), cujo propósito era aumentar as terras e a riqueza das famílias. Com relação às mulheres, sobretudo às negras, os casamentos dos senhores nobres não impediam, como salienta Freyre, que eles mantivessem seus amores furtivos e suas concubinas, na maior parte dos casos, suas escravas, o que ratifica a ideia apresentada anteriormente de que a formação social do Brasil colônia

se estruturou a partir do sistema poligâmico. Os concubinatos, muito comuns, possibilitavam, facilitados pelas leis portuguesas e brasileiras, o perfilhamento dos filhos ilegítimos.

Sobre o lugar da família de escravizados, tanto nas narrativas sociológicas quanto nas narrativas literárias consagradas brasileiras, estas, sim, foram invisibilizadas. O protagonismo das famílias negras é notório, por exemplo, na literatura, em narrativas de Carolina Maria de Jesus e Conceição Evaristo que, como netas dos filhos da senzala, nos dá, ao contrário de obras como as Freyre, por exemplo, a perspectiva dos escravizados. Trabalhos como o de Ana Claudia Pacheco informam que, em meados do século XX, a sociologia ocupou-se em tecer críticas, sobretudo, à tese da democracia racial de Gilberto Freyre, o qual delineou na sua obra imaginário segundo o qual “a miscigenação seria uma «válvula de escape» que arranjaría e acomodaria os conflitos étnico-raciais entre as três raças que formaram o Brasil” (Pacheco, 2013, p. 57), camuflando, ainda nos termos da pesquisadora, as violências do sistema patriarcal, especialmente as de raça e de gênero. Nessa mesma época surgia também os escritores e as escritoras negras que colocaram em evidência nos seus romances as violências que haviam sido invisibilizadas, obscurecidas, romantizadas ou justificadas nos textos canônicos.

[...] se a cozinheira tinha filha, pobre negrinha. O filho da patroa a utilizaria para o seu noviciado sexual. Meninas que ainda estavam pensando nas bonecas, nas cirandas e cirandinhas eram brutalizadas pelos filhos do senhor Pereira, Moreira, Oliveira, e outros porqueiras que vieram de além-mar. No fim de nove meses, a negrinha era mãe de um mulato ou pardo [...] a mãe negra, incipiente e sem cultura não podia revelar que o seu filho era neto de doutor X, ou Y. Porque a mãe ia perder o emprego. Que luta para aquela mãe criar aquele filho! (Jesus, 1986, p. 34-35)

Esse excerto, retirado da narrativa *Diário de Bitita*, ambientado nas primeiras décadas do pós-abolição nos oferece a perspectiva negra das relações que se perpetuaram com base no sistema que regulavam as relações entre senhores e escravizados. Assim, partindo desse trecho da obra de Jesus, é que será interessante reforçar as perspectivas dicotômicas na abordagem das mesmas questões. Mais uma vez, no que se refere aos negros e às negras, aos seus comportamentos e as suas famílias, inicialmente Gilberto Freyre se ocupou, em sua obra, em justificar que, devido ao fato de o negro ter sido desenraizado do seu meio social e da família,



era natural que seu comportamento, na colônia, fosse “imoral”. E, sobre a corrupção moral que assolou o Brasil-colônia, sobretudo no que se refere ao sexo, no que diz respeito às mulheres negras, ele tenta justificar que não foram elas que corromperam a vida sexual da sociedade brasileira, mas sim o sistema escravocrata, concordando, por um lado, que, de fato, eram as negras as devassas – sem mencionar em nenhum momento os abusos e as violências sexuais e morais praticados contra elas pelos senhores de escravo e por seus filhos – e, por outro, tentando apaziguar sua constatação com a condescendente afirmação de que o sistema era o culpado, como se o sistema não fosse controlado pelos senhores das casas-grandes, cujos filhos ilegítimos, nascidos e mantidos escravos, era o motor do sistema que dominava.

Assim, toda sorte de culpa recaía sobre o povo da senzala: a corrupção moral recaía sobre as escravas que seduziam os jovens senhores e lhe transmitiam sífilis, dos escravos que desvirginavam as sinhazinhas donzelas, e das escravas e dos escravos que despertavam a ira e o sadismo dos seus senhores brancos; além da “corrupção” linguística, cuja culpa recaía sobre as amas-de-leite que ensinavam as crianças a falar o português de modo errado. A negra, abusada e prostituída pelos “porqueiras” vindos do além-mar e nascidos no Brasil, foi também quem, conforme explica Freyre, “defendeu” a virtude das senhoras brancas, as quais, mesmo quando se desvirtuavam – o que ele logo justifica como algo muito raro –, eram rapidamente casadas com um primo, em geral pobre, para compensar o “mal passo”. E, por fim, no que se refere ao sadismo das senhoras contra as suas escravas negras, ele explica ainda que, em grande parte, essas violências decorriam do fato de essas meninas/mulheres serem vítimas de violências dos maridos e que, por isso, reproduziam violências similares contra as suas escravas. Sobre os mais de três séculos de violência contra os escravizados, a exemplo da constante desintegração das suas famílias na vida patriarcal brasileira, esses trabalhos abordam muito pouco.

Em *Ponciá Vicêncio*, assim como ocorre em *Diário de Bitita* de Carolina Maria de Jesus, há a figura de um avô, um ex-escravizado que carrega no próprio corpo as sequelas físicas e emocionais das experiências das senzalas; um sujeito que, na lógica imperialista, tinha sido destituído, nos termos Mbembe, de seu status político e reduzido a um

corpo de produção e reprodução para enriquecer seus senhores e a metrópole. No Brasil, a escravização funcionou como uma tecnologia a serviço da morte e as senzalas como a própria alegoria desses “mundos de morte”, uma vez que, nesses espaços, os negros foram submetidos, a exemplo de Vô Vicêncio, a uma condição de vida que lhe conferiu, conforme se depreende da sua história, o *status* de “morto-vivo”, tanto de modo simbólico quanto literal. Vô Vicêncio, por exemplo, foi um escravizado que se tornou um morto-vivo ao ser acometido pelo banzo, a enfermidade que, na sua vida e na vida de seus descendentes, como Ponciá, se evidencia por meio de sequelas emocionais que, no limite, se desdobrou e se materializou em sequelas físicas cujas marcas eram evidentes, sobretudo, no corpo do homem. Essa narrativa, cuja ancestralidade amarra as trajetórias de três gerações oriundas das senzalas, é exemplar para refletir sobre “a eficácia da colônia para a formação do terror” (Mbembe, 2016, p. 133).

A vida do pai de Ponciá, que era filho de Vicêncio, e que, mesmo tendo nascido livre, cresceu na fazenda do “sinhô”. Para refletir sobre a força do necropoder, que operava tanto na vida dos adultos quando das crianças, Evaristo, por exemplo, nos dá outra perspectiva de como se desenvolvia, no contexto colonial, a relação entre as crianças da Casa-Grande e o filho das senzalas. Conforme mencionado, os filhos dos escravizados das senzalas, tanto durante quanto após o fim institucionalizado da escravização, eram levados para dentro das casas-grandes para realizarem, entre outros trabalhos, o serviço de pajens das crianças e jovens de elite – que Evaristo nomeia, nessa narrativa, como o “sinhô-moço” – e lá ficavam vulneráveis ao sadismo dessas crianças, servindo-as como, menciona Freyre, como criados, sacos de pancada, cavalos: “Nas brincadeiras, muitas vezes brutas, dos filhos dos senhores de engenho, os moleques serviam para tudo: eram bois de carro, eram cavalos de montaria, eram bestas de almanjarras, eram burros de liteiras e de cargas [...]” (Freyre, 2003, p. 419-420). É importante frisar que o autor menciona essa questão tratando de, como se observa em várias passagens do texto, justificar as atitudes cruéis dos senhorzinhos, afirmando que a própria condição de senhor de escravos cercado de privilégios induzia-os à bestialidade e ao sadismo que culminavam em crueldades que iam se aprimorando à medida que cresciam, o que ele, ainda, salienta que eram mais visíveis em relação às meninas de elite:

• PARTE 3 - Contradições de um clássico •

É de supor a repercussão psíquica sobre os adultos de semelhante tipo de relações infantis – favorável ao desenvolvimento de tendências sadistas e masoquistas. Sobre a criança do sexo feminino, principalmente, se aguçava o sadismo, pela maior fixidez e monotonia nas relações da senhora com a escrava” (Freyre, 2003, p. 420).

Voltando ao pai de Ponciá, a voz da narrativa explica: Filho de ex-escravos, crescera na fazenda levando a mesma vida dos pais. Era pajem do sinhô-moço. Tinha a obrigação de brincar com ele. Era o cavalo onde o mocinho galopava sonhando conhecer todas as terras do pai. Tinham a mesma idade. Um dia o coronelzinho exigiu que ele abrisse a boca, pois queria mijar dentro. O pajem abriu. A urina do outro caía escorrendo quente por sua goela e pelo canto da sua boca. Sinhô-moço ria, ria. Ele chorava e não sabia mais o que lhe salgava a boca, se o gosto da urina ou se o sabor das suas lágrimas. (Evaristo, 2003, p. 14). A esse episódio, se segue a indignação do menino sobre o porquê de a sua família ainda estar na fazenda, ocupando, ao lado de tantos outros negros e tantas outras negras, as senzalas. Se eram livres, por que permaneciam ali? Ao fazer essa pergunta ao pai, o menino recebe como resposta uma gargalhada, que, nos termos de Evaristo, eram meio riso e meio choro, como quem reconhece a responsabilidade de arriscar uma resposta. O velho Vicêncio era incapaz de responder tal questionamento, embora carregasse em si as sequelas da impotência que os condenavam àquelas condições.

Com relação ao destino de muitos escravos, Gilberto Freyre sinaliza que houve “os que se suicidaram comendo terra, enforcando-se, envenenando-se com ervas e potagens dos mandingueiros” (Freyre, 2003, p. 552-553) e complementa afirmando que “o banzo deu cabo de muitos. O banzo – a saudade da África. Houve os que de tão banzeiros ficaram lesos, idiotas. Não morreram: mas ficaram penando” (Freyre, 2003, p. 552-55), como o avô de Ponciá. No entanto, para amenizar a responsabilidade dos senhores, ele atribui também às causas das mortes dos escravizados a excessos, como o abuso da aguardente, da maconha e da masturbação, como se, sobretudo no caso da primeira, esse “excesso” não fosse mais uma consequência do banzo decorrente daquelas condições de vida. O avô de Ponciá, cuja condição de escravizado e colonizado destituiu-lhe completamente de quaisquer *status* político, literaliza, com o seu corpo mutilado, essa experiência de “estar na dor”, a qual ele já havia sucumbido antes por meio do banzo, em

razão do fato de dispor, juntamente com a sua família, somente de uma integridade moral fragmentada que, em diversas situações, como a que se refere à separação da sua família, transforma-se em chagas impossíveis de curar. Vô Vicêncio, na impossibilidade de gerir também a própria morte de acessá-la como “mediadora da redenção”, como “uma libertação do terror e da sujeição” (Mbembe, 2016, p. 146), passa, de um corpo de produção a um corpo rejeitado, tanto pelos seus, como o filho, quanto pelo seu soberano, já que expõe, de um jeito que indiretamente interpela e incomoda, duas marcas literais e simbólicas da política do necropoder, o corpo mutilado e o banzo.

Por fim, quanto à história de Ponciá, seu avô Vicêncio não pode ser caracterizado somente como um homem resignado, já que, apesar do terror, o próprio banzo, como um tipo de “reclusão simbólica”, também pode ser lido, como argumenta Mbembe, como um gesto que ajuda a romper, em certa medida, “com sua condição de expatriado e com o puro mundo das coisas, do qual ele ou ela nada mais é do que um fragmento” e “demonstrar as capacidades polimorfas das relações humanas por meio [...] do próprio corpo, que supostamente era possuído por outro” (Mbembe, 2016, p. 132). Esse banzo, que o levou a buscar subterfúgios na loucura, pode ser entendido como um espaço outro que se interpôs entre a vida de agruras na terra e a possível libertação verdadeira que só chegaria com a morte: “Tratado como se não existisse, exceto como mera ferramenta e instrumento de produção, o escravo, apesar disso, é capaz de extrair de quase qualquer objeto, instrumento, linguagem ou gesto uma representação, e ainda lapidá-la”. (Mbembe, 2016, p. 132). Essa capacidade de Vicêncio lapidar a dor foi legada à neta Ponciá que, além de ter herdado do avô a semelhança física, herdou a sensibilidade, o poder de abandonar-se à própria dor e à dor dos seus antepassados em um gesto que a levava a um estado de indiferença. Ao longo da sua vida, essa reclusão que se manifestava por meio do alheamento foi, aos poucos, se agregando à sua vida para que seu destino fosse se cumprindo: “A neta, desde menina, era o gesto repetitivo do avô no tempo.” (Evaristo, 2003, p. 63).

Por fim, os sentidos dessa família, marcada pela enfermidade do avô mutilado, se fundamentaram no banzo que acometeu Vicêncio e Ponciá. É na busca pela mãe e pelo irmão que a menina havia deixado para trás quando migrou, da Vila Vicêncio, para a cidade grande, que a

poética dessa narrativa vai se manifestar. É no reencontro, conduzido pela força de laços invisíveis, ancestrais, que a herança se concretizará. Escravização, banzo, desigualdade social, ancestralidade são as matérias que compõem a essência da personagem que, por sua vez, é a alegoria de passado-presente-e-o-que-há-de vir, das memórias que evocam ora as recordações de dor, ora as recordações de resistência. Ponciá, menina que chorou na barriga da mãe e, por isso, conforme informa o senso-comum, receberia um dom, foi a herdeira da prole dos de sobrenome Vicêncio – ou seja, daqueles que carregaram no próprio nome uma das facetas pelas quais se operava a política do terror e o necropoder – escolhida para gestar e carregar consigo esse banzo ancestral.

Ponciá Vicêncio, aquela que havia pranteado no ventre materno, e que gargalhara nenéns sorrisos ao nascer, tinha riso nos lábios, enquanto todo o seu corpo estremecia num choro doloroso e confuso. Chorava, ria, resmungava. Desfiava fios retorcidos de uma longa história. Andava em círculos, ora com uma das mãos fechadas e com o braço para trás, como se fosse cotoco, ora com as duas palmas abertas, executando calmos e ritmados movimentos, como se estivesse moldando alguma matéria viva. [...] Com o zelo da arte, atentava para as porções das sobras, a massa excedente, assim como buscava ainda significar as mutilações e as ausências que também conformam um corpo. [...] Andava como se quisesse emendar um tempo ao outro, seguia agarrando tudo, o passado-presente-e-o-que-há-de vir. E do tempo lembrado e esquecido de Ponciá Vicêncio uma imagem se presentificava pela força mesma do peso de seu vestígio: Vô Vicêncio. Do peitoril da pequena janela, a estatueta do homem-barro enviesado olhava meio para fora, meio para dentro, também chorando, rindo e assistindo tudo. Lá fora, no céu cor de íris, um enorme angarô multicolorido se diluía lentamente, enquanto Ponciá Vicêncio, elo e herança de uma memória reencontrada pelos seus, não se perderia jamais, se guardaria nas águas dos rios (Evaristo, 2003, p. 131-132).

---

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- EVARISTO, Conceição. *Ponciá Vicêncio*. Belo Horizonte: Mazza, 2003.
- FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal; apresentação de Fernando Henrique Cardoso*. São Paulo: Global, 2003.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

- JESUS, Carolina Maria de. *Diário de Bitita*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.
- JÚNIOR, Caio Prado. *Formação do Brasil contemporâneo: colônia*. Editora Brasiliense, 1961.
- MAIA, Cláudia. *A invenção da solteirona: conjugalidade moderna e terror moral: Minas Gerais, 1890-1948*. Ilha de Santa Catarina: Ed. Mulheres, 2011.
- MBEMBE, Achille. “Necropolítica: biopoder soberania estado de exceção política da morte”. *Arte & Ensaio* (revista do ppgav/eba/ufrrj). N. 32, dez. 2016.
- PACHECO, Ana Cláudia Lemos. *Mulher negra: afetividade e solidão*. Posfácio Isabel Cristina Ferreira dos Reis. Salvador: Edufba, 2013. 382 p.
- PRIORE, Mary del. “Brasil colonial: um caso de famílias no feminino plural”. *Cad. Pesq. São Paulo*, n. 91, p. 69-75, nov. 1994.
- SAMARA, Eni de Mesquita. “O que mudou na família brasileira? (da colônia à atualidade)”. *Psicologia USP*, 2002, vol. 13, n. 2, p. 27-48.
- \_\_\_\_\_. “A família no Brasil: história e historiografia”. *História Revista*, 2(2): 7-21, jul.-dez., 1997.

## A mulher antifeminista no século XXI: uma investigação a partir da obra de Freire e Saffioti

Beatriz Moreira da Gama Malcher\*

**Resumo:** Partindo dos estudos de Heleieth Saffioti (1969) sobre as particularidades da questão feminina no Brasil, o presente artigo busca demonstrar como a obra de Gilberto Freyre pode colaborar para uma reflexão contemporânea sobre a condição da mulher na política institucional, levando em conta o contexto específico da formação social brasileira. O estudo cuidadoso da forma de organização da sociedade brasileira, como feito por Freyre e levado adiante por Saffioti, nos auxilia a observar como a mulher permanece sendo o ponto de conservação e da ordem; responsável principal pela manutenção das estruturas sociais e morais da sociedade. A partir desta breve exposição é possível refletir sobre o papel exercido por determinados atores no contexto político contemporâneo, em especial pelas lideranças femininas conservadoras e notadamente antifeministas, tendo em Damares Alves, ministra da “Mulher, da Família e dos Direitos Humanos”, o exemplo mais relevante.

**Palavras-chave:** Heleieth Saffioti, Gilberto Freyre, onda conservadora, neoconservadorismo, Damares Alves.

\* Beatriz Moreira da Gama Malcher é doutora em Teoria Literária pelo Programa de Pós-Graduação em Ciência da Literatura da Universidade Federal do Rio de Janeiro (2020). Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Cultura da UFRJ (2016).  
Email: malcher.beatriz@gmail.com

O presente texto desenvolve brevemente o debate levado adiante em minha apresentação no “Congresso Internacional de Ciências Sociais e Humanas - A obra de Gilberto Freyre nas Ciências Sociais e Humanas na contemporaneidade”, no qual tive a oportunidade de discutir a leitura particular feita pela socióloga Heleieth Saffioti (1934-2010) da obra de Gilberto Freyre (1900-1987). Seu título original, no entanto, poderia facilmente ser substituído por algo como “A mulher conservadora no Brasil do século XXI”. Afinal, estamos experimentando o fortalecimento de um tipo particular de conservadorismo à nível global e há lideranças femininas notadamente antifeministas e conservadoras nos mais diferentes países do mundo, não sendo, portanto, uma particularidade brasileira. Apesar disso, mesmo havendo evidentes pontos de convergência entre a situação brasileira e a de outras regiões do mundo, há a peculiaridades da formação social do Brasil que auxiliam num desenvolvimento próprio deste “neoconservadorismo”.

Este trabalho é parte constitutiva de minha dissertação de Mestrado, *Crítica, moral e espetáculo – o caso do feminismo digital* (Malcher, 2016), no qual estudei as formas assumidas pelo pensamento crítico e pela dominação gestonária no capitalismo tardio, tendo nas manifestações digitais do feminismo meu enfoque privilegiado. Neste trabalho procurei demonstrar como a ascensão do que se caracteriza como uma crítica reformista, segundo Luc Boltanski (2011; 2013), ou espetacular, segundo Debord (1997) – crítica que obnubila o vislumbre de formas de existência para além do capitalismo – gerou mudanças no discurso social e político. Uma delas residiria na centralidade dada ao par antitético vítima-preconceituoso (Vaz *et. al.*, 2006; 2014) e um aparente afastamento das formulações que tratavam a opressão a partir de uma totalidade que leva em consideração a complexidade das relações sociais e econômicas (Brown, 2011). Outra seria o esvaziamento crítico radical em benefício do formato espetacular industrial (Sibilia, 2008). Objetivando-se a investigação das causas e efeitos deste processo, procurei pensar na influência mútua entre as novas formas de pensamento crítico, a ascensão da figura da vítima como o lugar privilegiado da moralidade e a radicalização da lógica do espetáculo na era da internet. No entanto, para pensar no caso brasileiro, especialmente, foi central refletir a respeito das particularidades de nossa formação social e política. A obra de Saffioti, portanto, entrou neste momento do estudo como uma chave interpretativa central



para compreender o longo processo atravessado pela experiência feminista ao longo do século XIX e XX no Brasil. Grande intérprete de Freyre, Saffioti conseguiu, a partir de sua obra, extrair interpretações potentes para pensar este processo.

Passados quatro anos da conclusão deste trabalho (anos estes em que me dediquei a outra área do pensamento em meu doutoramento<sup>1</sup>), procurei recuperar a leitura feita sobre o texto de Saffioti para refletir como ele auxiliaria na interpretação do contexto político atual. Neste pequeno artigo, portanto, procurarei demonstrar um pouco como, partindo de uma leitura sobre a obra de Gilberto Freyre, a socióloga Heleieth Saffioti contribui para refletir sobre a tendência conservadora de certas lideranças femininas no Brasil hoje.

## 1. REPOSITÓRIO MORAL DA SOCIEDADE

Saffioti defendeu em 1967 sua tese de livre docência, *A mulher na sociedade de Classes*<sup>2</sup>, sendo acompanhada pelo Professor Florestan Fernandes. Curiosamente, apesar de Florestan, no comando da Cadeira de Sociologia I da USP, ter sido um dos principais críticos do chamado ensaísmo freyriano (Fernandes, 1978; Bastos, 1987), a tese de Saffioti se vale do ensaísta pernambucano: sem comungar dos prognósticos e conclusões de Freyre, a socióloga faz um uso próprio dos resultados e materiais levantados pelo autor em sua obra da década de 1930 – em especial *Casa-Grande & Senzala* (1933) e *Sobrados e Mucambos* (1936) – para pensar os limites da vida política feminina no Brasil da década de 1960, já no contexto da ditadura civil-militar. Com isso, a autora demonstra como o desregramento e a inequidade dentre gêneros no Brasil aconteceu de uma forma extremamente distinta daquela da Europa pré-capitalista por conta das particularidades da organização

- 
- 1 Defendida em março de 2020, minha tese de doutorado na área de Teoria Literária – *Sombras do esclarecimento: a exposição dialética da história em Os Anéis de Saturno, de W.G. Sebald* - tratou da apresentação dialética da história no livro *Os Anéis de Saturno* (1995), de W.G. Sebald, procurando demonstrar, a partir de uma leitura interna do texto, como o autor se opunha à instrumentalização da razão levada adiante na modernidade, mas também às simplificações das narrativas ahistóricas e antimaterialistas de certo pensamento dito “pós-moderno”.
  - 2 A edição estudada neste trabalho é aquela publicada pela editora Expressão Popular, em 2013. (Saffioti, H. *A Mulher na Sociedade de Classes*. São Paulo: Expressão Popular, 2013.)

social e econômica da então colônia portuguesa. Concordando com Caio Prado Jr (1994), ela entende que a estrutura social brasileira do período escravocrata e, sobretudo, da era colonial, se apresentava como uma configuração exótica que retia alguns traços da já decadente estrutura feudal europeia em decomposição e os combinava com uma nascente estrutura patrimonialista que favorecia o comércio externo com a exploração da força de trabalho escravo.

Uma das muitas consequências desta composição excêntrica estaria no processo de miscigenação. Apesar de não ser deste tema específico que trataremos aqui, cabe ressaltar que, diferente das sociedades estamentais clássicas, que seriam constituídas a partir de uma repulsa entre os grupos étnicos raciais distintos, no Brasil o fundamento da escravidão e a miscigenação constituíam-se em fatores de perturbação distintos. Impedido o casamento inter-racial, mas permitindo o intercâmbio sexual entre grupos étnicos distintos – o que favorece a miscigenação –, a raça no Brasil escravista opera, segundo a autora, mais como um marcador social de diferença do que como o fator primevo que permite a alienação social (Saffioti, 2013). No entanto, diferente de Freyre, que tende a positivar a miscigenação através da radicalização do mito da “democracia racial” (Freyre, 2000), Saffioti demonstra como a miscigenação por ele mesmo constatada vai, na verdade, gerar novas formas de opressão e de inequidade social, especialmente no que diz respeito à relação entre gêneros.

Segundo a autora em sua análise, a miscigenação no Brasil foi fruto, na maior parte das vezes, da relação entre senhor e escrava – escrava essa que, na economia familiar cumpria tanto o papel de mão de obra, como o escravo homem, quanto de objeto sexual explorado pelo senhor, que tinha na escrava uma contrapartida para a sua esposa, que representava um símbolo de castidade, como veremos em seguida. No entanto, a miscigenação também poderia ser fruto da relação entre homens livres e prostitutas. Deste modo, a pessoa miscigenada, via de regra, compunha os mais diferentes estamentos da sociedade, podendo ser parte da escravaria doméstica, compor a classe das pessoas livres pobres (geralmente atuando na prostituição) ou até mesmo ocupando a Casa-Grande (Freyre, 2000; Saffioti, 2013). Não era raro o senhor relegar à sua esposa a obrigação de criar seus filhos ilegítimos, frutos de suas relações com escravas ou prostitutas. Seja a miscigenação se torna,

na realidade social brasileira, consequência direta de uma relação de exploração e subjugamento da mulher.

Apesar desta breve exposição, no entanto, para tratar especificamente da questão conservadora, será mais proveitoso voltarmos o olhar inicialmente apenas à senhora dessa família patriarcal<sup>3</sup>, que no Brasil escravocrata assume um papel próprio, muito particular. No caso da mulher branca, diferente do que acontecia na Europa pré-capitalista, onde a instrução da dona da casa era privilegiada, no Brasil o papel da mulher era extremamente reduzido na economia familiar: apesar de algumas senhoras de engenho terem uma função importante na supervisão das atividades do lar, grande parte delas saía do domínio patriarcal do pai no início de sua adolescência direto ao domínio patriarcal do marido, sem ter instrução ou vida social adequada. No geral, eram mulheres que se casavam imediatamente após a primeira menstruação, se tornando mães aos treze anos de idade. Eram raras as vezes em que eram permitidas a sair nas ruas, deviam se guardar das visitas do marido e só deixavam a casa para irem à igreja – sempre supervisionadas. À mulher branca da Casa-Grande era também restrito o acesso à instrução mais ampla, sendo limitada exclusivamente ao ensino religioso, mesmo no caso das mulheres que cumpriam certas tarefas de responsabilidade e importância na economia doméstica. Nos termos da autora, essas senhoras sem instrução, vida social ou atividades para além das religiosas passavam a vida “abandonada à rede, ralhando com os escravos e assistindo passivamente aos namoros de seu marido com as escravas” (Saffioti, 2013, p. 246).

Se limitando apenas ao ensino religioso e tendo sua vida social extremamente limitada ao ambiente doméstico, portanto, ao longo de séculos à mulher abastada foi reservado o papel de repositório moral da sociedade e da família. Segundo demonstra Freyre em *Sobrados e Mucambos*, “de modo geral, o homem foi, dentro do patriarcalismo brasileiro, o elemento móvel, militante e renovador; a mulher o conservador, o estável o da ordem [...] o elemento mais realista e mais integralizador” (Freyre, 1961, p. 102). Logo,

---

3 A análise feita por Saffioti em seu livro sobre a relação entre miscigenação, violência sexual e exploração da mulher é uma interessante abordagem da obra de Freyre que, apesar de ser relevante trazer à tona brevemente, não apenas não é diretamente o foco da presente exposição como requereria um estudo mais matizado e pormenorizado.

graças às relações próprias ao patriarcalismo e à falta de acesso da mulher ao ensino “progressista” – já que apenas os filhos da Casa-Grande recebiam educação na Europa e promoviam as inovações políticas (Saffioti, 2013) – a mulher abastada brasileira tinha um universo sociocultural extremamente restrito, sendo, “inegavelmente, mais conservadora do que o homem, representando, portanto, o elemento de estabilidade da sociedade” (Saffioti, 2013, p. 246).

Deste modo, uma leitura atenta do livro de Saffioti nos permite vislumbrar como a autora extrai dos textos de Freyre um diagnóstico de que a mulher assumiria uma função de repositório moral e estabilidade social, análise esta que, também a partir de Freyre, a autora leva adiante para pensar o contexto da transição para o capitalismo, que no Brasil se deu de maneira bastante particular. A mulher de classes sociais elevadas, que no centro do capitalismo foi responsável por levar adiante o pensamento feminista no século XIX e início do século XX<sup>4</sup>, no Brasil é justamente a figura que vai resistir e tentar reforçar a lógica patriarcal. Sobre este ponto dois adendos devem ser feitos: o primeiro é de que isso não significa que no Brasil inexistiam mulheres relevantes cuja participação social e política fora relevante no período. Não obstante, Saffioti não ignorar a existência dessas figuras, *de acordo com a sua análise*, essa participação não surtiria efeito relevante num contexto político institucional mais amplo. Em segundo lugar, isso não quer dizer também que ao homem seria reservado o progressismo e a ilustração: o homem abastado do Brasil em formação funcionaria a partir de uma volubilidade própria, digna de um país que adentrava o capitalismo sem, no entanto, sofrer alterações profundas na ordem social estabelecida, mantendo o seu poder patriarcal. Sendo assim, o homem brasileiro das classes abastadas sofre uma espécie de desidentificação permanente, que leva, sucessivamente, ao abandono de todas as posições ideológicas importantes de acordo com os interesses do momento (Schwarz, 2000).

Essa tendência, no entanto, não é diagnosticada por Saffioti na mulher das classes dominantes. Os acontecimentos de um mundo em transformação negados completamente à mulher, que fica presa dentro de casa ou da igreja, faz com que ela seja o elemento mais

---

4 Cf. Miguel & Biroli, 2013.

afastado das correntes de transformações sociais e políticas. Segundo a socióloga, a mulher branca, carente de instrução, dedicando-se em caráter praticamente exclusivo à família, à igreja e, no Sudeste, às festas, permaneceu alheia da agitação política e pública. Por outro lado, com a abolição da escravidão e a relativa e deficitária ascensão da burguesia no século XIX e início do século XX, as mulheres de classes baixas também não demonstravam maior atividade política, mesmo tendo uma vida ativa fora de casa.

Como se sabe, o nascente capitalismo do Brasil desta época era evidentemente distinto daqueles da Europa e dos EUA. Ainda que tivesse uma economia baseada principalmente na agricultura, o país importou ideias liberais e as reproduziu no sistema legal, aclimatando-as apenas relativamente ao contexto social e econômico local. Isso fez com que o país sempre parecesse mais “avançado” juridicamente em relação às questões sociais, enquanto que, concomitantemente, o conservadorismo fortalecia certos preconceitos sociais. Por conta disso, a legislação de cunho feminista surgiu no país sendo pouco reclamada pela população: em sua maioria iletrada e formada por mulheres livres pobres, a população feminina tinha pouca mobilidade social. Nos centros urbanos, onde o pensamento liberal chegava com maior intensidade, as proletárias e as mulheres pequeno-burguesas haviam sido introduzidas no mercado de trabalho, sem que, no entanto, o Estado garantisse meios, como creches e refeitórios populares, para que elas se afastassem do trabalho doméstico, passando, assim, a cumprir uma dupla ou tripla jornada. Este fator era extremamente vantajoso para a desorganização política da mulher de classes subalternas, já que não havia tempo disponível para que ela se dedicasse eficazmente, por meio das organizações sindicais, a melhorar sua posição. Enquanto relativos e limitados benefícios eram conquistados pelos homens trabalhadores, as mulheres não gozavam desta mesma estrutura ou até mesmo da formação política necessária para lutar por esses direitos. A falta de possibilidade de atuação política das mulheres, seja qual for o caso, fez com que os primeiros projetos voltados à questão feminina fossem promovidos por homens, sem ter sequer a participação – e muito menos o apoio – de mulheres, sendo, portanto, incipientes no Brasil (Saffioti, 2013).

Apenas no século XX o feminismo institucional e politicamente organizado<sup>5</sup> surgiu no país, com Bertha Lutz. A cientista se transforma na primeira pregadora brasileira da emancipação feminina e passaria a representar o Brasil, ao lado de Olga de Paiva Meira, no Conselho Feminino Internacional da Organização Internacional do Trabalho, nos EUA. Voltando do Conselho, funda a Federação Brasileira pelo Progresso Feminista (FBPF), baseada amplamente nos estatutos do movimento feminista americano (Saffioti, 2013), que em sua ampla maioria “refletia as preocupações de mulheres brancas de classe elevada” (Davis, 1990, p. 3. tradução minha). Com inclinações ligadas ao interesse burguês e oligárquico, a FBPF teve grande repercussão nos meios políticos e intelectuais nacionais, principalmente a partir da Revolução de 1930. Na Era Vargas, Lutz chegou a pertencer ao Corpo Legislativo Federal e participou ativamente das discussões que levaram à criação do Estatuto da Mulher. No entanto, como mostra Saffioti, as ideias liberais foram aclimatadas ao contexto nacional brasileiro de modo a representar uma tomada de posição do *status quo* capitalista, sem, todavia, atingir e transformar a estrutura social de um país que nunca sofreu uma revolução burguesa. As leis também foram aplicadas de maneira a manter contradições existentes entre a sociedade competitiva e a iniquidade entre os sexos. A inclusão social da mulher através de projetos legislativos se tornou a expressão mais confortável do modelo político e econômico brasileiro, progredindo, desta forma, ao longo do governo JK e, posteriormente, tendo em suas líderes, como a deputada e médica Carlota Pereira de Queiroz, um grande apoio ao golpe militar de 1964, período em que Saffioti compunha sua tese.

Essas mulheres, que viraram as principais lideranças femininas na política nacional, trataram também de exterminar as demandas das mulheres dos estratos sociais médios e baixos na luta contra a fome, a violência policial e pela educação infantil. Esses movimentos populares, que a partir da década de 1930 tentaram aproximar a causa feminina dos sindicatos e da União Nacional dos Estudantes, foram desativados no governo JK “por pressão [...] de senhoras pertencentes às camadas

---

5 É sabido que no século XIX havia referências importantíssimas ao pensamento feminista brasileiro, a exemplo de Nisia Floresta (Cf. Floresta, 1989) e Isabel Mattos Dalton. No entanto, procuramos tratar aqui exclusivamente de sua institucionalização.

privilegiadas” (Saffioti, 2013, p. 388). E, quando, em 1960, foi criada a Liga Feminina do Estado da Guanabara – que, apesar do nome, teve atuação em âmbito nacional e recuperou as lutas promovidas pelo feminismo radical brasileiro nas décadas anteriores –, as lideranças políticas femininas condenaram massivamente o movimento, e apoiaram a perseguição de suas líderes depois do golpe civil-militar de 1964.

Em suma, o que o trabalho de Saffioti demonstra, a partir de sua leitura da obra de Freyre, é como a mulher brasileira entra para a vida política do país muito tardiamente, por conta da sua formação deficitária e, mesmo quando entra, a luta de suas representantes de maior destaque não serve aos interesses progressistas femininos mas, antes, à manutenção das estruturas do patriarcais. Em outros termos, o que diagnostica a autora é que a incorporação da mulher nas instituições do Estado não serve a um projeto de equidade entre gêneros, mas, antes, ao reforço do caráter conservador destas mesmas instituições.

## 2. A ORDEM DO PROGRESSO BRASILEIRO

Como o estudo de Saffioti é da década de 1960, não é possível tratar, sem a devida mediação, o caso das lideranças pensadas por ela e das que vemos contemporaneamente no contexto político brasileiro. De lá para cá, passados mais de cinquenta anos, tivemos óbvios avanços no que diz respeito à participação política da mulher e ao feminismo nas instituições brasileiras. Também não caberia tentar, a partir da obra dela, extrair uma explicação definitiva do sentido dos processos em curso. As questões que marcam o contraditório contexto político brasileiro de hoje – levando em conta, em especial, o chamado “bolsonarismo” – requerem uma reflexão cuidadosa e profunda que não pode ou deve ser limitada a qualquer conclusão rápida e fechada neste momento. No entanto, a leitura que a autora realiza de Freyre nos dá pistas sobre as origens histórico-sociais de personagens políticas que se colocam hoje como líderes e vozes de relevância no contexto político – o que indica sua postura de poder e relativa independência –, mas que ocupam esse local justamente por funcionarem como repositórios morais da sociedade.

O exemplo de maior relevância é aquele da pastora Damares Alves, à frente do *Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos*, nomeada pelo presidente Jair Bolsonaro, cujo governo tenta articular

“em níveis diferentes, pelos menos quatro linhas de forças sociais: economicamente liberal, moralmente reguladora, securitariamente punitiva e socialmente intolerante” (Almeida, 2019, p. 185). Essa forma *aparentemente* contraditória de atuação política, na verdade, está bastante afinada com os movimentos religiosos ligados à chamada Teologia da Prosperidade, que alia uma defesa ao neoliberalismo com um projeto conservador e regressivo, projeto este, portanto, que menos tem a ver com o conservadorismo clássico defendido por Freyre, Ortega y Gasset e outros intelectuais sérios, sendo mais conectado ao conservadorismo religioso de uma tradição pentecostal e neocarismática<sup>6</sup>. É o que se convencionou chamar, *lato sensu*, de “neoconservadorismo” ou de “onda conservadora”.

No entanto, apesar das características próprias deste governo e do momento político presente – características que impossibilitariam uma relação direta com os diagnósticos feitos por Saffioti, reque-rendo necessária mediação – não é impossível observar como alguns elementos próprios de nossa formação social, já presentes na obra de Saffioti e Freyre, são perceptíveis no contexto imediato. O papel que Damares cumpre dentro do Governo Federal hoje é, portanto, exemplar para demonstrar este ponto. Dona de declarações amplamente polêmicas, a líder tem sido responsável pela elaboração e implantação das pautas mais conservadoras levadas adiante pelo governo. Atuando ao lado de homens cuja função no governo é a garantia dos projetos liberais, Damares é a principal figura responsável por equilibrar a balança para o lado do conservadorismo. Apesar da relevante atuação de outras mulheres no governo de Jair Bolsonaro, o protagonismo e centralidade que esta ministra vem gozando serve como uma espécie de metonímia de toda o debate levado adiante neste breve artigo. Enquanto aos ministros é reservado principalmente o lugar da inovação e de uma retórica baseada em uma ideia progresso econômico – papel social este já diagnosticado por Freyre (1961) em *Sobrados e Mucambos*, como visto anteriormente – a mulher permanece sendo o ponto de conservação e

---

6 Sobre a natureza destes movimentos e sua relação com as políticas públicas brasileiras, cf. Teixeira, 2012; Almeida, 2019. O artigo de Almeida, em especial, traça um panorama relevante para que possamos observar como estes polos se articulam de maneira distinta de acordo com o grupo social do qual o eleitor faz parte.



da ordem; responsável principal pela manutenção das estruturas sociais e morais da sociedade.

É evidente que há inúmeras outras figuras femininas no campo político brasileiro hoje, tanto aliadas ao governo de Jair Bolsonaro – incluindo mulheres liberais – quanto rivais dos mais diversos espectros políticos. É notável também como nos últimos anos inúmeras figuras exerceram importante protagonismo, demonstrando como a participação ativa das mulheres no meio político institucional ultrapassa a de repositório moral. A cargo de exemplo, podemos citar brevemente a ex-presidente, Dilma Rousseff, ou a ex-vereadora do Rio de Janeiro, Marielle Franco. Ambas, cada uma a sua maneira, são exemplos relevantes de mulheres cuja atuação político-institucional estaria desligada de um papel de ordem moral e conservadora. No entanto, a própria trajetória trágica de ambas – sendo uma deposta e outra assassinada – reforça como é ainda instável este local ocupado pelas mulheres na política brasileira hoje.

A popularidade gozada por Alves também reflete como as questões de manutenção e preservação de um sistema de pensamento e ordenação social são muito caras às demandas de grande parte da sociedade brasileira hoje. Segundo pesquisa do Datafolha, ao fim do primeiro ano de mandato de Jair Bolsonaro, a ministra foi a segunda pessoa mais bem avaliada do governo, ultrapassando até mesmo o presidente da República<sup>7</sup>. Mais bem vista que o atual vice-presidente, o general Hamilton Mourão, e os demais ministros – salvo o mais bem avaliado, o ministro da Justiça Sérgio Moro, cuja atuação *também* é voltada ao campo moral; ligada a uma lógica punitivista que embasa esta chamada “onda conservadora” (Almeida, 2019) – Damares é hoje [fevereiro de 2020] uma das personalidades cotadas para assumir a vice-presidência da República em um eventual segundo mandato de Bolsonaro, justamente por levar adiante a pauta de costumes que agrada à maior parte do eleitorado brasileiro, inclusive em estados em que partidos mais alinhados à esquerda (em especial o Partido dos Trabalhadores) tradicionalmente têm maior força ( Felício & Vieira, 2020).

---

7 Cf. Caram, 2019.

### 3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Retornar à leitura feita por Saffioti aos mais clássicos textos de Freyre auxilia o leitor do século XXI no trabalho de desvendar – sem necessariamente buscar respostas conclusivas ao sentido dos processos históricos em curso – algumas pistas que expliquem, a partir a formação social própria do Brasil, a função assumida por alguns atores políticos hoje. Neste artigo procurei demonstrar, mesmo que brevemente, como o modo de estruturação do governo federal hoje escancara a lógica já diagnosticada por Freyre e reforçada por Saffioti de que, no meio político institucional, a mulher brasileira tenderia a funcionar como o principal ator social responsável pela preservação de um alicerce moral inalterável sob o qual as transformações sociais, políticas e econômicas acontecem. Apesar das necessárias disputas, que ao longo das últimas décadas vêm permitindo que as mulheres assumam outros lugares, a instabilidade desta posição ainda faz com que à mulher seja reservado o protagonismo na instituição e conservação dos padrões morais de um país em *relativa* transformação, transformação esta que tende a ser ainda encabeçada por homens. Em outros termos, em um país cuja formação social é toda estabelecida através de um jogo de conservação e renovação (Schwarz, 2000), à mulher é ainda reservado o papel de manutenção da ordem frente ao progresso.

---

### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALMEIDA, R. “Bolsonaro presidente: conservadorismo, evangelismo e a crise brasileira”. *Novos estudos*. Cebrap, São Paulo, V.38 n. 01, 185-213, jan.-abr., 2, 2019.
- BASTOS, E. R. “A questão racial e a revolução burguesa”. In: D’INCAO, M.A. *O Saber militante: ensaios sobre Florestan Fernandes*. Rio de Janeiro: Paz e Terra; São Paulo: Unesp, 1987.
- BOLTANSKI, L. *On Critique. A sociology of emancipation*. Cambridge: Polity Press, 2011.
- \_\_\_\_\_. “Sociologia da crítica, instituições e o novo modo de dominação gestonária”. *Sociologia & Antropologia*. Rio de Janeiro, v.03.06: 441 - 463. nov., 2013.

- BROWN, W. *Edegetwork: critical essays on knowledge and politics*. Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2011.
- CARAM, B. “Em 1 ano, Moro se firma acima de Bolsonaro e como ministro mais popular, diz Datafolha”. *Folha de S. Paulo*, dez, 2019.
- DAVIS, A. *Woman, culture & politics*. New York: Vintage Books, 1990.
- DEBORD, G. *Sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- FELÍCIO, C. & VIEIRA, A.G. “Damares pode ser vice de Bolsonaro na chapa de 2022”. *Valor Econômico*, mar. 2020.
- FERNANDES, F. *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo: Ática, 1978.
- FLORESTA, N. *Direito das mulheres e injustiça dos homens*. São Paulo: Editora Cortez, 1989.
- FREYE, G. *Sobrados e Mucambos*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1961.
- \_\_\_\_\_. *Casa-Grande & Senzala*. Rio de Janeiro/São Paulo: Editora Record, 2000.
- MALCHER, Beatriz. “Crítica, moral e espetáculo: o caso do feminismo digital”. *Dissertação* (Mestrado). Rio de Janeiro: UFRJ/ ECO/ Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Cultura, 2016.
- MIGUEL, L.F; BIROLI, F. “Teoria política feminista, hoje”. In.: \_\_\_\_\_. (Org.) *Teoria Política Feminista: textos centrais*. Vinhedo: Editora Horizonte, 2013.
- PRADO JR., Caio. *Formação do Brasil contemporâneo*. São Paulo: Editora Brasiliense; 23 edição, 1994.
- SAFFIOTI, H. *A mulher na sociedade de classes*. São Paulo: Expressão Popular, 2013.
- SCHWARZ, R. *Ao vencedor as batatas*. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2000.
- SIBILIA, P. *O show do eu: a intimidade como espetáculo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.
- TEIXEIRA, J. “Da controvérsia às práticas: conjugalidade, corpo e prosperidade como razões pedagógicas na Igreja Universal”. *Dissertação* (Mestrado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2012.
- VAZ, P. *et al.* “A vítima virtual e sua alteridade: a imagem do criminoso no noticiário de crime”. *Revista Famecos*. Porto Alegre. nº 30. ago., 2006.
- \_\_\_\_\_. “Testemunho e subjetividade contemporânea: narrativas de vítimas de estupro e a construção social da inocência”. *Lumina*. v. 8, n. 2, 2014.

**PARTE 4**  
**CATOLICISMO**

## A propósito de conventos & senzalas de frades. Raízes hispânicas do franciscanismo brasileiro e acomodação ao *modus vivendi* tropical

Fr. Fabiano Aguilar Satler, OFM\*

**Resumo:** A escravidão na sociedade brasileira não foi um fenômeno exclusivo da casa grande senhorial. Também os conventos, colégios e fazendas das ordens religiosas instaladas no território brasílico – jesuítas, carmelitas, beneditinos, franciscanos e mercedários – abrigaram senzalas e se serviram da mão de obra escrava. Padres, frades e monges escravistas não são um detalhe marginal dessa realidade escravista brasileira. São a cara metade das casas grandes analisadas por Gilberto Freyre em sua obra.

**Palavras-chave:** Escravidão, ordens religiosas, conventos, senzalas.

No dia 26 de outubro de 1956, Gilberto Freyre proferiu, no claustro do convento Santo Antônio do Recife, sede desde 1940 da primeira província franciscana no Brasil, uma conferência sobre “o esforço franciscano no Brasil”. Nesse ano comemoravam-se os 350 anos do início da presença regular e ininterrupta dos franciscanos no Brasil e a fundação do primeiro convento franciscano: São Francisco de Olinda. No ano

---

\* Frei Fabiano Aguilar Satler é mestre em Teologia (Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia de Belo Horizonte), máster em Estudos Avançados e Investigação em História (Universidade de Salamanca) e doutorando do Programa de Doutorado em História Medieval, Moderna, Contemporânea e da América (Universidade de Salamanca).  
E-mail: 1969fabiano@usal.es

seguinte, ainda no contexto dessa comemoração, foi a vez de o convento de São Francisco da Bahia, em Salvador, receber o sociólogo para seguir conferenciando sobre “a presença franciscana no Brasil”.

No convento franciscano de Salvador funcionou a sede da Província de Santo Antônio do Brasil de 1689 a 1940. Marco arquitetônico do barroco colonial, a igreja conventual é a mais exuberante e rica criação sacra desse período histórico brasileiro. A conferência em Salvador foi realizada no claustro do convento, todo ele emoldurado de azulejaria portuguesa com ilustrações de Otto van Veen, mestre de Rubens. Ali o autor de *Casa-Grande & Senzala* afirmou a importância dos frades franciscanos na configuração da identidade e do ethos da sociedade brasileira. Nos diversos âmbitos da iteração entre *indígenas, colonizadores portugueses e escravos negros*, a religião católica foi elemento importante na configuração desse ethos. E, entre as diferentes configurações desse catolicismo colonial, a de matiz franciscana que chegou ao Brasil mereceu a simpatia e o reconhecimento de Freyre. Foi um franciscanismo geograficamente português, mas culturalmente hispânico. Da região da Extremadura, atravessou a fronteira entre os dois reinos e disseminou-se pelo lado luso da península antes de migrar para o Brasil.

Em seu livro *A propósito de frades*, Gilberto Freyre afirma um elemento histórico e cultural pouco conhecido de um brasileiro médio, fora dos círculos mais especializados da historiografia: a influência e a importância do conjunto da península ibérica na história e no *ethos* brasileiro. Não somente Portugal, mas também a região e o povo que hoje configuram a atual Espanha influenciaram a história e a cultura do povo brasileiro de maneira indelével. É um fato que o senso comum brasileiro, no que se refere ao seu passado colonial, se move mais no âmbito das diferenças que no das semelhanças em relação à América hispânica. Nessa região, a coroa espanhola. No Brasil, a coroa portuguesa. No Brasil, a língua de Camões. Nos demais países, a de Cervantes. Nos processos de independência, integridade territorial e monarquia no Brasil; no lado hispânico, desagregação territorial e regimes republicanos. Entretanto, mesmo reconhecendo essas diferenças, tem razão o autor de *Casa-Grande & Senzala* ao afirmar que o Brasil

Sendo nação hispânica, é mais hispânica que as outras da América – as apenas espanholas. Filha da Espanha e não somente de Portugal, embora especificamente portuguesa no principal da sua formação, a nação brasileira é duas vezes hispânica; e tem hoje a serviço da sua cultura duas línguas hispânicas, e não apenas uma, exato como é que o brasileiro pode ler no original *Dom Quijote* quase com a mesma facilidade com que lê Camões; Calderon, quase com a mesma facilidade com que lê Gil Vicente; Unamuno, com a mesma facilidade com que lê Euclides da Cunha.<sup>1</sup>

O que é verdadeiro para a historiografia brasileira de uma maneira geral também vale para a historiografia franciscana em particular. A influência do lado espanhol da península ibérica nos primórdios e na configuração do franciscanismo no Brasil é uma ilustre desconhecida dos frades brasileiros. Talvez o motivo principal desse olvidamento histórico seja aquele afirmado por Gilberto Freyre ao longo de seu livro sobre os frades: os franciscanos, diferentes dos jesuítas, não se preocuparam em registrar com método e de maneira formal sua história e sua presença em terras brasileiras.<sup>2</sup> Felizmente, sempre é possível resgatar essa história a partir das marcas que essa presença franciscana, anterior à dos jesuítas, deixou na cultura do povo brasileiro.

## 1. RAÍZES HISPÂNICAS DO FRANCISCANISMO BRASILEIRO

O período que se estende de 1580 a 1640 é fundamental para compreender a influência hispânica sobre o Brasil. Com a morte prematura e sem descendência do mítico rei português Sebastião I e do seu sucessor Enrique I, o rei espanhol Felipe II, cuja mãe era uma princesa portuguesa, fez valer seus direitos nesse mesmo ano e anexou o reino vizinho. Portugal ficou incorporado ao reino espanhol, juntamente com todas as suas colônias na África, na Ásia e o Brasil. Somadas às suas próprias colônias, a coroa espanhola converteu-se em um imenso conglomerado territorial. A

---

1 G. FREYRE, *A propósito de frades: sugestões em torno da influência de religiosos de São Francisco e de outras ordens sobre o desenvolvimento de modernas civilizações cristãs, especialmente das hispânicas no trópicos*, Universidade da Bahia, Bahia, 1959, p. 51s.

2 Cf. *Ibid.*, p. 15.

anexação e união não significou o fim da independência de Portugal, que conservou sua autonomia administrativa por meio de um vice-rei.<sup>3</sup>

Nesse período, conhecido como *período filipino*, a influência do reino espanhol sobre o Brasil foi exercida de maneira quase direta. Mesmo tendo os espanhóis concedido autonomia relativa aos portugueses para seguirem administrando o próprio reino e as colônias, as consequências dessa união tiveram impactos duradouros na história brasileira. Citemos três das possivelmente mais significativas dessas consequências. Em primeiro lugar, a atual configuração territorial brasileira. Aproveitando o “junto e misturado” dos dois reinos, os colonos no Brasil trataram de atravessar a fronteira acordada em Tordesilhas cada vez mais para o oeste.<sup>4</sup> Com a união dos dois reinos, o acordo de divisão firmado entre Portugal e Espanha perdia seu sentido, pelo menos do ponto de vista desses colonos. Uma segunda influência se deveu à adoção, em Portugal e, por extensão, no Brasil, das *Ordenações Filipinas*, compilação de código jurídico que passou a vigorar durante o reinado de Felipe II. A influência dessa legislação esteve presente no Brasil até o início da era republicana. Finalmente, não se pode compreender a invasão e o breve período da presença holandesa no nordeste brasileiro desconectados das lutas de Felipe II com o Reino dos Países Baixos do Sul (nesse período também sob o domínio da coroa espanhola). As repercussões desse conflito, que culminou com a autonomia definitiva do Reino dos Países Baixos em relação à Espanha, fizeram-se sentir no Brasil e nas outras colônias portuguesas que estavam sob o domínio espanhol.

Também o franciscanismo brasileiro guarda relação direta com o rei espanhol Felipe II. Antes, porém, é necessário mencionar uma presença franciscana dispersa no litoral brasileiro, também ela de raízes hispânicas.

Na primeira metade do século XVI, frades franciscanos estiveram presentes de maneira isolada no litoral brasileiro, tendo como referência a região de Porto Seguro. Na fundação da vila de São Vicente, em 1532, por Martim Afonso de Souza, havia dois religiosos franciscanos. Dois anos mais tarde, eles se transladaram de São Vicente para a Bahia. Por

---

3 Cf. C. G. ΜΟΤΑ; A. LÓPEZ, *Historia de Brasil: una interpretación*, 1a. ed, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2009, p. 80.

4 Cf. *Ibid.*



volta de 1549, há notícia de um franciscano missionando entre os tupi-nambás dessa região.

No sul do Brasil, franciscanos espanhóis iniciaram missão entre os carijós na região da Laguna dos Patos. Desse grupo de frades espanhóis conserva-se o documento mais antigo em que um franciscano relata em primeira pessoa o trabalho de catequese nos primórdios do Brasil: 1º de maio de 1538.<sup>5</sup> Mais à frente, em 1583, uma esquadra espanhola passou pelo porto de Santos no litoral paulista. Levava vários franciscanos espanhóis. Três deles permaneceram em terra e subiram a serra em direção a Piratininga, núcleo de povoação jesuítica que deu origem à cidade de São Paulo. Aí viveram durante três anos, atendendo colonos e indígenas. Certa altura, um deles, fr. Diego de Guizo, repreendeu publicamente um aventureiro espanhol, que o assassinou. Seu corpo foi sepultado no colégio jesuíta.<sup>6</sup>

A figura mais importante desse período inicial de presença franciscana no Brasil é, sem dúvida, o espanhol frei Pedro Palácios. Castelhana de nascença e incorporado à província franciscana portuguesa da Arrábida, esse irmão leigo franciscano, impelido por uma vida solitária de penitência, obteve de seu ministro provincial licença para embarcar para o Brasil. Chegou primeiramente à Bahia, onde atuou como coadjutor dos jesuítas, que o iniciaram no trabalho com os indígenas. Em 1558, se dirigiu ao sul e chegou à capitania do Espírito Santo, onde durante doze anos trabalhou entre colonos e índios. No monte junto à baía que separa as atuais cidades de Vila Velha e Vitória, deu início à ermida dedicada à Nossa Senhora da Penha, núcleo do que veio a ser o convento franciscano da Penha, patrimônio arquitetônico, histórico e religioso brasileiro. Sua memória permanece viva em meio à população desse estado brasileiro.<sup>7</sup>

Uma presença estável franciscana no Brasil teve início somente em 1585, trinta anos depois de os jesuítas se estabelecerem em terras brasileiras. Essa presença se deveu à iniciativa de Jorge de Albuquerque Coelho e do rei espanhol Felipe II. Jorge de Albuquerque foi filho de

---

5 Cf. B. ROEWER, *A Ordem Franciscana no Brasil*, Vozes, Petrópolis, 1947, p. 33s.

6 Cf. I. SILVEIRA, "Los franciscanos en el Brasil", en *Franciscanos en América: quinientos años de presencia evangelizadora*, Conferencia Franciscana de Santa María de Guadalupe, México, 1993, p. 443.

7 Cf. B. ROEWER, *A Ordem Franciscana no Brasil*, cit., p. 41.

Duarte Coelho, primeiro donatário da capitania de Pernambuco e fundador da cidade de Olinda. Essa cidade teve, desde o tempo de Duarte Coelho, breves presenças isoladas de um ou outro frade franciscano. A boa impressão dessas presenças e a necessidade de acompanhamento religioso dos colonos fez com que Jorge de Albuquerque dirigisse insistentes petições ao provincial franciscano em Portugal e ao rei Felipe II, na Espanha, no sentido de estabelecer uma presença regular de frades em Pernambuco. Felipe II, por sua vez, encaminhou a petição de Jorge de Albuquerque ao ministro geral franciscano, o também espanhol frei Francisco Gonzaga, que se encontrava em Lisboa e com quem Felipe II mantinha relação pessoal de amizade. No capítulo provincial celebrado em Lisboa em 13 de março de 1584, ficou decidido o envio de franciscanos ao Brasil, dando, desde aquele momento, firmeza à missão por meio da ereção de uma custódia franciscana com sede em Olinda e dependente da Província de Santo Antônio, chamada “dos Currais”, em Lisboa.<sup>8</sup> Nessa época, Portugal contava com três províncias franciscanas, todas elas “capuchas”,<sup>9</sup> isto é, da linha franciscana “observantíssima”, que teve em suas fileiras outro espanhol ilustre: frei Pedro de Alcântara.

No que se refere às raízes hispânicas do franciscanismo que se estabeleceu no Brasil colonial, mesmo reconhecendo a importância da intervenção de Felipe II em favor do governador Jorge de Albuquerque Coelho, um elemento mais determinante deve ser elucidado: a reforma franciscana alcantarina. Foram os frades desse ramo franciscano nascido em terras hispânicas que se dirigiram ao Brasil para implantar uma presença franciscana de matiz tropical.

O franciscanismo na região que veio a se constituir com o reino espanhol remonta ao próprio Francisco de Assis. Nos primórdios do movimento franciscano, no primeiro “envio missionário” do núcleo inicial dos primeiros companheiros de São Francisco, “frei Bernardo, juntamente com frei Egídio, tomou o caminho de Santiago [de Compostela]”.<sup>10</sup> Em

---

8 Cf. *Ibid.*, p. 46.

9 Não confundir esse antigo ramo observante “capucho” com o outro ramo observante “capuchinho”, surgido na Itália em 1525 e que obteve aprovação pontifícia em 1528. Atualmente, os Frades Menores, Frades Menores *Conventuais* e os Frades Menores *Capuchinhos* compõem os três ramos da chamada primeira ordem franciscana.

10 TEIXEIRA, Celso Márcio. *Fontes franciscanas e clarianas*. Petrópolis: Vozes, 2014, p. 217.

outras partes das fontes biográficas franciscanas, é Francisco mesmo quem se dirige a Santiago de Compostela: “No início da Ordem, quando os irmãos eram poucos e ainda não haviam sido adquiridos eremitérios, São Francisco foi visitar Santiago [de Compostela], levando consigo alguns companheiros, um dos quais era frei Bernardo.”<sup>11</sup> O fato é que, em 1217, ainda durante a vida de Francisco, já havia uma província franciscana na península ibérica. Pouco depois, em 1233, já eram três províncias franciscanas: Santiago, Castilla e Aragão (que compreendia também Navarra). Dividindo-se a península ibérica em três faixas horizontais, a região da faixa ocidental correspondia à província franciscana de Santiago de Compostela. Em 1272, essa província se encontrava organizada em três “nações” distintas: Campos, Portugal e Galícia. Em 1382, a “nação” lusitana adquiriu autonomia em relação à província franciscana de Santiago e começou a atuar independentemente.

No período que nos interessa (século XVI), os franciscanos estavam organizados em quinze províncias no lado espanhol da península ibérica e três províncias no lado lusitano. Diferente do período anterior, entretanto, já não eram mais simplesmente províncias “franciscanas”, mas províncias “franciscanas observantes”, ao lado de províncias “franciscanas conventuais”.<sup>12</sup> Essa grande cisão na Ordem Franciscana (pois houve inúmeras cisões menores ou “ramos observantes”) tem sua gênese no início mesmo do movimento franciscano.

Divisões contínuas em suas fileiras fizeram parte da “genética” da Ordem Franciscana. O ponto de discórdia central e comum aos diversos grupos de frades relacionava-se com uma interpretação mais ou menos rígida da regra franciscana, principalmente no que se refere à observância da pobreza e a uma vida de isolamento eremítico. Relacionada com esses dois pontos pode-se acrescentar a questão dos estudos e titulação dos frades em universidades como as de Paris, Bolonia, Pádua, Oxford, Cambridge, Montpellier, Avignon, Colonia e Salamanca. Os estudos acadêmicos na Ordem foram apanhados na esteira dessas controvérsias. A um grupo que reclamava uma “observância” mais estrita da Regra Franciscana se opunha outro que postulava mudanças e

---

11 *Ibid.*, p. 1123.

12 Cf. A. RUCQUOI, “Los franciscanos en el Reino de Castilla”, en *VI Semana de Estudios Medievales*, Instituto de Estudios Riojanos, 1996, p. 83.

adaptações em vista da inserção dos frades na burocracia e na pastoral da Igreja. O grupo que postulava uma observância mais rigorosa obtinha do papado autonomia e estatutos próprios. Vivendo sob a mesma regra de vida e sob a obediência do mesmo ministro geral, tinham, na prática, autonomia e organização próprias. Com o passar do tempo, esse grupo reformado perdia parte de seu vigor reformista inicial e sofria um novo impulso de reforma para voltar ao rigor “observante” inicial, dando origem a um novo ramo reformado.

Em 1517, por meio da bula *Ite vos*, o papa Leão X selou tanto a divisão quanto a união que perdura até os dias de hoje. A Ordem Franciscana cindiu-se em duas Ordens: Ordem dos Frades Menores *Conventuais* e Ordem dos Frades Menores. Nessa segunda foram agrupados os distintos ramos observantes franciscanos. A história da observância franciscana, entretanto, é mais complexa do que parece à primeira vista. Depois de 1517, alguns ramos observantes oscilaram entre a obediência ao ministro geral conventual ou ao ministro geral observante, de acordo com as concessões e autonomia que obtinham de um ou outro.

Movimentos de reformas observantes não foram exclusivos da Ordem Franciscana. No século XVI, mais intensamente, foram comuns às tradicionais ordens religiosas. As penínsulas itálica e ibérica foram os locais onde esses movimentos tiveram maior florescimento. Um fator importante nessas permanentes divisões foi, sem dúvida, o *espírito nacionalista*. Os monarcas interferiam ativamente em proveito de seus próprios interesses e respectivas políticas. Todas as fases da luta pela hegemonia política entre Espanha e França tiveram repercussão nos capítulos gerais franciscanos e seu regimento interno. Os reis interferiam nos capítulos franciscanos com o mesmo afã e táticas utilizadas nos conclaves pontifícios. O grupo dos franciscanos espanhóis nos capítulos gerais, mais poderoso e consciente de sua preponderância política e, principalmente, por sua superioridade numérica, triunfava sempre. No capítulo geral de 1517, os franciscanos espanhóis conseguiram um estatuto especial pelo qual se alternavam no governo geral da ordem, a cada sexênio, um espanhol e um italiano. Quando o ministro geral era italiano, o vigário (o segundo na hierarquia) era espanhol e vice-versa. Assim foi do século XVI ao XVIII.<sup>13</sup> É nesse contexto que se insere a figura de um dos grandes

---

13 Cf. L. IRIARTE, *Historia franciscana*, Asís, Valencia, 1979, p. 206.

reformadores da Ordem Franciscana: o espanhol frei Pedro de Alcântara e seu grupo, os *franciscanos descalços* ou *franciscanos Alcantarinos*.

Desde o generalato de São Boaventura (1257-1274) havia a determinação de que cada província da Ordem mantivesse um eremitério onde os frades que desejassem pudessem viver uma vida franciscana mais zelosa. Com o passar do tempo, o estilo de vida de *estrita observância* oriunda desses eremitérios não satisfazia a muitos dos membros da Ordem. Surgiram, então, os movimentos da *observância mais estrita* e *observância estritíssima*, férteis na Espanha mais do que em outros lugares. Era o espírito da época (séculos XV e XVI), de reforma na Igreja.

As regiões da Extremadura e de Castilla, na Espanha, foram as regiões dos reformistas franciscanos mais fervorosos. Em Castilla, destacaram-se frei Pedro de Villacreces (1362-1422) e seus discípulos frei Pedro de Santoyo (1377-1431), frei Pedro Regalado (1390-1456) e frei Lope de Salazar e Salinas (1393-1463). Na Extremadura, destacaram-se frei Juan de la Puebla (1453-1495) e seu discípulo frei Juan de Guadalupe (1440-1506). Esse último frade, da linha da *observância estritíssima*, obteve autorização para que seu grupo se subtraísse à obediência do vigário provincial local, dependendo diretamente do ministro geral observante em Roma. Esse grupo se desenvolveu até configurar-se em duas províncias franciscanas de *observância estritíssima*: a Província de São Gabriel (Extremadura) e a Província da Piedade (em Portugal). Frei Pedro de Alcântara (1499-1562), “o austeríssimo mestre de santa Teresa, havia sido provincial na de São Gabriel”<sup>14</sup> e levou a *observância estritíssima* a um outro patamar de austeridade.<sup>15</sup> O pequeno convento franciscano em Cáceres fundado por frei Pedro de Alcântara guarda a memória desse estilo de vida austero.

---

14 Cf. *Ibid.*, p. 213.

15 “Proíbe-se o emprego de toda classe de síndicos [para tratar de questões pecuniárias em nome dos frades]; as casas [local de moradia dos frades] seguiam sendo propriedade do fundador e não passavam ao domínio da Santa Sé. Cada ano deviam os frades entregar as chaves a esse dono e sem o seu consentimento não podiam seguir habitando o edifício. As igrejas, casas e celas eram reduzidíssimas; os frades deviam andar descalços, sem sandálias; as práticas de penitência eram grandes e numerosas; somente aos enfermos era permitido o consumo de carnes e produtos feitos com leite; os superiores deviam permitir aos religiosos remendar de várias cores seus hábitos; estavam proibidas as bibliotecas e a cada religioso lhes concediam livros muito contados.” *Ibid.*

Neste ponto chegamos ao que nos interessa antes de atravessarmos o Atlântico em direção ao Brasil. As três províncias franciscanas observantes portuguesas constituídas no século XVI pertenciam a esse austero ramo observante franciscano, nomeado como *mais estrita e regular observância, descalços, alcantarinos* ou, como em Portugal, *capuchos*. Eram elas Piedade (1517), Arrábida (1560) e Santo Antônio (1568). Dessa jovem província descalça de Santo Antônio partiram, em 1585, os frades que estabeleceram de maneira regular a Ordem dos Frades Menores no território brasileiro.

Como se configurou na também jovem colônia esses frades da ainda recente e rigorosa *reforma espanhola alcantarina*?

## 2. FRANCISCANOS DESCALÇOS NO BRASIL

Oito franciscanos chegaram ao porto de Pernambuco em 12 de abril 1585 para a fundação da custódia de Santo Antônio, dependente da província de mesmo titular em Portugal: frei Melquior de Santa Catarina (custódio), frei Francisco de São Boaventura, frei Francisco dos Santos, frei Afonso de Santa Maria, frei Manuel da Cruz, frei Antônio dos Mártires, frei Antônio da Ilha e frei Francisco da Cruz.<sup>16</sup> Estabeleceram-se em Olinda, primeiramente na casa de um colono e, pouco depois, em um pequeno recolhimento junto à misericórdia. No quinto mês já puderam receber um candidato nativo: o irmão leigo frei Gaspar de S. Antônio. Nesse mesmo ano, uma terceira franciscana, D. Maria da Rosa, passou escritura de sua casa e capela para os frades e foi viver, junto com outras mulheres piedosas que aí viviam, em outro local. Estava fundado o primeiro convento franciscano no Brasil, o Convento de Nossa Senhora das Neves, em Olinda.<sup>17</sup>

Dos conventos franciscanos de Pernambuco foi o de Olinda o primeiro invadido pelos holandeses em 1630. O edifício sofreu diversas reconstruções e teve acréscimos no século XVIII. Foi sede dos Custódios e Provinciais até o centro da província ficar transferido, em 1689, para o Convento da Baía, donde passou para o de Recife, no Capítulo em Dezembro de 1940.<sup>18</sup>

---

16 Cf. B. ROEWER, *A Ordem Franciscana no Brasil*, cit., p. 47.

17 Cf. *Ibid.*, p. 51.

18 *Ibid.*, p. 53.

Olinda foi o marco zero da expansão geográfica dos franciscanos no Brasil. Nos setenta anos seguintes, a custódia se expandiu em direção ao norte, mas principalmente em direção ao sul, até chegar a São Paulo. Em 1649, a custódia brasileira adquiriu autonomia em relação à província-mãe portuguesa. Dez anos depois, em 1659, a região ao sul da Bahia foi constituída como uma custódia distinta, com o título de Imaculada Conceição. Por sua vez, essa custódia adquiriu autonomia em relação à Província-mãe do nordeste brasileiro em 1677. Foram essas as duas províncias franciscanas no Brasil até o período republicano. Paralelamente, a mesma Província de Santo Antônio de Lisboa e a Província da Piedade deram início a três conventos na região do Pará-Maranhão, dependentes diretamente de Portugal.<sup>19</sup> A expansão geográfica na franja litorânea brasileira seguiu o seguinte trajeto:

*Conventos fundados pela custódia de Santo Antônio do Brasil (1585-1649 – dependente)*

1585	Convento de N. Senhora das Neves de Olinda
1587	Convento de S. Francisco em S. Salvador da Bahia
1588	Convento de S. Antônio de Igarassu
1589	Convento de S. Antônio da Paraíba
1591	Convento de S. Francisco em Vitória
1606	Convento de S. Antônio no Rio de Janeiro
1606	Convento de S. Antônio de Recife
1606	Convento de S. Antônio de Ipojuca
1629	Convento de S. Francisco de Sergipe do Conde
1630	Convento de S. Francisco de Sirinhaém
1639	Convento de S. Francisco em São Paulo
1639	Convento de S. Antônio do Valongo em Santos
1649	Convento de S. Boaventura de Macacu

*Conventos fundados pela custódia de Santo Antônio do Brasil (1649-1659 – autónoma)*

1649	Convento Sto. Antônio do Paraguaçu
------	------------------------------------

---

19 Cf. I. NORTON, “Implantação capucha na cidade: da Metrópole ao Brasil colonial”, en *El franciscanismo: identidad y poder. Libro homenaje al P. Enrique Chacón Cabello OFM*, Asociación Hispánica de Estudios Franciscanos, 2016, p. 740.

1649	Convento de N. Senhora da Penha
1650	Convento de S. Bernardino de Angra dos Reis
1650	Convento de S. Antônio da Vila de Cairu
1653	Convento de N. Senhora da Conceição de Itanhaém
1657	Convento do Bom Jesus da Glória em Sergipe d'El-Rei
1657	Convento de N. Senhora dos Anjos de Penedo
1657	Convento de S. Francisco de S. Maria Madalena de Alagoas
1658	Convento de N. Senhora do Amparo em S. Sebastião

*Conventos fundados pela custódia da Imaculada Conceição do Brasil (1659-1677)*

1674	Convento de S. Clara de Taubaté
------	---------------------------------

*Conventos fundados pela província da Imaculada Conceição do Brasil (1677)*

1681	Convento de S. Luís em Itu
1684	Convento de N. Senhora dos Anjos de Cabo Frio
1705	Convento do Bom Jesus da Ilha no Rio de Janeiro

*Conventos fundados pela província de Santo Antônio de Portugal*

1624	Convento de S. Margarida em São Luís do Maranhão
1625	Convento de S. Antônio em Belém do Pará

*Conventos fundados pelo Comissariado da província da Piedade de Portugal*

1693	Convento Senhora da Piedade em Gurupá do Pará
------	---

Além desses conventos, foram fundadas diversas capelas em meio aos povoamentos indígenas nas regiões desses conventos, ponto de partida da atuação catequética e pastoral dos frades.<sup>20</sup>

À medida que os novos conventos fundados se afastavam geograficamente do convento-mãe em Olinda e adentravam no território brasileiro, um outro tipo de distanciamento e acomodação se introduzia na jovem custódia. Paulatinamente a custódia brasileira se afastou de

---

20 Cf. D. R. VIEIRA, *História do Catolicismo no Brasil (1500-1889): Volume I*, vol. 1, Santuário, Aparecida, 2016, p. 28.



um dos pilares da reforma alcantarina: a vida recolhida de oração e o consequente distanciamento das casas em relação aos centros urbanos. Se a vida de recolhimento se manteve, ela se configurou de maneira distinta, pelo menos no que se refere ao afastamento do núcleo urbano das povoações.<sup>21</sup>

Na custódia franciscana brasileira, dois casos clássicos foram os conventos de S. Francisco da Bahia e de S. Antônio da Paraíba. Suas localizações nessas cidades coloniais demonstram o desejo ativo dos frades em “participar no processo de civilizar e urbanizar as cidades e os territórios”.<sup>22</sup> Isso não significou que os frades tenham abandonado por completo o ideal de recolhimento e oração. O Convento de N. Senhora da Penha é um exemplo claro nesse sentido. Fundado em 1649 no local onde antes havia atuado o castelhano irmão leigo frei Pedro Palácios, sua localização no alto do rochedo da Penha, junto à baía de Vitória, na capitania do Espírito Santo, propiciava simultaneamente uma vida recolhida e a assistência aos colonos e indígenas próximos.

Mais evidente, entretanto, foi outro tipo de distanciamento dos franciscanos descalços no Brasil em relação à vida austera dos reformadores alcantarinos. No processo de “civilizar” colonos e nativos indígenas, os frades acomodaram-se a algo que, nessa altura, já se configurava como elemento estrutural da sociedade e da economia colonial: a *escravidão negra*.

### 3. OS ESCRAVOS DE SÃO FRANCISCO

A mesma dificuldade em relação à disponibilidade de fontes documentais relacionadas com a escravidão no Brasil de uma maneira geral ocorre com a documentação acerca dos escravos nos conventos franciscanos de maneira particular. À determinação do governo republicano para a destruição da documentação relacionada com a escravidão nos

---

21 I. NORTON, “Implantação capucha na cidade”, cit., p. 728.

22 “Os frades antoninhos [da Província de S. Antônio de Portugal], ao proporem a revalorização da contemplação e do retiro em detrimento do comércio humano que consideravam nocivo ao aproveitamento espiritual, integraram na sua dependência jurisdicional conventos fundados pela primitiva observância em locais ermos e afastados dos núcleos urbanos recuperando assim, intencionalmente, a mística do eremitismo preferido nos primeiros tempos observantes (1392-1446)”, *Ibid.*, p. 737.

órgãos do Ministério da Fazenda pelo Brasil afora<sup>23</sup> soma-se a decadência generalizada das ordens religiosas no final do período imperial e o esvaziamento dos conventos. Conseqüentemente, houve extravio, abandono ou mesmo destruição dos documentos dos conventos desse período. Isso não significa que não existam fontes que permitam reconstruir a realidade da escravidão nos conventos. Apenas torna mais desafiador o trabalho do historiador moderno, que necessita redobrar seu trabalho de investigação em busca de fontes históricas confiáveis. Felizmente, elas existem.<sup>24</sup>

Em 1550, ocorreu a primeira importação de escravos para o Brasil, destinados para a cidade de Salvador. Foi o prenúncio da exportação de negros para o Brasil como mercadoria destinada ao consumo da coletividade.<sup>25</sup> Quando se estabelecerem no Brasil a partir de 1585, os franciscanos encontraram em Pernambuco uma sociedade onde a escravidão negra já estava estabelecida. Contemporâneo dos primeiros frades foi o português Gabriel Soares de Sousa, que viveu como colono na Bahia entre 1570 e 1587. Ele é o autor do que pode ser considerada a *primeira enciclopédia* sobre o Brasil. Quando escreve sobre o “tamanho da vila de Olinda e da grandeza de seu termo”, informa que

Esta vila de Olinda terá setecentos vizinhos, pouco mais ou menos, mas tem muitos mais no seu termo, porque em cada um destes engenhos vivem vinte e trinta vizinhos, fora os que vivem nas roças, afastados deles, que é muita gente; de maneira que, quando for necessário ajuntar-se a esta gente com armas, pôr-se-ão em campo mais de três mil homens de pejeja

---

23 A atribuição a Rui Barbosa da destruição dos arquivos relacionados com a escravidão surgiu em 1933, quando da publicação de *Casa-Grande & Senzala*, de Gilberto Freyre. Sobre essa questão controversa, Lacombe e Silva esclarecem o verdadeiro alcance da circular nº 29 do ministro da Fazenda, de 13 de maio de 1891. Afirmam que “não houve perda substancial dos papéis da escravidão, ao contrário do que disseram Nina Rodrigues e Gilberto Freyre.” A. J. LACOMBE; E. SILVA; F. DE A. BARBOSA, *Rui Barbosa e a queima dos arquivos*, Fundação Casa de Rui Barbosa, Rio de Janeiro, 1988, p. 18s.

24 “Como fontes primárias quanto aos escravos conventuais deveriam figurar os três livros dos guardiães de Salvador, Ipojuca e Paraíba. Mas, como a sua escrituração não remonta à fundação dos conventos, apontam poucos dados. Em compensação, salvaram-se quatro livros de batizados e casamentos de escravos provenientes dos conventos do Rio de Janeiro, Vitória, Ilha do Bom Jesus e São Sebastião (SP) principiaidos no século XVIII e terminados nas primeiras décadas do século XIX. Os históricos da construção dos vários conventos mencionam apenas um ou outro mestre de obras, não porém a ocupação de escravos.” V. WILLEKE, “Senzalas de conventos”, *Revista de História*, vol. 106, 1976, p. 356.

25 Cf. H. WETZEL, “A escravatura e os jesuítas no Brasil”, *Perspectiva Teológica*, vol. 8, 16, 1976, p. 19.

com os moradores da vila de Cosmos, entre os quais haverá quatrocentos homens de cavalo. Esta gente pode trazer de suas fazendas quatro ou cinco mil escravos da Guiné e muitos do gentio da terra.<sup>26</sup>

Jesuítas, beneditinos, carmelitas, franciscanos e mercedários: os cinco tradicionais grupos de religiosos presentes no Brasil colonial participaram plenamente do regime escravocrata brasileiro. Os três primeiros grupos se destacavam por possuírem grande quantidade de propriedades urbanas e agrícolas. Nelas empregavam ativamente mão de obra escrava. Os franciscanos, mesmo não possuindo propriedades além de seus próprios conventos, também tiveram quota de mão de obra escrava.

Em Sergipe do Conde, onde os franciscanos se estabeleceram em 1629, o engenho dos jesuítas possuía 259 escravos, entre os quais 95 homens e 84 mulheres indígenas. Em 1759, o mesmo engenho contava com um total de 698 escravos.<sup>27</sup> Padre Manuel da Nóbrega propôs “duas dúzias de escravos” para manter o colégio jesuíta da Bahia.<sup>28</sup> Padre Vieira afirmou que “Nem no Estado do Maranhão, que é do mesmo Brasil, haverá remédio permanente de vida, enquanto não entrarem na maior força do serviço escravos de Angola”.<sup>29</sup> Uma das propriedades jesuítas mais emblemáticas foi a Fazenda de Santa Cruz, nos arredores da cidade do Rio de Janeiro. Sua sede e núcleo principal corresponde hoje ao bairro carioca de mesmo nome. Tratava-se de um imenso latifúndio que se estendia do atual município de Mangaratiba até Vassouras. Foi o maior complexo agropastoril do Brasil durante o século XVIII. Nessa fazenda trabalhavam cerca de 1.000 escravos. O rendimento desse complexo produtivo financiava parte das missões entre os indígenas, colégios e seminários jesuítas.<sup>30</sup> Os castigos físicos não estavam ausentes dessas senzalas religiosas.<sup>31</sup>

---

26 G. S. DE SOUSA; F. A. DE VARNHAGEN, *Tratado descritivo do Brasil em 1587*, 2 ed. mais correcta e accrescentada com um additamento, Typographia de João Ignacio da Silva, Rio de Janeiro, 1879, p. 23.

27 Cf. H. WETZEL, “A escravatura e os jesuítas no Brasil”, cit., p. 9.

28 Cf. *Ibid.*

29 *Ibid.*, p. 20.

30 Cf. I. STRIDER, “A Igreja e a escravidão negra no Brasil”, *Perspectiva Teológica*, vol. 8, 15, 1976, p. 72.

31 “Para manter a disciplina entre os escravos, usavam os jesuítas da coerção e castigos segundo a pedagogia de então. Os excessos nem sempre puderam ser evitados. O reparo mais grave de que temos memória é contra o Pe. Pedro Leitão, superior duma aldeia. Em 1592 queixavam-se dele por bater nos índios. No ano seguinte volta a queixar-se dele o Pe. Manuel de Sá em carta ao Pe. Geral Cláudio Aquaviva: “o Pe. Pedro Leitão, sendo procurador ferrou hum negro com o

Frei Hugo Fragoso, citando relatório do Ministério da Agricultura, Comércio e Obras Públicas de 1870, fornece a seguinte relação, para os ramos masculinos das ordens religiosas, excetuando os jesuítas. Supondo que o autor reproduz as informações no formato em que foram apresentadas no relatório, os escravos, como era de se esperar, aparecem ao lado do patrimônio das ordens relacionadas:<sup>32</sup>

<i>Ordens</i>	<i>Religiosos</i>	<i>Conventos</i>	<i>Engenhos</i>	<i>Fazendas</i>	<i>Casas</i>	<i>Escravos</i>	<i>Olarias</i>	<i>Gado</i>
OSB (Benedictinos)	41	11	7	50	230	1.265	2	-
OC (Carmelitas)	49	14	4	+40	136	+1.050	2	910
OFM (Franciscanos)	85	25	-	-	-	40	-	-
OM (Mercedários)	1	-	4	-	-	200	-	-
<i>Total</i>	<i>176</i>	<i>50</i>	<i>15</i>	<i>50</i>	<i>366</i>	<i>2.555</i>	<i>4</i>	<i>910</i>

O número reduzido de frades nessa fase final do império é explicado pelo Aviso do Ministro da Justiça, José Thomaz Nabuco de Araújo, de 19 de maio de 1855. O governo do Império, no contexto do padroado, proibiu o ingresso de noviços nas ordens, com o alegado fim de uma renovação dessas ordens. Na prática, essa renovação não ocorreu, e o decreto converteu-se em uma forma de supressão branca das ordens. A redução e o envelhecimento progressivo dos frades dessas ordens e dos jesuítas tiveram como consequência um elemento adicional. O imenso patrimônio agrário, imobiliário e escravo dessas ordens passou a ser administrado e usufruído por um número cada vez menor de religiosos. Com os frades carmelitas esse processo de concentração de bens foi emblemático.

“Diferente dos Benedictinos ou Jesuítas, por exemplo, para os Carmelitas não se detectou no período entre 1850 e 1889, uma preocupação com a qualidade de vida física do cativo ou com a espiritual através da catequese.”<sup>33</sup> As crônicas narram o caso de frei Antônio Ignácio do

---

ferro do gado por nada, e não com pouco escândalo de todo o colégio, e nem por isso lhe deram penitência; a outra que mandando o dito padre açoutar um negro morreu estando-no açoutando amarrado, o qual era dos melhores que tinha este Colégio”, H. WETZEL, “A escravatura e os jesuítas no Brasil”, cit., p. 24.

32 Cf. B. BROD; J. O. BEOZZO; K. VAN DER GRIJP; H. FRAGOSO, *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo: Primeira época*, 4. São Paulo: Paulinas. Petrópolis: Vozes, 1992, p. 201.

33 S. R. MOLINA, “A morte da tradição: a Ordem do Carmo e os escravos da santa contra o Império do Brasil (1850-1889)”, São Paulo: Universidade de São Paulo, 2006, p. 203.

Coração de Jesus Mello (1781-1859), considerado um dos grandes administradores da Ordem Carmelita e que ocupou por vários mandatos consecutivos o Priorado dos Conventos de Santos e São Paulo. Em 1859, foi assassinado por dois de seus escravos. Único morador do convento de São Paulo, administrava um grande patrimônio e muitos escravos.<sup>34</sup>

As primeiras informações sobre a utilização de mão-de-obra escrava entre os frades franciscanos no Brasil referem-se à construção do convento de São Francisco de Vitória, em 1591. Tais escravos não eram, ainda, propriedade dos frades, tendo sido cedidos por benfeitores para a edificação do convento. À medida que os conventos franciscanos iam sendo construídos, aumentava o uso de mão de obra escrava. A mão-de-obra escrava será a responsável pela edificação dos conventos e igrejas franciscanas enquanto perdurou a escravidão no Brasil, misturando ao adobe dos conventos o labor e o suor escravos. Como a maioria desses conventos e igrejas franciscanas foi edificada e adornada no século XVII e meados do XVIII, o número de escravos dos frades nesse período deve ter sido relativamente elevado.<sup>35</sup>

Informações sobre a posse efetiva de escravos pelos frades remontam a 1618 e 1624. Já no fim do século XVIII, menciona-se a compra de meninos escravos pelos frades, certamente de custo mais baixo e de fácil aprendizado de algum ofício.<sup>36</sup> A aquisição de crianças escravas no âmbito da Igreja no Brasil foi regulada pelo Sínodo da Bahia, em 1707, por meio do documento dele emanado: as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. Apesar do caráter local do sínodo, essas constituições foram adotadas por toda a Igreja no Brasil até o fim do período imperial. O cânon 53 determinava que as crianças escravas, ao atingirem a idade de sete anos, fossem apartadas da convivência dos pais porventura ainda pagãos, para não se perverterem.

O auge do número de escravos nos conventos franciscanos deu-se por volta de 1760, que coincide com o auge da província franciscana de Santo Antônio, no Nordeste brasileiro, que chegou a contar com 470 professores. O convento da Bahia possuía, em 1773, 86 escravos para um

---

34 Cf. *Ibid.*, p. 192.

35 Cf. V. WILLEKE, "Senzalas de conventos", cit., p. 157.

36 Cf. *Ibid.*, p. 356.

número de 81 frades professores.<sup>37</sup> Nessa mesma época e na mesma cidade de Salvador, o mosteiro de Santa Clara do Desterro, com 81 professoras clarissas, abrigava 298 escravas, 290 delas oferecidas como dote das irmãs que ingressaram no mosteiro.<sup>38</sup>

Na Província Imaculada Conceição, o convento da Penha, na capitania do Espírito Santo, contava com 42 escravos em 1872. O quadro a seguir fornece uma ideia da proporção de escravos para os conventos na capitania São Paulo em 1797. Para um total de 58 membros da comunidade franciscana, havia 108 escravos, numa relação, portanto, de quase dois escravos para cada membro da comunidade franciscana:<sup>39</sup>

<i>Convento</i>	<i>Padres</i>	<i>Coristas</i>	<i>Irmãos</i>	<i>Donatos</i>	<i>Escravos</i>	<i>Total</i>
São Paulo	11	14	1	2	12	40
Itú	5	-	-	1	13	19
Santos	5	-	-	1	12	18
Taubaté	4	-	1	2	25	32
Itanhaen	4	-	-	-	22	26
São Sebastião	3	-	1	3	24	31
<i>Total</i>	32	14	3	9	108	166

Os escravos e escravas desempenhavam as mais diversas atividades, desde o trabalho de alvenaria, marcenaria, cozinha, trabalho agrícola nas propriedades rurais e, até mesmo, o serviço de acompanhar os frades na recolha de esmolas, coisa que alguns escravos faziam sozinhos a mando dos frades.

A vida na senzala dos conventos não era, certamente, menos dura do que a vida nas senzalas das casas-grandes. Mesmo com o cuidado dispensado à instrução religiosa e aos escravos enfermos e idosos, o tronco para o açoite dos escravos e o cárcere estavam presentes no meio das senzalas conventuais, pelo menos nos conventos do Nordeste.<sup>40</sup> Os frades também se utilizavam dos serviços dos odiados

37 Cf. *Ibid.*, p. 359.

38 Cf. *Ibid.*, p. 359s.

39 Cf. *Ibid.*, p. 360.

40 Cf. *Ibid.*, p. 361.

“capitães-do-mato”, responsáveis pela recaptura de escravos fugitivos. Despesas relacionadas com esses capitães constam no *Livro de Contas de Receita e Despesas do Convento de São Francisco da Bahia* no período 1790-1821. Em 1795, foi paga a quantia de 3\$200 pela recaptura do negro Miguel; em 1796, \$640 por outro “negro que fugiu”; em 1823 gastou-se “a soma de 5\$000” para reaver o negro Agostinho, que havia fugido. O mesmo livro de contas informa despesa com o encarregado de castigar os escravos recapturados.<sup>41</sup>

A função de recapturar escravos fugitivos também foi confiada ao santo restituidor de coisas perdidas: Santo Antônio. Frei Antônio de Santa Maria Jaboação (1695-1779), cronista franciscano desse período, narra o “milagre” ocorrido na capitania de Sergipe del-Rei de um negro fugitivo juntamente com duas escravas, recapturados graças à diligência do santo franciscano, convertido em “capitão-de-mato”.<sup>42</sup>

Mercadoraria que eram também nas mãos dos frades, escravos eram vendidos ou permutados entre um convento e outro. O guardião do convento vendia ou trocava qualquer escravo que não prestasse. Em 1781, o governo da província franciscana do Rio de Janeiro mandou aos superiores dos conventos que vendessem todas as escravas solteiras

---

41 Cf. H. FRAGOSO, “Uma dívida que a Província de Santo Antônio ainda não pagou”, *Santo Antônio - Revista da Província Franciscana de Santo Antônio do Brasil*, vol. 62, 104, 1984, p. 70s.

42 “Fugiu ao Coronel Domingos Dias Coelho, morador nos distritos desta Cidade de Sergipe del-Rei um preto, escravo seu, levando em sua companhia duas pretas, escravas também de outros senhores. Com estas se foi arranchar no centro dos Sertões da Jacoca, onde viveu alguns anos fora de todo o comércio de outra gente. Ao princípio, com o que lhe davam o campo, os matos, e os Rios do Vazabarris. Depois, com roças e lavouras que plantava, vestindo-se ele e as concubinas, com os filhos que delas ali teve, de peles de veados, que apanhava em fôjos e a frecha e os curtia. Valeu-se o Senhor, depois de outras diligências sem efeito, de S. Antônio. Eis que aparece ao negro um frade lá nesse recôndito em que se achava e com voz repreensiva lhe pergunta: negro, que fazes aqui? Respondeu ele que estava ali por não se atrever com o serviço do Senhor, que não o deixava descansar. Seja assim ou não, disse o frade, vai-te embora daqui. E enquanto o negro se não se pôs a caminho, o frade não o largou, pondo-se-lhe sempre adiante e repetindo: negro, vai-te daqui! Veio enfim o negro e o frade adiante dele até à casa do homem de quem era uma das pretas, que entregou. E detendo-se ali algum tempo, foi avisado o capitão do campo, que o prendeu e o entregou a seu senhor, como também a outra negra, a quem pertencia, fazendo Santo Antônio este benefício ao seu devoto, sendo tão bem a causa de se livrarem as almas destes miseráveis escravos das contínuas culpas em que caíam.”, A. DE S. M. JABOATAM, *Novo Orbe Serafíco Brasilico ou Chronica dos Frades Menores da Provincia do Brasil*, vol. 4, Typ. Brasiliense de Maximiliano Gomes Ribeiro, Rio de Janeiro, 1861, p. 588s.

ou até lhes dessem a alforria. O caso fora tão grave que a nunciatura de Lisboa interveio.<sup>43</sup> O cânon 303 das *Constituições Primeiras* advertia os senhores em relação aos escravos casados que não “os vendam para partes remotas de fora, para onde suas mulheres por serem escravas ou terem outro impedimento legítimo os não possam seguir”. O matrimônio católico era para os escravos, pelo menos, uma forma de evitar a separação familiar.

Nesse contexto, resulta óbvia a impossibilidade de vocações negras para os conventos franciscanos, mesmo que porventura os que postulassem seu ingresso fossem forros. A província-mãe portuguesa vetava o ingresso de negros e mulatos.<sup>44</sup>

Obtida a autonomia em relação à província-mãe portuguesa, a província brasileira herdou essa legislação em relação aos negros.<sup>45</sup> Isso não quer dizer que, excepcionalmente, um ou outro pudesse ser admitido. O cronista frei Jaboatão narra a história de frei Francisco de Santo Antônio, o “Prezinho”, por ser “negro por natureza”, que buscou o seu ingresso na Ordem Franciscana na qualidade de irmão leigo. Vendo que os frades não satisfaziam ao seu desejo de ingresso na Ordem, encontrou quem o introduzisse na presença do monarca D. Pedro II (1648-1706), em Portugal. Esse monarca ordenou aos frades no Brasil que o aceitassem na Ordem, vindo a professar no convento de Olinda em 2 de agosto de 1689, quando já contava com oitenta anos de idade, vindo a falecer em 1695.<sup>46</sup> Outros mestiços que conseguiram ingressar na Província como

---

43 Cf. V. WILLEKE, “Senzalas de conventos”, cit., p. 358.

44 “As qualidades que deve ter o que houver de ser admitido ao hábito desta Província, segundo a nossa Regra, Constituições Apostólicas e Estatutos da Ordem são as seguintes. Que não seja descendente de judeus nem de mouros, ainda que convertidos, nem de hereges por remoto que sejam, nem de gentios modernos, ou mulato no quarto grau inclusive... constando com certeza ser descendente de alguma nação infecta, fica a sua recepção, e profissão nula, e deve logo ser expulso irremissivelmente.” Estatutos da Província de Santo Antônio dos Capuchos do Reino de Portugal, Lisboa, 1737, capítulo II.

45 Cf. Estatutos da Província de Santo Antônio do Brasil, Lisboa, 1709, capítulo II.

46 A. DE S. M. JABOATAM, *Novo Orbe Serafico Brasilico ou Chronica dos Frades Menores da Provincia do Brasil*, vol. 2, Typ. Brasiliense de Maximiniano Gomes Ribeiro, Rio de Janeiro, 1858, p. 356s.



“irmãos donatos” nesse período foram Marco de S. Antônio, “pardo por nascimento e havia sido casado”,<sup>47</sup> e Inácio da Rocha, “homem pardo”.<sup>48</sup>

Aos irmãos leigos estava reservada, em um grau diferente, a mesma vida de servidão dos escravos. Significativamente, depois de 1888, os irmãos leigos franciscanos assumiram, nos conventos, os trabalhos dos escravos recém libertos. Triste constatação, o historiador frei Venâncio conjectura que um dos motivos da adoção da escravidão negra pelos frades foi a falta de irmãos leigos para o trabalho braçal nos conventos.<sup>49</sup> De fato, desde o generalato de São Boaventura (1257-1274), os irmãos leigos, como o próprio Francisco de Assis e a maioria dos seus primeiros companheiros, converteram-se em mera mão de obra interna a serviço dos frades clérigos nos conventos franciscanos. Isso não impediu, entretanto, que em alguns deles permanecesse vivo o espírito franciscano original, como demonstram os espanhóis frei Diego de Alcalá ou frei Pedro Palácios.

Dentro desse contexto de escravidão e discriminação pode ser entendido o papel das confrarias e irmandades sob a proteção de São Benedito, que abrigavam os escravos. São Francisco, diferente de São Benedito, não era visto como “irmão dos escravos”, pois era o santo dos brancos. Significativo é o fato de haver no candomblé afro-brasileiro um orixá associado a São Benedito (Ossain) e nenhum a São Francisco. Os negros dos conventos consideravam-se antes servos dos santos do que escravos dos frades. Um jornal baiano da causa abolicionista chegou a denunciar: “até os santos têm escravos: os escravos de São Francisco.”<sup>50</sup>

---

47 A. DE S. M. JABOATAM, *Novo Orbe Serafico Brasilico ou Chronica dos Frades Menores da Provincia do Brasil*, cit., vol. 4, p. 504.

48 A. DE S. M. JABOATAM, *Novo Orbe Serafico Brasilico ou Chronica dos Frades Menores da Provincia do Brasil*, vol. 3, Typ. Brasiliense de Maximiniano Gomes Ribeiro, Rio de Janeiro, 1859, p. 290. Merece investigação a continuidade, no período republicano, da baixa presença de vocações negras nos conventos franciscanos e demais congregações que se instalaram no Brasil nesse período. Outro ponto interessante é o estudo sobre a continuidade de legislação interna discriminatória em relação à população negra nas congregações masculinas e femininas, bem como o impacto, em 1951, da Lei Afonso Arinos, que tipificou e criminalizou a discriminação racial no Brasil.

49 “Também as ordens religiosas encheram suas senzalas de escravos, de vez que no Brasil abundava o serviço braçal e minguavam os irmãos leigos nos conventos. A província franciscana de Santo Antônio contava, por exemplo 258 irmãos ao lado de 1765 sacerdotes e coristas, de 1585 a 1892.” *Ibid.*, p. 354.

50 H. FRAGOSO, “Uma dívida que a Província de Santo Antônio ainda não pagou”, cit., p. 69.

A Igreja, de uma maneira geral, pouco se envolveu na causa abolicionista. Em parte, isso pode ser explicado pelo próprio regime do padroado. Se a escravidão era uma “política de estado” e a Igreja – bispos, clero secular e regulares – não eram mais do que um departamento desse mesmo estado escravagista, à falta de coragem e “profetismo” interno somou-se uma impossibilidade configurada por esse fator externo do padroado. Vozes isoladas houve contra a escravidão. Poucas, entretanto. A única voz franciscana conhecida nesse sentido foi a do custódio do Maranhão, frei Cristóvão de Lisboa (1583-1652). Essa custódia era dependente da mesma província franciscana em Portugal de onde partiram os frades para Olinda. Bem cedo, no século XVII, ele criticava a mentalidade de que os índios não tinham resistência para o trabalho como argumento para a importação de africanos. Em 1647, escreveu ao Rei D. João IV sobre os índios, declarando que durante a sua atuação na região amazônica comerciantes holandeses haviam se estabelecido clandestinamente nas margens do Amazonas e comerciavam com os índios. Esses holandeses tratavam os índios humanamente e lhes pagavam preços justos. Holandeses e índios entendiam-se bem. O missionário deduz deste fato:

Se os índios são capazes de trabalhar com boa vontade para os holandeses e conviver com eles em paz, por que não o poderiam com os portugueses? A resposta vem pronta: “porque os nossos conterrâneos querem enriquecer-se à custa dos índios, escravizando e explorando-os ao máximo. Por isso eles odeiam o nome cristão; em vez de amigos de Portugal, declararam-se os nossos inimigos.” Para o franciscano Cristóvão nem a escravidão índia, nem a negra *(teria sido necessária)*. De fato, existiram as duas.<sup>51</sup>

Na última década do século XVIII, dois franciscanos capuchinhos italianos, frei José de Bolonha e frei José Barbarola, também assumiram a causa abolicionista, tendo sido o primeiro suspenso pelo bispo da Bahia.<sup>52</sup>

Também os jesuítas, tão largamente imersos no uso de mão de obra escrava em suas fazendas, tiveram vozes contrárias a esse regime. Padre Miguel Garcia (1550-1618) afirmava que nenhum escravo da África ou do Brasil era justamente cativo, conforme mentalidade da época. Em carta ao Pe. Geral, escreveu: “A multidão de escravos, que tem a Companhia

---

51 I. STRIDER, “A Igreja e a escravidão negra no Brasil”, cit., p. 71.

52 Cf. H. C. J. MATOS, *Nossa história: 500 anos de presença da Igreja católica no Brasil* (Tomo 2 - Período imperial e transição republicana), vol. 2, São Paulo: Paulinas, 2002, p. 170s.

nesta Província, particularmente neste Colégio (da Bahia) é coisa que de maneira nenhuma posso tragar, máxime por não poder entrar no meu entendimento serem licitamente havidos”.<sup>53</sup> Semelhante ao do Pe. Garcia posicionou-se Pe. Gonçalo Leite, primeiro professor de Artes no Brasil. Condenava toda e qualquer forma de escravidão. Por esse motivo, foi reenviado à Europa.<sup>54</sup> É um fato que os poucos missionários do Brasil-colônia que ousassem condenar a escravatura eram prontamente degredados por iniciativa de seus próprios superiores ou pressionados pelas autoridades coloniais.

#### 4. ABOLIÇÃO ANTECIPADA NOS CONVENTOS, MAS NEM TANTO

Já no princípio do século XVIII, há indícios de uma corrente abolicionista entre os frades. Em 1735, o governo da província Imaculada Conceição, com sede na cidade do Rio de Janeiro, “proibiu aos guardiães que alforriassem negros solteiros ou casados, enquanto ainda pudessem prestar serviços”,<sup>55</sup> sinal de que havia algumas iniciativas nesse sentido.

Em 1859, com o movimento abolicionista atuando no Brasil, o governo da mesma província determinou que “todos os escravos de 60 anos de idade e as escravas de 50 pudessem ser alforriados, com a ressalva de que estas tivessem dado ao respectivo convento ao menos seis filhos.”<sup>56</sup>

O passo decisivo das duas províncias franciscanas para o fim da escravidão em seus conventos ocorreu em 1871 e 1872. A província do Rio determinou, em 1871, um prazo e a estas restrições para a libertação: os escravos com mais de 20 anos de idade seriam alforriados em 4/10/1876; os de menos de 20 anos, logo que alcançassem essa idade. Em 7/12/1872, o capítulo provincial da Bahia determinou que todas as comunidades alforriassem seus negros.<sup>57</sup>

A escravidão foi oficialmente abolida no Brasil em 1888, fruto de uma luta abolicionista que implicou uma longa e tortuosa batalha política, um intenso movimento cultural em favor da abolição e o incentivo à

---

53 H. WETZEL, “A escravatura e os jesuítas no Brasil”, cit., p. 74.

54 Cf. *Ibid.*, p. 25.

55 V. WILLEKE, “Senzalas de conventos”, cit., p. 370.

56 *Ibid.*

57 Cf. *Ibid.*

rebelião e fuga dos cativos na fase final do império, em direção a cidades ou províncias brasileiras que já haviam suprimido a escravidão. Doze anos antes, em 1876, os franciscanos passaram carta de alforria aos seus últimos escravos. “Ainda que a abolição entre os franciscanos tenha tardado muito, adiantou-se muito à lei geral de 13/5/1888.”<sup>58</sup> Da mesma forma que a Lei Áurea, que em sua forma frustrou o projeto original dos abolicionistas, que, entre outros pontos, previa distribuição de terras para os recém libertados, para que pudessem se sustentar, também os libertos das senzalas franciscanas parecem ter sido abandonados à própria sorte. Mais uma vez, isso pode ser creditado em grande parte à decadência geral que os franciscanos, nesse período, já enfrentavam em decorrência da supressão branca decretada em 1855.

Incorporadas aos conventos franciscanos pelo menos desde 1718 (convento de Ipojuca), as senzalas configuraram o franciscanismo austero gestado na região da Extremadura e levado para o Brasil, via Lisboa, no final do século XVI. Três séculos durou a utilização de mão de obra escrava pelos franciscanos no Brasil. Essa trágica incoerência da Igreja no Brasil em geral e dos franciscanos em particular era vivamente denunciada pelos representantes do movimento abolicionista, como Joaquim Nabuco.<sup>59</sup>

---

58 *Ibid.*, p. 355.

59 “Eis o que se tornou o catolicismo abraçando a escravidão: os mosteiros encheram-se de escravos, não perseguidos, mas comprados; os bens das comunidades religiosas contaram-se por cabeças de homens e de gado. E no entanto eles, os frades, acreditam ainda que servem a Deus; seu misticismo todo aparente, é nenhum, porque não é só a corrupção que reina nos claustros, é também a ignorância, e o misticismo ainda que uma dedicação é também um sistema, não lhes deixa ver que ao passo que pretendem absorver-se em Deus pelo espírito, martirizam o próximo. Quantas vítimas não fizeram os conventos? Pactuando com a pirataria, quantas famílias inteiras não tiveram sob seu poder e não têm ainda hoje? Nem se nos diga que os escravos são bem tratados: não, as fazendas são arrendadas, a diversos, eles têm escravos para alugá-los a senhores despóticos. Nem se exalte a caridade de certos conventos que libertam escravos... eles libertam os velhos, talvez libertem as crianças: mas o crime tem se perpetuado: hoje a mancha é muito negra, e a Igreja brasileira do seio da qual Vieira advogara a liberdade dos Gentios, não devia manchar-se no comércio de carne humana; não devia arrastar seu manto puro das cinzas dos grandes crimes do catolicismo, a Inquisição e a noite de 24 de agosto de 1572, por entre as misérias da escravidão; hoje ela está poluída, e por isso é que nos ajuntamos aqueles que querem a extinção das ordens religiosas, enquanto a Igreja não estiver separada do Estado: sim, porque os claustros que se tinham contaminado com a corrupção, que se tinham desprestigiado com a ignorância, tornaram-se diante de Deus e da civilização réus de um crime que não tem perdão, por vir dos

Os historiadores eclesiásticos contemporâneos são unânimes ao alertar para possíveis erros decorrentes de juízos anacrônicos em relação à participação da Igreja no sistema escravocrata brasileiro. Alertam, principalmente, para a vigência durante todo o período colonial e imperial do sistema de *padroado*. A Igreja nesse regime ficou reduzida a um departamento estatal. Parte burocrática do Estado, nunca teve a liberdade de fato de tecer qualquer crítica a esse mesmo Estado, menos ainda em relação à escravidão. Uma segunda consideração diz respeito à própria economia brasileira, estruturalmente configurada pela mão de obra escrava. Qualquer empreendimento no Brasil nesse período, inclusive o religioso, precisava contar, necessariamente, com a mão de obra escrava. A atividade religiosa, com suas instituições, colégios, edifícios, templos, conventos, mosteiros, padres, frades e monges foram e continuam sendo um importante empreendimento econômico, no sentido de gestores de ativos e passivos financeiros, patrimoniais e humanos. Wetzel resume assim a questão: “No Brasil havia realmente um drama de consciência: ou se aceitavam as circunstâncias econômicas da terra ou se abandonava a atividade apostólica.”<sup>60</sup> A segunda parte da afirmação – aceitar as circunstâncias econômicas da terra ou abandonar a atividade apostólica – resulta clara e evidente. O que não parece provável é que tenha havido um drama de consciência institucional por parte dos frades, monges e jesuítas em relação ao trabalho escravo fartamente empregado por eles e a consequente acomodação quase total, poderíamos afirmar, a essa realidade tropical.

## 5. DE VOLTA AO CLAUSTRO DO CONVENTO DE SALVADOR

Concluindo sua conferência do dia 10 de novembro de 1957, Gilberto Freyre afirmou que

Não se concebe o Brasil, em geral, ou a Bahia, em particular, sem a presença franciscana na sua paisagem, na sua vida e na sua civilização de povo tropical. [...] Aqui as diferenças não vão além da superficialmente políticas. Brancos, pretos, pardos, amarelos, vermelhos, morenos, ricos,

---

ministros de Jesus, do grande mártir da liberdade. O crime todos o sabem. É a escravidão.”, J. NABUCO, *A escravidão*, Fundação Joaquim Nabuco - Editora Massangana, Recife, 1988, p. 37.

60 H. WETZEL, “A escravatura e os jesuítas no Brasil”, cit., p. 24.

pobres, remediados, todos são aqui irmãos em Cristo e em São Francisco. [...] De modo que não há exagero em considerar-se exemplar cidade assim fraterna. Para o que é evidente vir concorrendo, aqui como noutras partes do Brasil, a presença, a ação, o espírito franciscano.<sup>61</sup>

Esse reconhecimento e essa simpatia foram manifestados no mesmo espaço que abrigou a maior senzala franciscana da recente história brasileira. Neste ponto da narrativa, cala o aprendiz de historiador e fala o aprendiz de frade.

O cristianismo é, fundamentalmente, uma religião histórica. Na perspectiva cristã a salvação não ocorre no processo de desprendimento e alienação em relação à sociedade histórica de cada época onde nasce e vive cada indivíduo. Pelo contrário, a soteriologia é gestada justamente no âmago dessa história coletiva. Não se trata, portanto, de “ascender e subir” em direção ao Sagrado, mas de “mergulhar e descer” em direção ao humano. Nas palavras de Hans U. Balthasar, “O homem quer subir, e o Verbo quer descer. Assim se encontram a meio caminho, no centro, no lugar mediano. Cruzam-se, porém, como espadas, porque os seus desejos se opõem.” É esse o sentido da Encarnação do Verbo na perspectiva cristã. No fluxo histórico, o fluxo soteriológico. Participar plenamente na história humana não significa, entretanto, acomodar-se acriticamente a ela, mas, antes, orientá-la segundo aquilo que se convencionou chamar de “valores evangélicos”. O cristianismo deveria ser, portanto, o ponto de tensão entre a realidade histórica como se apresenta e uma realidade projetada segundo valores fundamentais bem conhecidos e incorporados à sociedade ocidental. É a chamada, sempre na perspectiva teológica cristã, “tensão escatológica”, tão bem descrita pelo autor anônimo do século III em uma carta ao seu amigo Diogneto:

Os cristãos, de fato, não se distinguem dos outros homens, nem pela terra, nem pela língua, nem pelos costumes [...] Vivem na sua pátria, mas como peregrinos; participam em tudo como cidadãos e suportam tudo como estrangeiros. Toda a pátria estrangeira é para eles uma pátria e cada pátria é uma terra estrangeira”.

“Saltar fora da própria sombra”: eis a difícil tarefa dos cristãos. Resulta claro que a Igreja no Brasil não cumpriu essa tarefa em relação à escravidão. No atual momento histórico, a Igreja convive com outras sombras.

---

61 G. FREYRE, *A propósito de frades*, cit., p. 65.

Não mais a escravidão, mas, certamente outras sombras tão graves quanto essa e com as quais convive e compactua de maneira tão natural como conviveu e compactuou com a escravidão durante quase quatro séculos. Sobre as acomodações atuais da Igreja, as gerações futuras terão o mesmo juízo histórico que hoje possa ser tecido em relação à escravidão.

---

## REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICAS

- BROD, Benno; BEOZZO, José Oscar; GRIJP, Klaus Van der; FRAGOSO, Hugo. *História da Igreja no Brasil, ensaio de interpretação a partir do povo. Primeira época*. São Paulo-Petrópolis: Paulinas-Vozes, 1992.
- ESTATUDOS da Província de Santo Antônio dos Capuchos do Reino de Portugal*. Lisboa: Oficina de Manuel e José Lopes Ferreira, 1709.
- ESTATUTOS da Província de Santo Antônio dos Capuchos do Reino de Portugal*. Lisboa: Oficina da Congregação do Oratório, 1737.
- FRAGOSO, Hugo. Uma dívida que a Província de Santo Antônio ainda não pagou. *Santo Antônio - Revista da Província Franciscana de Santo Antônio do Brasil*, Recife, v. 62, n. 104, p. 59–74, 1984.
- FREYRE, Gilberto. *A propósito de frades. Sugestões em torno da influência de religiosos de São Francisco e de outras ordens sobre o desenvolvimento de modernas civilizações cristãs, especialmente das hispanicas nos trópicos*. Bahia: Universidade da Bahia, 1959.
- IRIARTE, Lázaro. *História franciscana*. Valencia: Asís, 1979.
- JABOATAM, Antonio de Santa Maria. *Novo Orbe Serafico Brasileiro ou Chronica dos Frades Menores da Província do Brasil - Vol. 2*. Rio de Janeiro: Typ. Brasiliense de Maximiliano Gomes Ribeiro, 1858.
- \_\_\_\_\_. *Novo Orbe Serafico Brasileiro ou Chronica dos Frades Menores da Província do Brasil - Vol. 3*. Rio de Janeiro: Typ. Brasiliense de Maximiliano Gomes Ribeiro, 1859.
- \_\_\_\_\_. *Novo Orbe Serafico Brasileiro ou Chronica dos Frades Menores da Província do Brasil - Vol. 4*. Rio de Janeiro: Typ. Brasiliense de Maximiliano Gomes Ribeiro, 1861.

- LACOMBE, Américo Jacobina; SILVA, Eduardo; BARBOSA, Francisco de Assis. *Rui Barbosa e a queima dos arquivos*. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 1988.
- MATOS, Henrique Cristiano José. *Nossa história: 500 anos de presença da Igreja católica no Brasil (Tomo 2 - Período imperial e transição republicana)*. São Paulo: Paulinas, 2002.
- MOLINA, Sandra Rita. *A morte da tradição: a Ordem do Carmo e os escravos da santa contra o Império do Brasil (1850-1889)*. 2006. Tese de Doutorado - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.
- MOTA, Carlos Guilherme; LÓPEZ, Adriana. *Historia de Brasil: una interpretación*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2009.
- NABUCO, Joaquim. *A escravidão*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco - Editora Massangana, 1988.
- NORTON, Isabel. “Implantação capucha na cidade: da Metrópole ao Brasil colonial”. In: *El franciscanismo. Identidad y poder*. Priego de Córdoba: Asociación Hispánica de Estudios Franciscanos, p. 727–744, 2016.
- RÖWER, Basílio. *A Ordem Franciscana no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1947.
- RUCQUOI, Adeline. Los franciscanos en el Reino de Castilla. In: *VI Semana de Estudios Medievales*. Nájera: Instituto de Estudios Riojanos, p. 65–86, 1996.
- SILVEIRA, Ildfonso. Los franciscanos en el Brasil. In: *Franciscanos en América: quinientos años de presencia evangelizadora*. México: Conferencia Franciscana de Santa María de Guadalupe, 1993. p. 441–464.
- SOUSA, Gabriel Soares de; VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. *Tratado descritivo do Brasil em 1587*. Rio de Janeiro: Typographia de João Ignacio da Silva, 1879.
- STRIDER, Inácio. “A Igreja e a escravidão negra no Brasil”. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 8, n. 15, p. 69–78, 1976.
- TEIXEIRA, Celso Márcio. *Fontes franciscanas e clarianas*. Petrópolis: Vozes, 2014.
- VEIRA, Dilermando Ramos. *História do Catolicismo no Brasil (1500-1889)*. Aparecida: Santuário, 2016.
- WETZEL, Herbert. “A escravatura e os jesuítas no Brasil”. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 8, n. 16, p. 5–26, 1976.
- WILLEKE, Venâncio. “Senzalas de conventos”. *Revista de História*, São Paulo, v. 106, p. 355–375, 1976.



## El proyecto evangelizador de la Orden franciscana en la creación de la civilización hispanotropical en el Brasil colonial. Diálogo entre hipótesis

Claudia Salvia\*

**Resumen:** ¿Qué papel jugó el cristianismo propuesto por la Orden franciscana en la creación de lo que Gilberto Freyre ha codificado ser una civilización hispanotropical en el Brasil colonial? ¿De que manera el arte y las imágenes religiosas participaron a ese proceso conformador? *A propósito de frades*, nos ofrece una llave de lectura sobre como, en la visión del autor pernambucano, la filosofía nominalista franciscana haya sido determinante a la hora de crear un modelo de cristianismo plural capaz de integrar la mediterraneidad en el trópico, y hacer de la diversidad presente en ello, el sustrato antropológico de la humanidad brasileña.

En diálogo con la hipótesis de Freyre está mi propuesta de investigación, en la cual defiendo la idea de que también la mediterraneidad haya llegado a Brasil a través de un modelo de santidad negra surgido en el entorno franciscano del vice-reinado hispánico siciliano de siglo XVI como estrategia para favorecer la evangelización de los africanos deportados como esclavos. Por lo cual, la hipótesis de que hubo un proyecto antropológico franciscano en la madrugada de Brasil, es el eje que guía a esta contribución.

---

\* Claudia Salvia es doctoranda en la Universidad de Salamanca en Historia de América.  
E-mail: Claudia.Salvia@usal.es

**Palabras claves:** *A proposito de frades*, Orden franciscana, Brasil colonial, Provincia de Santo Antônio do Brasil, San Benedetto il Moro.

## 1. A PROPÓSITO DE FRADES FRANCISCANOS Y MODELOS DE SANTIDAD: DIÁLOGO ENTRE INTERPRETACIONES

Una pregunta aborda la cuestión que aquí os planteo: ¿hubo un proyecto evangelizador franciscano en la madrugada de Brasil? Y si la respuesta es sí, ¿cómo es interpretado por la historiografía especializada?

Esta propuesta tiene el objetivo de debatir la presencia de la Orden franciscana en el Brasil colonial, creando un diálogo entre algunas de las interpretaciones historiográficas (Balandier, 1973). ¿Qué quiero decir específicamente? La cuestión se sitúa en la producción, y uso, de modelos de santidad llamados a responder, a través de una supuesta eficacia evangelizadora, a las exigencias políticas de la vida en la colonia. Por otro lado, consideramos el problema de buscar una confluencia entre dichos modelos, con el objetivo de comprobar si el paradigma de la hispanotropología teorizado por Gilberto Freyre es una hipótesis viable. Por último, decir, que el marco histórico, en el cual ubicamos los acontecimientos relativos a la presencia de los franciscanos en Brasil, coincide con los tiempos en que tuvo lugar la Unión Ibérica (1580-1640). Por consiguiente, la entrada de los franciscanos en Trópico brasileño debe considerarse, también, como efecto de las relaciones vigentes entre la Monarquía hispánica y la América portuguesa.

Lo que la trayectoria historiográfica suele plantearnos es, por un lado, la propuesta portuguesa (Ilha, 1621; Conceição, 1733; Jaboaão, 1858; Brunetto, 2014; Palomo, 2014), que se centra en la creación de una santidad blanca tejida sobre el franciscano Santo Antônio, mientras que la tradición historiográfica italiana (Rubbiano, 1591; Randazzo, 1625; Tognolotto, 1667; Dell’Aira, 1999; Morabito, 2000; Fiume, 2002) nos propone la idea de que, también, hubo un modelo de santidad negra en la práctica evangelizadora colonial de los franciscanos. Esta se forjó en la persona de Benedetto Manasseri, nacido en la Sicilia hispánica el año 1524. ¿Podrían los dos modelos de santidad haber sido parte de un mismo proyecto evangelizador? Y, en concreto, ¿cómo y cuándo se

estructura la entrada de la Orden en la colonia de Brasil? Son preguntas que daremos una respuesta a lo largo de estas páginas.

En lo que se refiere al objeto específico de esta propuesta, este *reside* en el diálogo entre las hipótesis citadas, las cuales han tomado cuerpo tanto en la obra de Gilberto Freyre, *A propósito de frades*, como en mi proyecto de investigación doctoral.

Como a menudo nos pasa cuando tratamos de hacer investigación histórica, también en esta ocasión ha ocurrido que el caso y la casualidad han coincidido. En su célebre libro, *Miti, emblemi, spie. Morfologia e storia*, Carlo Ginzburg nos sorprende positivamente con la propuesta metodológica del Paradigma Indiciario. El historiador italiano, que sugiere la importancia de “fare caso al caso” (Ginzburg, 1986), explica cómo esto puede transformar el escenario de la investigación. ¿Cómo? En el intento desesperado de encontrar lo que estamos buscando, a veces, interviene el caso, es decir: la llegada repentina de un documento inesperado.

Mi caso, de alguna u otra manera, ha sido generado por el encuentro con la obra de Gilberto Freyre, y su efecto se comprenderá mejor en la parte conclusiva de este escrito.

En concreto, llegó en mis manos *A propósito de frades*.

Se trata de un libro donde el escritor Gilberto se dedica principalmente a la reflexión sobre el aporte de la Orden franciscana a la conformación colonial de la sociedad brasileña. Para contestar a nuestra primera pregunta, es decir, si hubo un proyecto evangelizador franciscano en Brasil, desde su *madrugada*, en la opinión de Freyre no cabe duda de que sí. El escritor, que avanza esa idea desde el primer capítulo del libro en cuestión, la valora defendiendo la acción evangelizadora franciscana como práctica cristocéntrica creadora de una democracia racial.

Destaca, además, la filosofía nominalista de la Orden de San Francisco por su capacidad integradora de diversidad, y la conceptualiza como parábola de la hispanotropología que imagina ser una consecuencia de la sinergia entre la Cristianidad hispánica, se entiende portuguesa e hispánica a la vez (Freyre, 1959:51), de inspiración franciscana, y la ecología del *trópico* brasileño. En la visión del pensador pernambucano: “Isto é, tropicalismo sob a forma de uma filosofia de valorização dos trópicos: [...] com o franciscanismo” (Freyre, 1959:65).

*A propósito de frades* se ubica como obra continuadora de una tradición historiográfica portuguesa, que se centra en la presencia de la Orden en Brasil desde la conformación de la Provincia de Santo Antônio, imaginado como padre fundador y continuador de la identidad cultural portuguesa en la colonia de América.

Al respecto, Freyre escribe: “E Santo Antônio [...] nele se unem a Igreja e Portugal: as duas forças principais que formaram o Brasil, formando vários Brasis” (Freyre, 1959:16).

En general, la historiografía aquí considerada, tanto la reciente como la colonial, portuguesa e italiana, coincide en sostener que la presencia de los franciscanos en Brasil se estructura con su entrada en la Capitanía de Pernambuco, en aquel entonces administrada por el tercer capitán donatario Jorge de Albuquerque Coelho. Es en la ciudad de Recife donde el año 1586 surge la Provincia franciscana de Santo Antônio; allí se inscribe el *incipit* de la historia de la Orden en Brasil, cuyo proyecto se modela alrededor del citado Santo Antônio de Lisboa.

Ahora bien, tres fueron los puntos que me han sugerido probar un diálogo con *A propósito de frades*. El primero se refiere al impacto que la Orden tuvo en el proceso de configuración de la sociedad colonial brasileña; es decir, mucho más que un intento de encontrar una estrategia para establecer una presencia en la colonia, se ha tratado efectivamente de un proyecto antropológico, querido tanto por la administración colonial portuguesa como por la Monarquía Hispánica.

El segundo sugiere un diálogo entre modelos de santidad, con la finalidad de leerlos como parte de una única propuesta evangelizadora al servicio de la causa colonial.

Por último, he reflexionado sobre la necesidad de incrementar marcos historiográficos, también utilizando la hipótesis metodológica de la hispanotropología como base paradigmática para tratar de interpretar la herencia cultural hispánica en el trópico brasileño.

Era el 26 octubre del año 1956 cuando Gilberto Freyre daba su conferencia “Em torno do esforço franciscano no Brasil” en el claustro del Convento de Santo Antônio, en la ciudad de Recife. En esa ocasión, en la cual se conmemoraban los 350 años de fundación del mismo Convento (1606-1956), el escritor y pensador pernambucano dijo:

A marca franciscana sobre o Brasil, a despeito da escasez de documentação escrita sobre os feitos de padres [...] avulta dos dias mais remotos da formação brasileira, como o relêvo de uma influência decisiva sobre a vida da nossa gente. A primeira missa dita no Brasil celebrou-a [...] um franciscano sob céu aberto [...] (Freyre, 1959:19).

Un año después, el 10 de noviembre del 1957, en el claustro del Convento franciscano de Salvador de Bahia, Gilberto Freyre habló “Ainda sobre a presença franciscana no Brasil”, subrayando la idea: “que antes de outras ordens de religiosos, operou no Brasil a seráfica: a dos franciscanos” (Freyre, 1959:51).

Es decir, no solamente el franciscano Herinque de Coimbra había dado comienzo, con la primera misa por el celebrada el año 1500, a la acción cristiana en el país tropical, sino que en aquel acto fundador estaba el comienzo de la conformación histórica de la sociedad brasileña. Asimismo, Freyre se pronunció sobre la Compañía de Jesús:

Não só a primeira missa no Brasil, quem a celebrou foi um franciscano como os franciscanos foram os pioneiros do esforço missionário da gente ibérica nesta parte do continente americano. Os jesuítas estão com o Brasil desde o amanhecer da civilização cristã no continente americano. Os franciscanos, desde o raiar da madrugada brasileira (Freyre, 1959:141).

En la interpretación de Gilberto, a “ciência franciscana” (Freyre, 1959) [...] “foi uma atitude [...], de ânimo confraternizante [...]” (Freyre, 1959: 26), ejemplo de unión en la diversidad.

Además escribe:

O franciscanismo impregnado de amor – *philias* e às vezes ágape – que vem concorrendo para que em terras como as brasileiras [...] se forme uma sociedade e se consolide uma cultura, [...] pioneira [...] (Freyre, 1959:42).

Sin embargo, en la opinión de Freyre, la acción colonizadora ibérica fue la única que, en la *escena* colonial, estableció un discurso sociológico como fundamento de la sociedad brasileña.

Los ibéricos, escribe Freyre, a diferencia de los nórdicos (aquí se refiere a los holandeses), han mezclado sus genes con los autóctonos, han dejado que los negros crecieran con los hijos de los blancos, cuidaran

de sus casas, tocaran sus objetos más íntimos. Y no por una cuestión de piedad, sino para una actitud cristocéntrica en términos culturales, y no morales, que se debe, en parte, a la filosofía nominalista franciscana, y a su gestión de los asuntos religiosos y sociales.

Dentro de este marco interpretativo, la hispanotropología resulta ser un paradigma antropológico.

Cuando *A propósito de frades* llegó en mis manos, estaba redactando el Proyecto de mi investigación doctoral.

Su tema, que busca averiguar la presencia de la Orden franciscana en el Brasil colonial, es encaminado por una hipótesis y por algunas evidencias, tanto de carácter iconográfico como historiográfico. Mi hipótesis es que hubo un proyecto evangelizador franciscano en Brasil, desde su *madrugada*, y que esto está articulado en el contexto de la Unión Ibérica (1580-1640) alrededor de un modelo de santidad negra surgido en la Sicilia hispánica del siglo XVI, y llegado a Brasil como efecto de redes religiosas, y políticas, activas dentro del espacio de dominio de la Monarquía Hispánica, encabezada en aquel entonces por Felipe II de España (1556-1598), I de Portugal (1580-1598).

Con respecto al modelo de santidad negra, ¿cuál es en concreto? Se trata del Santo Moro Benedetto Manasseri; generalmente San Benedetto il Moro en la reciente historiografía italiana (Dell'Aira, 1999; Morabito, 2000; Fiume, 2002), São Benedito en Brasil (Pinto Jesus, 2000). Negro e siciliano, analfabeto y taumaturgo; nacido el año 1524, en contexto de esclavitud doméstica, en la Sicilia virreinal, donde murió como franciscano el año 1589, en olor de santidad (Rubbiano, 1591; Daza, 1611; Vega, 1612; Randazzo, 1625; Tognolotto, 1667).

Tras una larga etapa, comenzada el año de su muerte, Benedetto Manasseri, que a la edad de veintiocho años en Palermo se había incorporado como laico en la Orden de los Menores de San Francisco, es beatificado el año 1743, y hecho Santo de la Iglesia católica de Roma el año 1807, por el Papa Pío VII.

No obstante, como nos informa la estudiosa que más se ha dedicado al tema, la historiadora Giovanna Fiume, Benedetto es forjado santo popular en vida y en adelante. La ciudadanía palermitana lo adora, y tanto en la Península Ibérica, como en las Américas, se convierte en un epicentro de prácticas devocionales, africanas y esclavas; y no son pocas

las adhesiones a su culto, aún no oficial, entre los blancos e indígenas en las colonias del Ultramar (Fiume, 2000).

Dentro de las evidencias iconográficas, los altares de los conventos franciscanos e iglesias de Brasil (Brunetto, 2014), testimonian su presencia desde 1608 en Olinda; luego fue el caso de Recife, Rio de Janeiro, Bahía, São Paulo (Fiume, 2002).

En definitiva, su presencia penetra en la Provincia franciscana de Santo Antônio, con el cual comparte la *escena*. Frente a esto, además de comprender que en *la Historia*, a diferencia que en la historiografía, los modelos de santidad ya se habían integrado, mi pregunta trataba de comprender lo siguiente: ¿un santo negro en los altares coloniales de una sociedad esclavista? y la evidencia empujaba hacia otra hipótesis: acaso, ¿era una religión pensada para los africanos esclavizados?

Algunos indicios me hicieron formular la hipótesis que entre los franciscanos de Sicilia hubo una intención en la creación del modelo de santidad negra, y que ella fuese respaldada por la Monarquía hispánica; es decir, por los reyes de la *Era Filipina* (1556-1665), los cuales fueron también reyes de Portugal durante la Unión Ibérica (1580-1640).

En la interpretación de Giovanna Fiume, como se lee en su libro del 2002, *Il Santo Moro. I processi di canonizzazione di Benedetto da Palermo (1594-1807)*, había suficientes razones para que los reyes de España promovieran la santidad de Benedetto Manasseri. En primer lugar, la necesidad de equipar sus territorios de un panteón sagrado, y entonces asegurarse la benevolencia de la Iglesia católica de Roma y un adecuado reconocimiento por estar en el podio como apóstoles de la Cristianidad, herederos de las gestas de sus ancestros, los Reyes Católicos. En segundo lugar, se trataba de responder a las exigencias coloniales de ejercer un control espiritual, y por lo tanto corporal, sobre los pueblos africanos reducidos a esclavitud.

En tal sentido, la historiografía colonial italiana nos ofrece algunas interpretaciones. En la producción de Antonio Randazzo (?-1632), *Vita et Miracoli del Beato Benedetto di San fratello*, guardián de la Orden franciscana siciliana y primer hagiógrafo de Benedetto, encontramos una carta escrita por el Rey Felipe IV (1621-1665) que nos dice mucho sobre el interés de la Corona por promover la beatificación del fraile negro. Podemos leerla a continuación:

*Letere di re Philippo IV che domanda la beatitudine per mezo del suo ambaxiatore in Roma.*

El Rey

Duque primo de mi consejo y embaxiador, de partes del general della Orden de san Francisco me ha sido referido que en l'yglesia de Nostra Señora de Jesús en Palermo está sepultado fray Benedetto de San Fratello religioso regoleto de la misma Orden y que por su intercesión y santa vida en ella y después de su muerte ha sido Dios servido de obrar muchos milagros y que la devosión a este santo religioso se a sentito tanto, que diversas y muy remotas partes concurren a visitar sus reliquias. Que el Rey mi señor mi padre que está en el cielo le mandó hazer una caja de plata para poner su cuerpo, que todo el reyno de Sicilia desea obtener de su Santidad la beatificación deste santo por consuelo universal, que para este effetto de orden del cardinal d'Oria archibisco de Palermo se va procediendo alla verificasión de sus milagros havendose ya en tempo de su antecessor hecho otro proceso sobre esto, [...] entercedais con su Santidad en mi nombre encomendándole mucho este santo negotio di su beatificación que yo me tiene por muy servido de todos los buenos officios que en esto hizieredes de san Lorenzo a 15 di octubre 1621.

Yo el Rey

En la misma obra, Antonio Randazzo escribe:

Al Signore have piaciuto di servirsi di questo umile servo et di color negro per agiuto alla conversione delli popoli negri nell'Indie el che non e senza decreto divino, poiche questo suo servo in sua vita di continuo intercedeva al Signore per la conversione di quelle genti (Randazzo, 1625).

En las palabras recién leídas, se menciona Benedetto Manasseri, el siervo negro, como solución para la conversión de los pueblos negros en *las Indias*. Es una noticia importante la que aprendemos por Antonio Randazzo, porque otorga viabilidad a la hipótesis de que hubo una santidad negra como base estratégica para la evangelización de los negros en las Américas.



Por lo que hemos considerado hasta ahora, es posible opinar, que, de acuerdo con las exigencias coloniales, hubo, en la práctica evangelizadora franciscana, una propuesta civilizadora para forjar identidades múltiples, así como lo ha planteado Freyre en su lectura a través del paradigma de la hispanotropología.

Gracias al uso de distintas estrategias centradas en la difusión de modelos de santidad, se dio la creación de una *escena* colonial, en apariencia, humanamente integrada, es decir interrelacionada y comunicante. Pero ¿en qué medida? Efectivamente, no se ha tratado tanto de buscar una igualdad dentro de ellas, dentro de las *humanidades*, sino todo lo contrario. Por lo visto, detrás de cada modelo de santidad estaba un específico modelo de humanidad: blanco y libre, a la vez que negro y esclavo.

Creo que la propuesta de San Benedetto il Moro, como modelo de santidad negra, no tuvo la finalidad de generar la necesidad de emancipación en el mundo negro y esclavizado, sino de conferir a ello un significado: la santidad negra y esclava daba sentido a la experiencia de ser esclavos.

También, la historiografía hispánica colonial tejida alrededor del “fray Benedito de San fratel, llamado el Santo negro” (Daza, 1611), nos confirma que: su rostro aunque negro, era agraciado, y honesto, y el muy entendido, y compuesto (Daza, 1611). Es evidente que no se trataba de una personalidad rebelde.

Si es cierto que en la interpretación de Freyre la santidad forjada en Santo Antônio es la que se impone como modelo hegemónico, también es cierto que su parábola de la hispanotropología nos sirve para situar la llegada de un modelo de santidad procedente desde Sicilia a Brasil. En mi hipótesis, afirmo que la mediterraneidad ha llegado al *Trópico* también por efecto de la Unión Ibérica (1580-1640). Las coyunturas históricas han favorecido la circulación de culturas, hombres y mercancías, entre los territorios de dominio de la Monarquía Hispánica y Brasil. Con respecto a eso, es necesario mencionar el excelente trabajo de investigación llevado a cabo por el grupo de estudio *Brasilhis* dirigido por el historiador y profesor de la Universidad de Salamanca José Manuel Santos Pérez. En concreto, se trata de una base de datos que busca reunir las redes personales y de circulación en Brasil durante la Monarquía Hispánica, 1580-1640.

Puede que sea este el punto en que el caso y la casualidad hayan coincidido; es decir, en la posibilidad de *leer* la devoción hacia São Benedito en Brasil dentro de un paradigma que aborda la sociedad colonial brasileña como doblemente hispánica, no sólo portuguesa sino también siciliana.

Además, añado que en *A propósito de frades*, Freyre nos ofrece un precioso dato histórico que atestigua la existencia de un vínculo entre el capitán donatario Albuquerque Coelho de la Capitanía de Pernambuco, territorio donde sabemos que surgió la primera Provincia franciscana en Brasil, la de Santo Antônio, y el rey de España Felipe II, I de Portugal.

En las palabras de Freyre:

Só em 1585 chegariam a mesma parte portuguêsa da América os desejados religiosos de São Francisco; e isto graças a insistência do donatário Albuquerque Coelho junto a El-Rei, agora Felipe e espanhol. Felipe e espanhol – repita-se (Freyre, 1959:53).

Es evidente que no solamente existió un vínculo entre el rey Felipe (1556-1598) y Jorge de Albuquerque Coelho (1539-1596) sino que este último manifestó la intención de que el Rey de España, y Portugal intercediera para que los franciscanos llegaran a Brasil.

¿Por qué? ¿Acaso el Rey tenía alguna relación con la Orden de San Francisco? Y, ¿cómo incide este dato en mi investigación?

Una respuesta no tardó a llegar. Pero antes de ir a por ella, creo que es útil subrayar el impacto de las palabras escritas por Freyre en relación con lo que hemos considerado arriba. Recordemos que el Felipe al que se refiere Jorge de Albuquerque Coelho es, en aquel tiempo, también rey de Sicilia, y lo es en los mismos años en que en la isla había muerto Benedetto Manasseri (1589), y surgido un culto público en su honor. Como hemos dicho arriba, será Felipe III (1598-1621), es decir, el hijo del Rey contactado por el capitán donatario de Pernambuco, quien mandó hacer una caja de plata para reponer el cuerpo del santo negro siciliano; y, a su vez, será Felipe IV (1621-1665) quien se esforzará para que la Iglesia de Roma procediera a la beatificación de santo popular Benedetto. Todo indica, por lo tanto, que pudo haber sido, también, por voluntad de *los Felipes* que el modelo de santidad negra haya tomado vigor y, tras de ello,

llegado a Brasil como propuesta evangelizadora, y medida política, para el control de los pueblos de África.

Por último, antes de terminar estas páginas, añado una confirmación que ha llegado desde el Archivo Provincial Franciscano de Recife, en Pernambuco. Se trata de algunas notas escritas por el Doctor y franciscano Marcos Antonio de Almeida, tras una operación de reorganización del Archivo en cuestión. En ellas podemos leer:

Em 1584, o governador da capitania de Pernambuco, Jorge de Albuquerque Coelho, escreve a Felipe II, rei de Portugal e Espanha, em Madri. Este escreve à cúria geral da Ordem franciscana, e solicita ao ministro geral, Francisco de Gonzaga, para que trabalhasse a favor do desejo do governador de Pernambuco. A resposta não tardou, pois em 13 de maio de 1584, o ministro geral, Francisco de Gonzaga, se desloca de Roma a Lisboa para participar do Capítulo Provincial e expor pessoalmente o desejo do rei e da Ordem. A prioridade do poder político e Religioso era corresponder aos anseios e às necessidades dos habitantes de Pernambuco (Almeida, 2017).

Son cuatro, a mi modo de ver, las consideraciones que podemos extraer de este escrito. La primera es la confirmación de que la hipótesis formulada por Freyre coincide con la historiografía presente en archivo; en segundo lugar, tras leer las palabras de Almeida, comprobamos que el contenido considerado es viable; el tercer punto nos permite añadir algo más sobre la historia de la presencia franciscana en la colonia tropical; resulta que, en principio, efectivamente, su funcionalidad era la de garantizar los sacramentos a los colonos blancos, y portugueses, de Brasil. Por eso, la santidad se forjaba alrededor del blanco y portugués Santo Antônio de Lisboa.

Finalmente, en el texto propuesto por Almeida, aparece un nuevo *ingrediente*: su nombre es Francisco de Gonzaga. El franciscano italiano nacido a Gazzuolo, Francesco Gonzaga (1546-1629), el año 1579 es Ministro General de la Orden de los Frailes Menores de San Francisco. Desde su historia de vida (Donesmundi, 1625) aprendemos que se ha formado en la corte de España bajo la custodia del Rey Felipe II, el cual, sucesivamente, lo ha tomado como referente para la organización de la entrada de los franciscanos a Brasil, en el año 1584. Siempre por voluntad del Rey Felipe II, fray Francesco Gonzaga es obispo del pueblo siciliano Cefalù, el año 1587. Su presencia, en

la ciudad próxima a Palermo en la que vive Benedetto Manasseri, se presenta como un nuevo indicio, y nos sugiere la siguiente pregunta: acaso, ¿fue gracias a la mediación del fray Gonzaga que la propuesta de una santidad negra surgida en el entorno franciscano de la isla pudo llegar a Brasil?

Con esto acabamos este primer diálogo con el escritor Gilberto Freyre. De su obra he extraído una cierta inspiración interpretativa, y espero que ella también se beneficie por haber sido, en parte, revitalizada.

Por otro lado, no cabe duda de que otras voces querrán opinar sobre lo dicho; con ellas queda pendiente el diálogo, lo cierto es que *las historias*, como las interpretaciones, son lugares complejos donde *vivir*.

---

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### Fuentes primarias manuscritas (1591-1750):

BENEGASI, Luján, J. J. *Vida del Portentoso Negro, San Benito de Palermo, descrita en seis cantos*. Madrid: Biblioteca Nacional de España, 1750.

CONCEIÇÃO, Apolinário, da. *Primazia seráfica na regiam da América. Novo descobrimento de santos, e veneraveis religiosos da Ordem Serafica, que ennobrece o Novo Mundo com suas virtudes, e acçoens*. Lisboa, 1733.

DAZA, Antonio. *Cuarta parte de la cronica general de San Francisco y su Apostolica Orden*. Valladolid, 1611.

DONESMUNDI, I. *Vita dell'illustrissimo et Reverendissimo Monsignor fra Francesco Gonzaga*. Venezia, 1625.

ILHA, Manuel, da. *Custódia de Santo Antônio do Brasil. 1584-1621*. Petrópolis: Vozes, 1975 [1621].

JABOATÃO, António Santa Maria, de. *Flor peregrina por Preta, ou Nova Maravilha da Graça descoberta na prodigiosa Vida do B. Benedito da S. Philadelpho*. Lisboa, 1744.

JABOATÃO, António Santa Maria, de. *Novo orbe serafico brasilico ou chronica dos frades menores da provincia do Brasil. I-II*. Rio de Janeiro: Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro: Typografia Brasiliense de Maximiano Gomes Ribeiro, 1858.

- RANDAZZO, Antonio. *Vita et Miracoli del Beato Benedetto di San fratello*. Palermo: Biblioteca Comunale (ms. 3QqC36, n. 19), 1625.
- RUBBIANO, Domenico. *La Vita, l'operi et Miracoli fatti cum la grazia d'Iddio per lo venerando Patri Benedetto di San Fratello*. Palermo: Biblioteca Comunale (ms. 3qQE40, cc.), 1591.
- TOGNOLETTA, Pietro. *Vita e Miracoli del Venerabile Servo di Dio Frate Beato Benedetto da San Fratello, detto comunemente il nero*. Palermo: Archivio storico Arcidiocesi, 1652.
- TOGNOLETTA, Pietro. *Paradiso Serafico del fertilissimo Regno di Sicilia*. Palermo: Archivio storico Arcidiocesi, 1667.
- SALVADOR, Vicente, do. *Historia do Brasil*. Bahia, 1627.
- VEGA, Lope, de. *Comedia Famosa del Sancto Negro Rosambuco de la ciudad de Palermo*. Barcelona: Sebastian de Cormella (Promotor), 1612.

#### **Fuentes primarias iconográficas (1631-1720):**

- NOVELLI, Pietro. *Consegna del cordoglio francescano a San Luigi IX Re di Francia*. Palermo: Chiesa di Santa Maria di Monte Oliveto, 1631.
- VALDES, Luis. *Alegoría de la Institución de la Orden tercera*. Sevilla: Museo de las Bellas Artes, 1720.

#### **Referencias bibliográficas de fuentes secundarias:**

- AIRA, Alessandro, della. *La rotta di San Benedetto il Moro. Da San Fratello a Bahia*. Trento: Magazzini di Arsenale, 1999.
- BALANDIER, G. *Introduzione all'antropologia dinamista. Le società comunicanti*. Roma-Bari: Laterza, 1973.
- BRUNETTO CASTRO, Carlos Javier. *Exaltación y gloria franciscana en el imaginario del Brasil colonial. Sémata* (Ciencias Sociales e Humanidades). Universidad de Santiago de Compostela. vol. 26, 2014, p. 83-607.
- FIUME, Giovanna. *Il santo Moro. I processi di canonizzazione di Benedetto da Palermo (1594-1807)*. Milano: Franco Angeli, 2000.
- FIUME, Giovanna (a cura di) *Il Santo Patrono e la città. San Benedetto il Moro: culti, devozioni e strategie di età moderna*. Venezia: Marsilio, 2000.
- FREYRE, Gilberto. *A propósito de frades*. Salvador: Publicações da Universidade da Bahia, 1959.

- \_\_\_\_\_. *Interpretación del Brasil*. Ciudad de México: Fondo de la Cultura Económica, 1964 [1945].
- \_\_\_\_\_. *Casa grande & senzala. Introdução à história da sociedade patriarcal no Brasil. Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. Rio de Janeiro: Editora Record, 1998 [1933].
- GINZBURG, Carlo. *Miti, emblemi, spie. Morfologia e storia*. Torino: Einaudi, 1986.
- GONZÁLEZ VELASCO, Pablo. "O idearium filosófico da hispanotropologia de Gilberto Freyre: uma antecipação da antropologia ibero-americana". Recife: *Ciência e Trópico*, Vol. 43, nº2, 2010, p. 29-62.
- HANKE, Lewis. *La humanidad es una*. Ciudad de México: Fondo de la Cultura Económica, 1985 [1974].
- HOORNAERT, Eduardo. *La iglesia católica en el Brasil colonial*. BETHELL., L. (ed.), *Historia de América Latina*. Barcelona: Crítica, 1999.
- MORABITO, Vittorio. *San Benedetto il Moro, da Palermo, protettore degli africani di Siviglia, della Penisola Iberica e d'America Latina*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano Americanos, 2000.
- MOTA, C., G., LOPEZ, A. *Historia de Brasil. Una interpretación*. Revision y traducción por José Manuel Santos Pérez. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2009.
- PALOMO, Federico del Barrio. *Circulaciones franciscanas: impresos y devociones en el Atlántico portugués de la alta edad moderna. Fr. Antonio do Rosario y la Carta de Marear (Lisboa, 1698)*. España: Ministerio de Economía y Competitividad, 2014.
- PINTO, JESUS, T., M., de. *Os negros cristãos católicos e o culto aos santos na Bahia colonial*. Disertación Tesis de Mestrado. Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2000.

## Entre o sadomasoquismo e o amor: interpretações do catolicismo na obra de Gilberto Freyre

Simone Meucci\*

**Resumo:** O objetivo deste trabalho é identificar os diferentes sentidos do catolicismo em textos representativos de momentos muito distintos da produção intelectual de Gilberto Freyre: nos anos de 1930 quando o autor deslinda a formação de uma *civilização do açúcar* no Brasil e nos escritos dos anos de 1940 e 1950, período em que formula sua tese sobre a *civilização lusotropical*. Nossa hipótese é de que uma mudança na qualificação do catolicismo é ponto nodal de uma inflexão em sua obra. Ainda que Freyre mantenha intacta sua ideia acerca da centralidade sociológica do catolicismo, o cotejamento dos textos de 1930 e 1950 nos mostra que ocorreu uma reinterpretação acerca do modo de seu *modus operandi*: nos textos mais antigos o catolicismo se manifesta relacionado à força centrípeta do patriarcado; ao passo que nos textos mais recentes, é visto como agência da potência centrífuga do cristianismo.

**Palavras-chave:** Gilberto-Freyre, pensamento social, catolicismo, Brasil, luso-tropicalismo.

\* Professora da Universidade Federal do Paraná/Departamento de sociologia.  
E-mail: simonemeucci2010@gmail.com

## 1. INTRODUÇÃO

Neste texto, procuramos compreender como Freyre se relacionou com desafios próprios de cada tempo e o modo como reelaborou suas interpretações investindo-as de novos sentidos. Observando que, se nos anos de 1930, o autor sentiu-se convocado para uma resposta acerca dos desafios da relação entre estado e sociedade no Brasil (Bastos, 2006, 58), a partir dos anos de 1950, após a II Guerra Mundial, procurou validar suas interpretações para uma alternativa aos processos mais abrangentes de formação de blocos intercontinentais (Enders, 1997; Castelo, 1999). Nossa hipótese é que, nessa transição, houve alterações em sua compreensão acerca do catolicismo capazes de nos fazer alcançar pontos nodais do movimento de suas ideias.

Pretendemos identificar os sentidos do catolicismo nos seus textos em dois momentos: no ensaísmo dos anos de 1930 em que deslinda a formação de uma *civilização do açúcar* no Brasil (em particular em *Casa-Grande & Senzala*) e nos escritos dos anos 1950 quando formula sua tese sobre a *civilização lusotropical*. São, pois, esses dois momentos orientam a estrutura deste texto.

## 2. A CONVERSÃO DO CATOLICISMO NO BRASIL

Começamos explorar o lugar do catolicismo na interpretação de Freyre dos anos de 1930 a partir da duas imagens potentes oferecidas pelo autor em seu livro inaugural, *Casa-Grande & Senzala*.

A primeira é a de que o catolicismo é um dos *vértices* de um triângulo que representa o sustentáculo do sistema de dominação colonial – composto também pelo patriarca e pela monocultura de cana. Para o autor, engenho, casa e capela formam o tripé que manteve o complexo de relações originário da civilização brasileira (Freyre, 1990, 19).

A outra imagem se relaciona com uma concepção teórica sustentada por Freyre de que há leis sociológicas que regulam os processos de ocupação do espaço social, entre os quais a competição e a *submissão* (Freyre, 1957). Com efeito, Freyre afirma que, na origem do sistema social brasileiro houve um embate pelo monopólio das terras que resultou na vitória da Casa-Grande sobre a igreja. Senhores tornaram-se então donos absolutos das propriedades territoriais, mulheres, escravos e da



própria igreja. Sob o domínio da ordem privada, a igreja se apresentou no Brasil menos como território de um estado eclesiástico do que como uma edícula de propriedade do patriarca (Freyre, 1990, 224).

Ambas imagens – a do “triângulo” e da “luta” e, por conseguinte, do “vértice” e da “submissão” – representam sentidos que parecem, na superfície, contraditórios: por um lado, a igreja católica foi dominação e, por outro, submissão. Porém, já de início, reconhecemos que Freyre admite um princípio fundamental da sociologia da religião, qual seja, o de entender o fenômeno religioso como indissociável da dinâmica social, não apenas artífice da sociedade, mas também seu resultado.

Vamos então entender, em alguns de seus detalhes, o modo como Freyre desenvolve suas ideias e, para isso, iniciaremos com o embate entre a Igreja e os patriarcas.

Para o autor, os representantes da Igreja nessa luta com patriarcas foram sobretudo os jesuítas, protagonistas da mais dura moral católica. Os padres da Companhia de Jesus atuaram como rivais dos senhores na medida em que impuseram à sociedade patriarcal uma concepção de república teocrática, composta por índios e caboclos portadores de um comunitarismo impessoal. Não foi um rival fácil porque, como se sabe, o projeto jesuítico se espalhou por várias áreas do país unificando a linguagem e criando notáveis focos de colonização.

Para além dos fatores relacionados à Reforma Pombalina, podemos reconhecer, nas páginas de *Casa-Grande & Senzala*, três motivos pelos quais Freyre atribui a vitória do projeto patriarcal sobre o projeto jesuítico.

- I. A ação catequizadora dos jesuítas se caracterizou pela falta de compreensão antropológica da vida dos nativos. Ao impor compulsoriamente a monogamia entre os indígenas não realizaram senão, a “degradação” da cultura local, cujos sintomas se expressaram em doenças psíquicas diversas, inclusive o alcoolismo. Segundo Freyre, os índios, uma vez *fisgados pelos brilhos da catequese não correspondiam à ideologia jesuítica* (Freyre, 1990, 176).
- II. Houve, no Brasil, difusão de ideias religiosas não-europeias que obstruíram ainda mais a ortodoxia dos padres da Companhia. Freyre se refere principalmente à influência renitente da cultura

maometana que se impôs no Brasil não apenas de modo indireto pelos portugueses (que no passado experimentaram os efeitos culturais da invasão árabe na península), como também pelos negros escravizados, muitos deles de origem islâmica. Para o autor, a confluência entre a “falta de moral sexual dos índios” e a poligamia maometana dificultou a repercussão da doutrina jesuítica. Por fim, também a presença da religiosidade africana que Freyre considera “menos elevada” (porque mais próxima do animismo) teria favorecido o fracasso dos jesuítas e a transformação do próprio catolicismo numa direção mais mística (Freyre, 1990, 88).

III. O terceiro fator diz menos respeito a contingências culturais do que a uma espécie de “agir racional com relação a fins” pressionado pelo condicionamento geográfico. Para Freyre, as adversidades do trópico contribuíram para que regras morais rigidamente europeias fossem afrouxadas. Por vezes, verifica-se, no seu argumento, que a luxúria foi também uma estratégia - única eficiente diante da carência demográfica, do tamanho das terras a serem ocupadas e do “azar português” diante das escassas possibilidades de extrativismo. É assim que o autor se refere, em muitas passagens de *Casa-Grande & Senzala*, à poligamia como uma forma deliberada de extensão da família patriarcal para o exercício de suas funções.

Com efeito, para Freyre, neste ambiente desfavorável ao puritanismo católico, a dinâmica social operou em favor da força centrípeta do patriarcado submetendo a Igreja à lógica familista. O catolicismo afastou-se, pois, da ortodoxia. Evidências disso Freyre diz encontrar nas negociações perversas das sinhás com Santo Antônio para que encontrasse de maridos a objetos perdidos; nos crucifixos sob os lençóis durante a cópula; nas intimidades e até vulgaridades nas referências à Virgem Maria e nos batismos que convertiam, pelo apadrinhamento, filhos ilegítimos em legítimos. Em resumo, santos e santas eram moradores das casas-grandes, atuantes nas intrigas e confraternizações domésticas (Freyre, 1990, 27 e 252).

Os padres também atuavam nesta trama que impunha, inclusive, a conservação da brutalidade das relações gestadas pela escravidão e pela

monocultura. Não podemos esquecer que, frequentemente, as cenas que surgem das páginas de *Casa-Grande & Senzala* e Nordeste nos mostram uma sociedade na qual negras, negros, solo e rios eram barbarizados a serviço da tirania do senhor e da indústria do açúcar. Por isso, entre antagonismos sociais bastante extremados, o equilíbrio social era exigente de aproximações (inclusive sensuais) e de ajustes finos nas tendências sádicas e masoquistas que somente o catolicismo desprovido dos ossos da doutrina puritana poderia realizar (Freyre, 1951; Freyre, 1990).

Dessa breve síntese dos argumentos, acreditamos ser importante destacar alguns aspectos antes de prosseguir com a análise de alguns dos seus textos dos anos de 1950:

- IV. Freyre aponta para a impossibilidade de constituição de esferas autônomas de ação nesse sistema social original. Hipertrofiados, os senhores não apenas impediram a diferenciação burguesa entre esfera pública e esfera privada, mas também agiram indistintamente, sob a mesma lógica doméstica, no plano religioso.
- V. O catolicismo amolengado no Brasil atuou se opondo à rejeição da vida ordinária, operando por meio de santos funcionais que trabalhavam pela satisfação de desejos mundanos. Nesse contexto, especialmente o erotismo não assumiu o lugar de interdito, tampouco de suspensão ritual do cotidiano, mas foi praticado como ofício laborioso e, tanto quanto a tortura e o estupro, foi técnica rotineira de dominação social.
- VI. Outra observação que cumpre destacar é que, quando a prática religiosa se realiza por meio de santos representados segundo o alcance privado, a ideia de um deus, salvador ou profeta transcendente se enfraquece. Isso tem consequências sociais importantes na medida em que dificulta tanto a institucionalização de uma ética baseada na salvação extraterrena quanto a despersonalização das relações. Ou seja, a leitura de Freyre nos sugere que, em um ambiente patriarcal no qual o catolicismo foi domesticado, as ações foram menos condicionadas à uma vontade sobrenatural do que às aspirações tiranas de sujeitos concretos negociadas santo a santo. Por consequência, o fraco protagonismo de um agente sobrenatural não apenas reduziu

conflitos entre seus possíveis desejos e os interesses do clã familiar, como também impediu a impessoalização do amor na forma de uma fraternidade universal.

VII. Nesse sentido, observamos que, para Freyre, as zonas de confraternização não tem outro fundamento senão a erotização que, a propósito, está em todo o lugar: na cama, na cozinha e na capela, na fornicção, na amamentação e na comunhão. Até mesmo o reconhecimento e assimilação da cultura dos indígenas e negros não se realiza em nome da fraternidade, mas é, tão simplesmente, uma propriedade historicamente adquirida que se revelou útil para fins de domínio.

VIII. Seguindo nessa direção, podemos afirmar que Freyre procura demonstrar que, no Brasil, houve um tipo particular de racionalização distinto do processo discutido por Max Weber em seu estudo sobre a ética das religiões mundiais. (Weber, 2016) No limite, como hipótese, é possível dizer que Freyre admite que aqui a ação racional para empreitada colonial não teve como fundamento a oposição ao mundo através do ascetismo, mas transformou em técnica laboriosa os “instintos”, em particular o sexo e a ira: um para confraternizar outro para submeter. Do mesmo modo, transformou em técnica afetos sinestesticamente produzidos (porque fruto da aproximação) que permitem atenuar conflitos.

Com efeito, aqui identifico um ponto nodal que nos leva a uma possível hipótese acerca do tipo de propriedade cimentícia que o catolicismo desempenhou no Brasil segundo Freyre em *Casa-Grande & Senzala*. Para o autor, nossa unidade social é mais resultado do equilíbrio (com auxílio santos, santas e padres) de relações que oscilam entre extremos de sadismo e masoquismo do que de uma ética fraterna impessoal, seja ela em nome de Deus, do Estado ou do Mercado (Araújo, 1994).

Nesse sentido, neste livro inaugural do autor, o jesuitismo apareceu, diante das escolhas históricas da Coroa Portuguesa, como única possibilidade de enraizar um cristianismo sustentado por uma razão empática impessoal. Sua derrota é decisiva para a configuração do que Freyre chama “civilização do açúcar. O catolicismo teria se convertido

ao particularismo tornando-se atuante em um sistema de dominação que tem por fundamento o mundo privado e por técnica a gestão de extremos de violência e confraternização sensual.

### 3. A CONVERSÃO DA INTERPRETAÇÃO DE FREYRE

Nos textos escritos por Freyre nas décadas de 1950 haverá uma redefinição do caráter do catolicismo ibérico. Nesse período, como se sabe, Freyre revisita suas teses que antes estavam relacionadas à formação do Brasil e as apresenta reelaboradas para validar a manutenção da empreitada colonial portuguesa no século XX no momento da revisão do Ato Colonial Português tensionado pelas reivindicações anticoloniais e propor uma alternativa ao mundo dividido pela Guerra Fria (Castelo, 199) (Enders, 1997).

Nossa hipótese é que parte substantiva da artesanaria do seu argumento está relacionada à uma mudança na qualificação do catolicismo que o autor realiza nestes textos mais novos, em particular em *Um brasileiro em terras portuguesas* (1953) e *Integração portuguesa nos trópicos* (1958), sem esquecer de *A propósito de frades* (1959). Nestes textos, o catolicismo aparece com novas e ampliadas propriedades sociológicas. A rigor, Freyre estende sua capacidade de cimentar unidade entre as colônias e ex-colônias de Portugal (que compreendem o que ele chama de *mundo lusotropical*). O fundamento dessa unidade teria sido a difusão de um cristianismo amoroso que contrasta com formas de dominação colonial mais violentas e, por isso, se apresenta como alternativa histórica à bipolarização do mundo pós II Guerra Mundial.

Cumprir destacar que nos textos dos anos de 1950, a maioria resultado de comunicações e conferências (portanto de natureza bastante diversa de um ensaio de formação), a escrita de Freyre é mais morna, sem a imagética de seus escritos anteriores, cuja força esteve relacionada à exploração dos contrastes e ambiguidades da sociedade brasileira.

Com efeito, nestes seus textos mais recentes, o centro do argumento de Freyre passou a ser o solidarismo cristão. Assim, se antes discutiu a constituição de um catolicismo domesticado pelo patriarcado que desempenhou papel indispensável no sistema de dominação sadomasoquista do Brasil colônia, agora o movimento do seu argumento será

no sentido de afirmar o caráter pacífico do empreendimento colonial português e sua atualidade para o mundo atual.

Nesta nova interpretação sobre a colonização ibérica – que inclui a África e a Ásia, além da América –, Freyre amplifica distinções que já se apresentavam em *Casa-Grande & Senzala*, mas não de modo tão central. Destacamos duas delas:

IX. A primeira é a diferença que Freyre estabelece entre o colonialismo português e anglo-saxão. O autor distingue ambas ações coloniais do mesmo modo que distingue Portugal da Europa (sabemos que baseado em um legado das formulações do pensamento conservador hispânico. (Bastos, 2003, 70) Porém, em *Casa-Grande & Senzala* essa distinção entre portugueses e anglo-saxões se sustentou sobretudo na ideia de que não houve, no Brasil, o critério de nacionalidade tampouco de raça para seleção dos novos colonos do primeiro século, mas apenas o de religiosidade; ao passo que nos textos dos anos de 1950, Freyre sinaliza essa diferença destacando principalmente o caráter imperialista e militar da dominação no caso dos anglo-saxões e o caráter cristão no caso dos portugueses. Para ele, a ação colonial anglo-saxã era eurocêntrica enquanto a ibérica cristocêntrica; violenta uma, pacífica a outra.

X. Na base desta diferenciação das modalidades de ação colonizadora está uma outra distinção também discretamente presente em *Casa-Grande & Senzala* e crescente em seus textos posteriores: o contraste entre o modo de conduta do jesuíta e do franciscano. Nos textos mais recentes, o franciscanismo passa a ser entendido como expressão, por excelência, do catolicismo português e teria determinado uma maneira própria de relação com povos tropicais que se distingue da do jesuíta do mesmo modo que a confraternização se diferencia da conversão, ou a assimilação da imposição (Freyre, 1953, 99).

Com efeito, de modo geral as características dos franciscanos destacadas por Freyre são o oposto daquelas que ele diz encontrar nos jesuítas e também desconhecidas do catolicismo doméstico praticado dentro da Casa-Grande. São elas: bondade com pobres, simplicidade,

anti-intelectualismo, dedicação à observação e comunhão empática com povos, maior empenho em mudar o mundo do que conservar sua ordem. Para o autor, esses atributos sumarizam um “espírito socialmente democrático” na medida em que sustentam maior identificação com gente simples, indiferença com os bens do mundo e exaltação do saber genuíno e prático. Sem esquecer que, segundo Freyre, essas qualidades se manifestam ainda no apreço ao sol, à terra, à vegetação e à gente dos trópicos (Freyre, 1959).

De acordo com o autor, o *ethos* franciscano, tanto quanto o maometano, constitui componente importante da cultura ibérica. Há, segundo Freyre, uma coincidência entre o comportamento do franciscano (o nominalismo de que fala em *A propósito de frades*) e a plasticidade do português que se explica agora, não apenas pela influência islâmica, mas também pelo cristianismo, cujo amor fraterno parece ter efeito sociológico equivalente ao gênio maometano na sua capacidade de produzir unidade social a partir da assimilação cultural (Freyre, 1959).

Nestes textos mais recentes de Freyre, o uso adjetivo *amoroso* para qualificar franciscanos e portugueses é muito frequente e contrasta com a ideia de sadomasoquismo presente no ensaio inaugural. Para Freyre, trata-se de um amor que se expressa no interesse e no apego dos portugueses às gentes e à natureza assumindo, inclusive, forma de uma genuína curiosidade etnográfica que se realiza como assimilação e transformação de si (no sentido de tornar-se plástico) e do outro (que também se adapta). É uma espécie de amor que, para Freyre, equivale à recomendação de Cristo “amai-vos uns aos outros”, e que se manifesta em uma forma de ação que visa elevar as culturas inferiores ao cristianismo. A amorosidade não contém, portanto, um ideal de igualdade entre culturas, mas se orienta pela máxima de assimilação pacífica das culturas e etnias inferiores às formas superiores.

É importante ainda acrescentar que esse amor de que Freyre fala não se opõe à atração sexual (que não é senão, para o autor, indicativo de que a confraternização dos portugueses com os povos tropicais foi ao extremo do desejo carnal). Sabemos que a centralidade do sexo e do erotismo estava presente no argumento de *Casa-Grande & Senzala*. No entanto, agora isso torna-se fortemente associado a uma justificativa: a conversão ao cristianismo. Para Freyre, a fornicção podia ser atentado à Igreja sem constituir pecado contra o cristianismo porque foi meio

de expansão do catolicismo em terras tropicais que não se realizaria na normalidade monogâmica (Freyre, 1953, 39).

Com efeito, foi, segundo Freyre, mais em nome do cristianismo do que do império, mais com pendor cristão do que imperialista que se realizou a expansão ultramarina nos trópicos. Ou seja, na passagem de sua interpretação da civilização brasileira para a civilização luso-tropical, os conteúdos sado-masoquistas desaparecem da ação colonial portuguesa e até mesmo ao descrever a instituição da escravidão, Freyre suprime cenas de tirania que antes povoavam as páginas do seu primeiro livro (Freyre, 1953, 39).

A propósito, as elaborações de Freyre acerca dos franciscanos como ascetas bondosos, portadores de uma amorosidade fraterna que transforma o mundo, contrastam com as imagens, presentes nas páginas de *Casa-Grande & Senzala*, dos padres gordos e gulosos, redondos de tanto comer quitutes nas cozinhas das casas-grandes, moles diante das pequenas e grandes violências cometidas no ambiente doméstico.

No entanto, as qualidades dos franciscanos supostamente herdadas pelos portugueses não são, para Freyre, apenas virtudes reconhecidas pelos seus empreendimentos do passado. São também consideradas indispensáveis para os desafios do mundo contemporâneo. Há, pois, segundo o autor, uma atualidade no franciscanismo que os torna capazes de criar um terceiro tipo de sociedade reclamada para o momento histórico da Guerra Fria, necessitado de conciliação entre tradições burguesas e reivindicações operárias (Freyre, 1959, p. 37 e 41). Ou seja, para Freyre, o mesmo movimento de conciliação entre Oriente e Ocidente realizado pelos franciscanos era agora reclamado para acomodar ideias burgueses e causas trabalhistas. Nesse sentido, o franciscanismo acena para uma fraternidade universalizável que, de resto, estava completamente ausente em *Casa-Grande & Senzala*.

#### 4. NOTAS CONCLUSIVAS

Observamos que Freyre mantém intacta a ideia da potencialidade sociológica do catolicismo, ainda que entre os textos de 1930 e 1950 haja uma interpretação bastante distinta do seu *modus operandi*: nos textos mais antigos, articulado à força centrípeta do patriarcado; nos mais recentes, manifesta-se relacionado à potência centrífuga do



cristianismo; lá na submissão da Igreja ao patriarca, aqui no protagonismo do catolicismo franciscano para pacificar o mundo; lá na dominação sadomasoquista, aqui na conversão amorosa; lá numa solidariedade de alcance privado, aqui num amor universalizável.

Com isso, Freyre parece ter desistido de desenvolver a dimensão heurística de sua tese sobre dominação social no Brasil esboçada nas páginas de *Casa-Grande & Senzala* e que nos parece fundamental ser retomada (até mesmo para entender as conexões contemporâneas entre política e religião no Brasil). Consideramos fecunda sua hipótese de que o catolicismo, submisso à lógica privatista, operou em favor da dominação política do privado, impedindo inclusive o desenvolvimento de laços mais abrangentes de solidariedade social.

Acreditamos, pois, que esta reflexão de Freyre sobre o papel sociológico do catolicismo na formação do Brasil nos oferece elementos para compreender as bases sobre a qual um possível puritanismo evangélico se sustentaria no Brasil atual, bem como seus limites e possibilidades. Freyre nos estimula a pensar tanto acerca do borramento das tensões entre Deus e os interesses familiares, materiais e mundanos, quanto sobre o modo como a proteção da família se constitui em finalidade última da ação pública, em nome da qual se produz e se justifica o embaraço entre Estado e religião no Brasil contemporâneo. Igualmente, oferece uma chave importante para refletir acerca dos bloqueios para formação de uma ética fraterna despersonalizada representada, por exemplo, pela defesa aos Direitos Humanos, ao mesmo tempo em que se desenvolve a institucionalização do extermínio como vingança ao “inimigo”.

---

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARAÚJO, R. B. *Guerra e Paz. Casa-Grande & Senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 1930*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.
- BASTOS, E. R. *Gilberto Freyre e o pensamento hispânico: entre Dom Quixote e Alonso El Bueno*. Bauru: Edusc, 2003.
- CASTELO, C. *O modo português de estar no mundo: o luso tropicalismo e a ideologia colonial portuguesa (1933-1961)*. Porto: Edições Afrontamento, 1999.

- ENDERS, A. “Le luso tropicalisme: théorie d’exportation”. *Lusotopie*. no. 4, 1997.
- FREYRE, G. *A propósito dos frades*. Salvador: Aguiar & Souza, 1959.
- \_\_\_\_\_. *Casa-Grande & Senzala*. São Paulo: Círculo do Livro, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Integração portuguesa nos trópicos*. Portugal: Junta de Investigações do Ultramar, 1958.
- \_\_\_\_\_. *Nordeste*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1951.
- \_\_\_\_\_. *Sociologia: uma introdução aos seus princípios*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1957.
- \_\_\_\_\_. *Um brasileiro em terras portuguesas*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1953.
- WEBER, M. *Ética econômica das religiões mundiais*. vol. 1. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.



**PARTE 5**  
**TRÓPICOS**

## Um outro Ocidente

Elide Rugai Bastos\*

**Resumo:** O texto busca mostrar que a discussão contemporânea sobre modernidades múltiplas foi precedida por alguns autores espanhóis que influenciaram Gilberto Freyre na direção da recusa de considerar-se a modernidade como um projeto apenas ocidental. A tese da articulação cultural oriente/ocidente na Espanha permitiu que seus autores levantassem a questão de uma diferenciada modernidade. Na mesma direção o escritor pernambucano acentua o caráter particular da colonização brasileira que assimilou características tanto europeias como não europeias. Em outros termos, reuniu elementos orientais e ocidentais não só resultantes de sua história, mas de sua pré-história ibérica.

Ángel Ganivet, Miguél de Unamuno e José Ortega y Gasset são os principais autores espanhóis a inspirar Gilberto Freyre via debates sobre tradicionalismo, regionalismo, intrahistória e estilo de vida dos povos, pontos que permitem a afirmação de não ser a modernidade ocidental a única autêntica para os povos ibéricos e sulamericanos.

**Palavras-chave:** Modernidades múltiplas, intrahistória, oriente/ocidente, Ganivet, Unamuno, Ortega y Gasset, autores hispânicos.

---

\* Elide Rugai Bastos é professora titular em sociologia na Unicamp e pesquisadora do CNPQ. É autora do livro *Gilberto Freyre e o pensamento hispânico, de As criaturas de Prometeu* e de vários artigos sobre o sociólogo pernambucano.  
E-mail: eliderugai@uol.com.br

A expressão “modernidades múltiplas” refere-se, nas ciências sociais, a temas que não só envolvem a diversidade de culturas que se articulam no mundo contemporâneo, mas se constitui em explicação a tensões e conflitos que ganham corpo a partir de mobilizações sociais. Mais ainda, dialoga com formulações teóricas e propostas de políticas sociais que compreendem o tema multiplicidade de culturas e os embates decorrentes. Embora atualmente as guerras que envolvem países do Ocidente e do Oriente expressem interesses econômicos e políticos múltiplos, a questão da modernidade centraliza os debates uma vez que abarca um público amplo.

Há uma polêmica a respeito do uso da expressão “modernidades múltiplas” opondo-se a ela outros termos – por exemplo, “variedade de culturas”, “modernidades várias”, etc., – mas deixarei de lado esse enfrentamento, pois me parece apenas semântico. O ponto importante a lembrar é que no centro dessa reflexão coloca-se uma tese importantíssima: está no eixo da discussão sobre modernidades múltiplas a recusa de considerar-se a modernidade como um projeto apenas ocidental. Isso parece óbvio diante dos acontecimentos mundiais contemporâneos, mas esse tema aparece como novo, explorado pelas teorias sociais, no final do século XX e no início do século XXI. Lembro como exemplo as obras de Shmuel Noah Eisenstadt: o artigo publicado em 2001 “Modernidades múltiplas”, na revista portuguesa *Sociologia, problemas e práticas*; Os livros publicados em 2002, 2003 e o último em 2009 este intitulado *Múltiplas modernidades e as múltiplas formas de sociedade civil*. Eisenstadt faleceu em 2010, mas pontos importantes de sua obra continuam sendo discutidos. Cito uma das teses centrais de seus trabalhos que se refere à questão que pretendo abordar:

... modernidade e ocidentalização não são idênticas; o padrão, ou padrões, ocidentais da modernidade não constituem as únicas modernidades ‘autênticas’, mesmo se foram historicamente precedentes e se continuaram a ser uma referência central para outras visões da modernidade” (Eisenstadt, 2001, p. 139).

Essa interpretação ganhou ares de novidade, como se pode observar na bibliografia do século XXI. E aqui vai minha provocação: essa tese da articulação Oriente/Ocidente, que permite levantar a questão de uma diferenciada modernidade, já aparece em Gilberto Freyre, desde os artigos dos anos 1920, motivado pela leitura de autores espanhóis. Essa

interpretação surge de forma clara nos capítulos I e III de *Casa-Grande & senzala*, quando relata as características dos habitantes da Península Ibérica, características configuradas pelo encontro de variadas culturas. Isso teria resultado em um hibridismo nos costumes, na arte, na cozinha, na organização social. Amplia esse debate em *Interpretação do Brasil*, publicado no México em 1945 e no Brasil em 1947, e, ainda, em *Novo mundo nos trópicos*, em 1971. Quando fala da riqueza da cultura da península ibérica lembra que

tantos foram os grupos invasores que aí se estabeleceram – os ligúrios, os celtas e os gauleses, os fenícios, os cartagineses, os romanos, os suevos e godos, os judeus, os mouros – que seria difícil achar um povo moderno de remoto ou próximo passado étnico e cultural mais heterogêneo” (*Interpretação do Brasil*, 1947, pp. 54-55).

Ou ainda, no mesmo texto diz: “árabes e latinos, cristãos e judeus, católicos e maometanos fizeram da cultura espanhola e portuguesa (...) das línguas e dos tipos étnicos da Espanha e de Portugal, produtos mais ou menos harmônicos, e mais ou menos contraditórios” (*idem*, p. 48).

Para a exposição de suas ideias Gilberto Freyre aborda alguns pontos que se constituem no debate europeu das primeiras décadas do século XX, alguns deles já presentes no final do século XIX. Cito alguns: a decadência do liberalismo; as discussões sobre o estilo de vida dos povos; as questões sobre o processo de homogeneização da cultura e do modo de vida, entre outros. Por várias razões ligadas à sua história os países ibéricos foram muito cedo confrontados com esses problemas e seus artistas e intelectuais enfrentaram como tema a especificidade da cultura: Cervantes, Goya, José Ribera, para citar alguns espanhóis; citando portugueses, Fernão Mendes Pinto, Eça de Queiroz, Antero de Quental.

Gilberto Freyre lembra que essa heterogeneidade étnica poderia resultar em antagonismos insuperáveis, mas acabaram por se articular e acomodar. Mesmo as fortes ações repressivas em direção à homogeneização – refere-se à Inquisição, ou à centralização castelhana – não puderam fazer desaparecer “diferenças ou neutralizar o processo de acomodação no campo cultural ou de amalgamento biológico ou étnico.” (*idem*, p. 46) Lembra isso para afirmar que “os portugueses no Brasil conservaram muitos traços da influência moura na sua conduta e no seu comportamento que nunca foi estritamente europeu

nem estritamente cristão.” (Fala isso principalmente ao lembrar já no período colonial a influência dos escravos africanos, em especial os malês, que eram maometanos, e que teriam sido escravos domésticos em sua maioria).

Não quero multiplicar os exemplos existentes na obra de Gilberto Freyre. Resumindo, ele acentua o caráter particular da colonização brasileira que assimila características tanto europeias como não europeias. Em outros termos, resume elementos orientais e ocidentais não só resultantes de sua história, mas de sua pré-história ibérica. Para fazer essas afirmações recorre às leituras de autores espanhóis. Estas ocorreram primeiramente em Nova York, influenciado por seu professor Federico de Onis que ministrava literatura espanhola em Columbia; depois, guiado pelo seu próprio interesse e em contato com alunos latinoamericanos, contato estrito, pois dirigia o jornal desse grupo. Ressalta em seu diário principalmente a leitura de Ganivet, Unamuno e Ortega y Gasset, e depois avança muito no estudo de outros autores. Relata em seu diário que ficou encantado com os livros do escritor granadino Ángel Ganivet (1865-1898). Em artigos de jornal publicados nos anos 1920 cita esse autor e desenvolve alguns temas abordados por ele. Denuncia a perda das tradições regionais – na alimentação, no transporte, na arquitetura, na configuração das ruas, nos costumes familiares – em nome de uma modernização discutível. Várias de suas atividades nesse período foram inspiradas nas propostas regionalistas desse escritor. Por exemplo, a publicação do *Livro do Nordeste* em 1925, reunindo trabalhos de vários intelectuais e artistas da região, nos mesmos moldes que Ganivet organizara o *Livro de Granada* em 1898. Aos temas regionalismo e tradicionalismo, se soma a importância conferida à intrahistória, proposta metodológica de Unamuno, que constitui a estrutura narrativa e documental de *Casa-Grande & senzala*. O livro de Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote* de 1914, incentivou que Gilberto desenvolvesse a tese sobre estilo de vida dos povos e afirmasse o perfil oriental/ocidental da cultura ibérica e, por consequência brasileira. É certo que ele dialogou com obras de outros autores espanhóis e hispano-americanos como Vives, Azorín, Valle-Inclán, Pío Baroja, Rubén Darío, Julián Marías, Américo Castro, mas ficarei apenas naqueles três indicados primeiramente, pois tenho mais familiaridade com seus trabalhos.



Embora sejam inúmeros os pontos que poderia salientar nessa aproximação intelectual, limito minhas observações à interpretação desses escritores de não ser a modernidade ocidental a única autêntica para os povos ibéricos e sulamericanos.

A proposta de Unamuno sobre a intrahistória como o aspecto principal a ser desenvolvido na reflexão histórica da Espanha é de suma importância para Gilberto Freyre. Em sua narrativa sobre o período colonial, época registrada em *Casa-Grande & senzala*, adota o método de estudo do cotidiano da população para a reconstrução das características socioculturais do Brasil. É esse instrumento de percepção da sociedade que preside a narração dos livros que compõem a *Introdução à história da sociedade patriarcal no Brasil*, – formada pelos livros *Casa-Grande & senzala*, *Sobrados e mucambos* e *Ordem e progresso*. Trata-se, em termos de adoção metodológica, de inovação nas ciências sociais e estudo da história no Brasil, que altera profundamente as reflexões sobre a modernidade. Há um debate mais implícito que explícito entre Gilberto Freyre e os modernistas paulistas. O fundamento que rege essa análise é o do estilo de vida dos povos. Vamos a essa discussão.

Gilberto Freyre diz em vários livros de sua autoria que sua reflexão se insere no quadro da sociologia histórica e utiliza o método histórico-sociológico. Esse é um dos seus pontos comuns com os autores hispânicos. O cerne da questão é a relação intrínseca entre sociedade e história, presente nas explicações de Unamuno e Ortega y Gasset. Em Unamuno um dos temas centrais se refere à relação da história factual, que ressalta alguns acontecimentos e define heróis como atores principais, esquecida de que o perfil de um país é dado pela ação do conjunto da população passada e presente, representada pelo exercício dos elementos arraigados em sua cultura, mesclada pela contribuição dos vários grupos que a compõem. É o que denomina intra-história. Compara história e intrahistória ao mar cujo movimento mais aparente são as ondas. Mas o que sustenta essa superfície é o mar profundo, as camadas mais fundas que agem sem ruído. A história factual representaria a aparência da sociedade; a intrahistória explicita o desenvolvimento real da sociedade. Assim, o povo, cujas raízes se encontram também no Norte da África, constitui-se no cimento da hispanidade e compreendê-lo significa perceber a natureza do social. É nessa diversidade que repousa a verdadeira tradição da sociedade espanhola. É visível a importância da leitura

desse autor na construção de *Casa-Grande & senzala*, pois Gilberto Freyre reconstrói o peso dos elementos socioculturais resgatados dos vários grupos formadores da sociedade brasileira. É a metodologia proposta por Unamuno, a intrahistória, que constitui a estrutura narrativa e documental desse livro. Mas não vou falar mais das teses de Unamuno aqui, que foi seu lugar privilegiado, na Universidade de Salamanca, em que foi reitor, pois seu pensamento é muito mais conhecido e não avançará de modo algum com minha modesta contribuição.

Volto-me, então a outro aspecto. É conhecido o emprego que Gilberto faz dos vários elementos que compõem a noção de circunstância de Ortega y Gasset. Vou me deter em alguns desses elementos que têm a ver com o método orteguiano de apreensão do social, expostos no livro *Meditaciones del Quijote*, publicado em 1914, e em outros como *España invertebrada*, de 1922, e *El tema de nuestro tiempo*, que resulta de um curso ministrado também em 1922 por esse autor, elementos que foram desenvolvidos mais tarde por Gilberto Freyre. Por sociedade ambos compreendem o modo de convivência entre os homens e esse modo está submetido a um determinado sistema de usos. É aqui que se radica o estilo de vida dos povos. Fugindo do debate sobre raça, Ortega afirma que um povo é um estilo de vida e, como tal, consiste em certa modulação ao mesmo tempo simples e diferenciada que organiza o mundo em torno. Assim, aponta a especificidade dos povos mediterrâneos, que se diferenciam dos germânicos e dos latinos. Esse traço decorre do fato dos mediterrâneos não terem por trás de si a tradição helênica, mas a cretense. E afirma: “em Creta desemboca a civilização oriental e não a grega.” O mar unifica as costas dos dois continentes – África e Europa. Desse modo aparecem semelhanças entre as instituições dos povos norte-africanos e dos europeus do sul. Trata-se, assim, de um outro ocidente que não se confunde com o norte da Europa. É curioso, quando se examina alguns mapas antigos de navegação no Mediterrâneo se percebe bem as rotas que vão da Fenícia a Creta, desta a Cartago e uma hegemonia cartaginesa na navegação sobre o norte da África e grande parte da península ibérica. Trata-se, obviamente, de um período em que as definições dos continentes ainda não prevaleciam.

Ao apontar para os povos mediterrâneos raízes diversas, Ortega mostra não estar presente na sua formação o racionalismo burguês como

traço predominante. São povos marcados mais pela sensibilidade do que pela razão. Os germânicos têm como instrumento de pensamento o conceito; o mediterrâneo, a impressão. Cada um apresenta vantagens e desvantagens. Segundo as palavras de Ortega: “A mesma distância que encontramos entre um pensador mediterrâneo e um pensador germânico voltamos a encontrar se compararmos uma retina mediterrânea com uma retina germânica. Porém, desta vez a comparação decide a nosso favor. Os mediterrâneos que não pensamos claro vemos claro.” É certo que o autor exagera nas oposições, mas o sentido de suas palavras tem a ver com o momento da publicação do livro: 1914, reunindo textos escritos nos anos anteriores à Primeira Guerra Mundial. Sabemos que nesse momento há grandes polêmicas sobre a modernização da política econômica, e alteração da centralidade de decisões econômicas e políticas em torno de alguns países. E o caminho da discussão está em direção de uma modernização em que não se confundissem racionalidade e sensibilidade. Que medida de racionalidade? Aquela que estava prescrita nos princípios dos países hegemônicos, doesse a quem doesse... Ortega mostra que essa homogeneidade não existe. Os povos têm perfis diferenciados. Ainda bem... o que torna a humanidade muito mais interessante.

Mas, voltando a Gilberto Freyre e como a questão da modernidade aparece em vários momentos de sua obra. Sua proposta principal reside na recusa em considerar a modernidade como um projeto apenas ocidental – e decorrente dessa proposição – a sociedade brasileira carrega essa característica, portanto os modelos ocidentais estritos não se adequam à realidade do país. Essa posição básica aparece em várias perspectivas em sua obra e, evidentemente, tem a ver com os momentos diferentes de sua escritura, com o contexto histórico e com os problemas diversos que emergem em cada período. Acentuarei três fases principais de seus trabalhos, tendo como referência a questão das modernidades múltiplas, enfocando apenas alguns textos na vasta obra de Gilberto Freyre que se dedica a uma ampla temática.

Referindo-me a primeira fase, destaco os escritos nos anos 1920. Figuram nesse período os artigos de jornais, reunidos nos dois volumes em *Tempo de aprendiz*. O chamado *Livro do Nordeste*, organizado por ele, e onde se encontram dois de seus ensaios. Por fim, o livro *Vida social no Brasil em meados do século XIX*, que é sua pesquisa de pós-graduação na Universidade de Columbia.

Ganivet é um dos autores mais citados neles sempre ligado aos temas regionalismo e tradicionalismo. É interessante lembrar o contexto dos anos 1920 no Brasil, para perceber a adequação das discussões de Gilberto Freyre ao período: a Semana de Arte Moderna; a crise do pacto oligárquico; o peso das regiões na política e na economia; a coalizão São Paulo/Minas Gerais, conhecida como “café com leite”; a crise de 1929.

Em vários desses textos fica evidente a recusa de Gilberto Freyre, exposta principalmente em sua fala no Congresso Regionalista do Recife de 1926, à proposta modernista difundida principalmente em São Paulo. Sua visão é contrária à importação de ideias sobre o modernismo. São elas francesas, e também italianas, de Marinetti em especial, presentes em grupos principalmente ligados à Semana de Arte Moderna que ocorreria em 1922, em São Paulo. Não entrarei nas polêmicas envolvidas a respeito de vários pontos dessa discussão que diziam respeito a projetos políticos muito diferenciados.

A segunda fase encontra-se na obra de 1930 a 1945, que realmente projetou Gilberto Freyre nacional e internacionalmente, na qual expõe suas ideias principais. O ponto central de sua interpretação da sociedade brasileira é resumido por ele próprio em um triângulo, um lado constituído pelo Patriarcado; o outro, pela interpenetração de etnias e culturas; tendo por base o trópico. Citando: “Sobre essa base (...) as duas forças étnico-culturais e sócio-culturais [serão] as mais atuantes na formação da sociedade brasileira.” Textos desse período são: *Casa-Grande & senzala*, *Sobrados e mucambos*, e *Nordeste*, havendo articulação do passado e do presente em relação àqueles fatores citados.

Em meu primeiro trabalho sobre a obra de Gilberto Freyre, no qual pesquisei principalmente os livros desse período, procurei demonstrar que seus estudos representaram um grande avanço em relação às interpretações do Brasil. Sem dúvida *Casa-Grande & Senzala* operou uma ruptura na reflexão sobre a sociedade brasileira ao rejeitar a visão sobre a inferioridade racial da população não branca e transferir a discussão para o campo cultural. Mais ainda, a revisão das teses do determinismo geográfico mostrando as regiões tropicais como locus de uma sociedade consolidada é uma argumentação fundamental e repõe, em um momento de centralização política, a importância do Nordeste no âmbito nacional, visão que não pode ser esquecida até mesmo no atual momento da política brasileira.

Unamuno e Ortega y Gasset não aparecem explicitamente citados nelas, mas o serão em *Sociologia*, de 1945, onde Gilberto explicita as bases teórico-metodológicas de sua análise; e, mais, ainda, em *Como e porque sou e não sou sociólogo*, onde apresenta sua própria obra e as intenções ao escrevê-la.

Nessa fase está bastante clara sua explicação sobre como as características não especificamente ocidentais e os traços não tipicamente burgueses da sociedade brasileira são empecilhos ao transplante de instituições europeias. É importante lembrar que na década de 1930 no Brasil passou-se a discutir os direitos e a sindicalização dos trabalhadores. Ora, o maior número desses trabalhadores estava no mundo rural, pois a indústria era restrita. Acentuar as bases agrárias da formação brasileira, como fez Gilberto, fez parte desse debate e constituiu-se em componente dos acordos políticos que excluíram das normas os trabalhadores rurais, os quais alcançariam alguns desses direitos somente em 1963.

Também as discussões sobre o regionalismo terão outro sentido nos anos 1930, pois o contexto é totalmente outro. Houve uma centralização política, são estabelecidas medidas gerais em lugar de medidas específicas que anteriormente eram tomadas pelos estados da federação. Gilberto Freyre tem participação importante nas discussões políticas desse período, pronuncia-se publicamente contra o autoritarismo estabelecido pelo Estado Novo promulgado em 1937. Faz pronunciamentos sobre a importância do setor da cana-de-açúcar para o Nordeste, encaminha sugestões para a elaboração do Estatuto da Lavoura Canavieira e do Instituto do Açúcar e do Alcool, que garante participação prioritária desse produto ao Nordeste. Nas eleições ao final da ditadura em 1945 elege-se deputado federal e participará da Constituinte de 1946. Muda-se temporariamente para o Rio de Janeiro, tem escritos que debatem os temas da nova fase da política, temporariamente democrática.

Aqui, principalmente, sua noção de modernidades múltiplas está presente. Mas é também o momento em que mostra que a questão dos direitos está claramente vinculada com o modelo ocidental e, se não temos o perfil completo desse modelo, a aplicabilidade dos direitos universais passa necessariamente por essa questão. Essa alegação passa a ser confrontada por vários grupos políticos e sua posição conservadora é criticada.

O livro *Sociologia* ganha várias edições revisadas o que o torna um texto de transição à terceira fase. Simone Meucci em seu livro *Artesania da Sociologia no Brasil* (2015) aponta as variações entre essas edições e dedica-se a mostrar que a sistematização da sociologia realizada por Gilberto Freyre ganha outro lugar com as diferentes etapas da institucionalização das ciências sociais no Brasil: cursos universitários, coletivos de pesquisa, associações profissionais, institucionalização da ciência.

*Ordem e progresso* publicado em 1959, terceiro livro da série *Introdução à história da sociedade patriarcal no Brasil*, composta também por *Casa-Grande & senzala* e *Sobrados e mucambos*, enfrenta a nova fase de institucionalização das Ciências Sociais. O período analisado está referido às últimas décadas do século XIX e as primeiras do século XX. Sua organização, nesse novo quadro das ciências sociais brasileiras, parte de um inquérito entre 183 brasileiros/as nascidos entre 1850 e 1900. A questão principal do livro é avaliar se com a mudança de regime – monarquia/república – se mantêm a organicidade e a unidade nacionais. Embora os questionários tenham sido aplicados desde décadas anteriores, a publicação do livro em 1959 articula-se ao contexto de transformações econômicas e políticas do período. Trata-se do momento em que a questão do desenvolvimentismo ganha amplo debate na América Latina via projeto de desenvolvimento elaborado pela Cepal. Nas discussões e justificações de tal projeto a questão modernidade/atraso é central, pois na formulação do mesmo prevalece a proposta de um modelo homogêneo, industrialista, considerando-se o “atraso” dos setores agrários. Vários sociólogos pronunciaram-se abertamente contra essa visão dualista, mas não entro nesse debate. Lembro apenas que, embora não faça parte do diálogo com o modelo cepalino, coloca-se sua visão de regiões variadas e modernidades múltiplas.

Em *Ordem e progresso* analisa as diferenças de formação da população do Nordeste, já explicada nos livros anteriores, e a população de São Paulo, formada grandemente por imigrantes europeus vindos ao final do século XIX, em substituição aos escravos. Essa composição demográfica diversa entre as duas regiões alteraria o modo de aceitação das transformações sociais, econômicas e culturais, e o resultado de um modelo econômico único afetaria fortemente o Nordeste. Foi realmente profeta. Com a retirada de Cuba, depois da revolução de 1959, foram

alteradas as cotas de comércio de açúcar no âmbito mundial, e no Brasil retiradas restrições regionais de plantio de cana. São Paulo beneficiou-se com isso, substituindo o plantio de café por cana. Atualmente os maiores conglomerados do agronegócio encontram-se aí.

O espaço não permite que entre em pormenores sobre esse problema. Acentuo que a tese das variadas modernidades lembradas por Gilberto Freyre tem um forte fundamento. Não saberia dizer como ele veria essa questão tal como se desenrola hoje. Embora acentuasse a riqueza da diversidade, concordava com e até elogiava o colonialismo português. Não só no Brasil, mas também na África contemporânea. É uma das ambiguidades presentes em seu pensamento, uma vez que os setores subalternos constituintes da sociedade colonial permaneciam nas margens do sistema. Predominou a contribuição portuguesa – língua, religião, poder político, organização social patriarcal, discriminação racial – embora absorvendo alguns elementos culturais das nações indígenas e africanas. Em outros termos, venceu o processo de imposição econômica, social, política e cultural da metrópole. Hoje, diferentemente das visões anteriores a questão das modernidades múltiplas incorpora a discussão sobre o reconhecimento da alteridade, garantindo para o “outro” espaço vital fundado em iguais condições de existência social. Nessa direção estão os livros de Edward Said – *Orientalismo, Cultura e imperialismo*, *Cultura e política*, entre outros – que se constituem em forte crítica às diversas formas de colonialismo.

Como insisti bastante na leitura que Gilberto Freyre fez dos autores espanhóis para fundamentar sua argumentação, quero lembrar que ele declarava suas diferentes influências intelectuais, mas pitoresca e saborosamente dizia: “Confesso que as iguarias com que vos convido são alheias, mas o guisamento delas é de minha casa.”

---

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARAÚJO, Ricardo Benzaquen de. *Guerra e paz: Casa-Grande & senzala* e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

- BALAKRISHNAN, Gopal. (org). *Um mapa da questão nacional*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000.
- BASTOS, Elide Rugai. *Gilberto Freyre e o pensamento hispânico*. Bauru, SP: Edusc; São Paulo: Editora Sumaré, 2003.
- \_\_\_\_\_. *As criaturas de Prometeu: Gilberto Freyre e a formação da sociedade brasileira*. São Paulo: Global, 2006.
- EISENSTADT, Shamuel Noah. “Múltiplas modernidades.” In: *Sociologia, problemas e práticas*. Lisboa: ISCTE-IUL, nº 35, 2001, pp. 139-263.
- \_\_\_\_\_. “Multiple modernities and multiple forms of civil society”. In: OYEN, S. A. and SLAATTELID, R. T. (orgs.), *Multiple democracies in theory and history*, Bergen: SVT Press, University of Bergen, p. 5, 2009
- FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala*. Rio de Janeiro: Maia & Schmidt Ltda, 1933.
- \_\_\_\_\_. *Sobrados e Mucambos. Decadência do patriarcado rural no Brasil*. (edição ilustrada). São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1936.
- \_\_\_\_\_. *Nordeste*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1937.
- \_\_\_\_\_. *Sociologia: introdução ao estudo de seus princípios*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1945.
- \_\_\_\_\_. *Interpretação do Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1947.
- \_\_\_\_\_. *Ordem e Progresso*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1959.
- \_\_\_\_\_. *Como e porque sou e não sou sociólogo*. Brasília: Editora UNB, 1968.
- \_\_\_\_\_. *Tempo morto e outros tempos*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1975(a).
- \_\_\_\_\_. *Vida social no Brasil nos meados do século XIX*. Tradução de Waldemar Valente. 2ª edição, Rio de Janeiro: Artenova, 1977.
- \_\_\_\_\_. *Tempo de aprendiz: artigos publicados em jornais na adolescência e na primeira mocidade do autor- 1918-1926*. Vol. I e II. São Paulo: Ibrasa; Brasília: INL, 1979a.
- \_\_\_\_\_ et al. *Livro do Nordeste*. Ed. Fac-similar. Recife: Secretaria de Justiça, Arquivo Público Estadual, 1979b.
- GANIVET, Ángel. *Granada la bella*. Ed. Fernando Garcia Lara. Granada: Diputación Provincial; Fundación Caja de Granada, 1996.
- \_\_\_\_\_ – *Idearium español*. Recopilación de José Garcia Mercadal. Madrid: Afrodísio Aguado Editores-Libreros, 1964.



- ORTEGA Y GASSET, José. *Meditaciones del Quijote. Ideas sobre la novela*. 6ª ed. Madrid: Espasa-Calpe, 1987 [1914].
- \_\_\_\_\_. *España invertebrada*. Madrid: Revista de Occidente; Alianza Editorial, 1981 [1922].
- \_\_\_\_\_. *El tema de nuestro tempo*. Madrid: Revista de Occidente; Alianza Editorial, 1984 [3ª edição - 1934].
- UNAMUNO, Miguel de. *Andanzas y visiones españolas*. Madrid: Alianza Editorial, 1988 [1922]
- \_\_\_\_\_. *En torno al casticismo*. 4ª ed. Madrid: Espasa-Calpe, 1972. [1895]
- \_\_\_\_\_. *El porvenir de España y los españoles*. Madrid: Espasa-Calpe, 1973.

## Iberismo, Lusotropicalismo e *Brasil-centrismo* na obra de Gilberto Freyre do pós-guerra (1953-1961)

Alberto Luiz Schneider\*

**Resumo:** O objetivo deste texto é discutir a produção intelectual de Gilberto Freyre (1900-1987) no pós-Segunda Guerra, em particular o luso-tropicalismo. Além de observar a relação entre Freyre e o regime de Salazar, sobretudo, o esforço em modernizar o colonialismo nos anos de 1950, interessa observar a força do iberismo. Embora haja consideráveis diferenças entre o primeiro Gilberto Freyre, nas décadas de 1920 a 1940, e um segundo Freyre, nas décadas de 1950 e 1960, há um notável traço de continuidade: a defesa da presença portuguesa do mundo. A leitura da suposta excepcionalidade ibérica, lusitana em particular, nasce das teses iberistas, herdadas de autores como Ángel Ganivet, para quem a Ibéria seria herdeira de uma longa tradição cultural, bicontinental e mestiça, avessa à Europa burguesa, protestante e industrial. Mais do que Portugal, é o Brasil que é desenhado como líder do “mundo que o português criou”.

**Palavras-chave:** Gilberto Freyre, iberismo, luso-tropicalismo, Brasil-centrismo.

---

\* Alberto Luiz Schneider é professor e pesquisador do Programa de Estudos Pós-graduados em História – PUC/SP (Departamento de História).  
E-mail: alberto.ls@uol.com.br

## 1. A HERANÇA IBÉRICA

A obra de Gilberto Freyre comporta uma crítica à modernidade burguesa, protestante e anglo-americana. Freyre não enxergava o mundo industrial como um destino positivo para os povos ibéricos, pois seriam herdeiros de uma longa tradição histórica que não poderia se perder no altar do progresso, visto como potencialmente destrutivo. Para ele, estes não eram decadentes em relação aos países dominantes do Atlântico Norte, especialmente a Inglaterra e os Estados Unidos, mas diferentes. Como José Enrique Rodó (1871-1917) – autor do *Ariel*, publicado em 1900 –, Freyre pode ser considerado um crítico do utilitarismo da sociedade moderna, marcada pela emergência da cultura de massa e da própria democracia liberal. A operação fundamental da obra de Rodó (1991) é antepor o “materialismo anglo-saxão” à vocação “cultural” ibero-americana (Rodó, 1991; Retamar, 1974; Quijada, 1997; Devés, 2001, Baggio, 2012).

Ao longo de sua vida intelectual, Gilberto Freyre estabeleceu continuada crítica em relação à modernidade “burguesa”, ao liberalismo e ao moderno capitalismo desde o *Livro do Nordeste* (1925). Essa percepção nasceu do diálogo que Freyre empreendeu com obras espanholas como as de Ángel Ganivet (1865-1898) e Miguel de Unamuno (1864-1936), entre outros ensaístas que debateram a crise ibérica e espanhola na virada do século XIX para o XX (Esteban de Vega e Morales Moya, 1999). A derrota para os Estados Unidos na guerra que levaria à independência de Cuba, em 1898, aprofundou o debate entre intelectuais espanhóis e hispano-americanos acerca da ideia da decadência ibérica, tema dos mais importantes na chamada “Geração de 1898” (Capelato, 2003). Em Portugal, esse sentimento foi potencializado pelo Ultimato Britânico, em 1890, quando a Inglaterra impôs severos limites às pretensões territoriais portuguesas na África (Matos, 2007). Uma série de trabalhos tem mostrado as relações que Freyre estabeleceu com o pensamento iberista, também conhecido como hispanismo, cuja crítica à modernidade (inclusive à democracia política e à industrialização) encontraram em Freyre uma recepção calorosa (Bastos, 2003, 2006; Crespo, 2003; Baggio, 2012; Silva, 2016; Schneider, 2020).

Para Ángel Ganivet, as culturas e os povos ibéricos não seriam decadentes, mas apenas diferentes em relação aos outros ocidentais. Ganivet, lido e comentado por Freyre, afirma que “[...] la conservación de nuestra

supremacia ideal sobre los pueblos que por nosotros nacieron a la vida es algo más noble y trascendental que la construcción de una red de ferrocarriles” (Ganivet, 1898, p. 108). A crítica de Ganivet à modernidade que inferiorizava os povos peninsulares em relação aos europeus do Norte, com seu progresso material, seria compensada pelo elogio à “espiritualidade” e à cultura popular dos povos ibéricos.

Miguel de Unamuno, embora não fosse necessariamente um defensor da unidade política da Península Ibérica, definia a *hispanidad* como uma unidade espiritual entre todos os povos peninsulares, apesar das diversidades. Para Unamuno, existiria uma “raça hispânica”, que ele chamava de “raça espiritual” e “transnacional”, que incluiria todas as “nações” peninsulares, os povos hispano-americanos e o Brasil (Barahona, 1965, p. 53). Na obra *Do sentimento trágico da vida*, publicada originalmente em 1913, Unamuno debate as relações entre a fé e a razão, associando o desejo de vitalidade à fé de maneira que o “sentimento trágico da vida” seria o ponto de partida de toda filosofia ou religião. Não é o caso de aprofundar o assunto, mas de notar que Unamuno buscava criticar o racionalismo, o objetivismo, o materialismo e a busca do progresso a qualquer custo, o que identificava como imposições do mundo moderno de matriz anglo-saxã, filhos das reformas científicas e do protestantismo. Tais imposições se opunham aos valores do catolicismo escolástico e dos ideais cavaleirescos herdados do Medievo peninsular que, pensava Unamuno, se manifestaria no cristianismo “ingênuo” ou “rústico” como se vê em Dom Quixote (Unamuno, 2013). Para Unamuno, “a Espanha não é razão, não é ciência, não é técnica. É gana, que leva à loucura da *hazaña*, à entrega mística, à paixão, à fé, como em D. Quixote” (Barboza Filho, 2000, p. 36). A cultura ibérica seria diferente da Europa moderna justamente porque a península representaria uma espécie de conciliação entre o Oriente e Ocidente, avessa ao secularismo e à racionalização.

A percepção da Ibéria como outro Ocidente, diferente dos povos do Norte da Europa, está relacionada à questão da sempre retomada bicontinentalidade peninsular, tema já explorado em *Casa-Grande & senzala* (1933) e *Interpretação do Brasil* (1947). Para Freyre, Portugal e Espanha seriam formações históricas e culturais erigidas “entre dois climas, dois tipos de solo e de vegetação, duas raças, duas culturas, duas concepções de vida, dois complexos ecológicos [...]” (Freyre, 1947, p. 51). A experiência histórica do “bicontinentalismo étnico e cultural

começada há séculos em Portugal tomou nova dimensão no Brasil: três raças e três culturas se fundem em condições que, de modo geral, são socialmente democráticas, ainda que até agora permitindo apenas um tipo ainda imperfeito de democracia social [...]” (Freyre, 1947, p. 190). A concepção da bicontinentalidade de Portugal e Espanha já estava inteira no *Idearium Español* (1898), a obra maior de Ganivet, autor que Freyre admirava, como confirmam seus biógrafos:

Freyre possuía quase toda obra do humanista e diplomata granadino. Faltava-lhe *Granada la Bella* e a correspondência de Ganivet com Unamuno. Mas tinha, entre outros livros, o *Idearium Español*, as *Cartas finlandesas*, o *Epistolário* e *El escultor de sua alma*. Chega a solicitar a Fidelino Figueiredo referência de livros mais recentes sobre Ganivet, completando que, “é um dos meus grandes cultos. Seu suicídio é talvez o único que já me fez pensar na possibilidade (muito remota) do suicídio [...]” (Carta de Gilberto Freyre a Fidelino de Figueiredo, 25/4/1931) (Larreta e Giucci, 2007, p. 398).

Ángel Ganivet foi um ácido crítico da modernização que ele considerava falsa, mecânica e postiça, contrária à espontaneidade e à criatividade ibérica. Ganivet exerceu um poderoso impacto sobre Freyre, como demonstra Elide Rugai Bastos, sobretudo em *Gilberto Freyre e o pensamento hispânico: entre Dom Quixote e Alonso El Bueno* (2003). Mas ainda falta compreender, no texto freyriano, os ecos do iberismo que o levaram a criticar a modernidade ocidental.

O iberismo, no entanto, não foi o único fundamento da crítica à modernidade industrial. Freyre, na condição de estudante de graduação no Texas e de pós-graduação em Nova York, entre 1918 e 1922, teve contato com movimentos intelectuais do Sul dos Estados Unidos, especialmente os *Agrarians*, um grupo que defendia a legitimidade e o valor cultural do *Old South*, região que, para eles, deveria manter-se imune ao utilitarismo liberal, ao industrialismo, ao individualismo e ao moralismo puritano que caracterizariam o Norte dos EUA. Movimentos como *Southern Renaissance* e *The Agrarians*, ou ainda autores como Henry Mencken (1880-1956) e Amy Lowell (1874-1925), buscavam defender a cultura de algum modo aristocrática e o modo de vida do *Old South*, com seus valores religiosos e comunitários, utilizando como plataforma discursiva textos de teor poético e memorialístico (Siqueira, 2007, pp. 168-197; Cancelli, 2012, pp. 134-160).

## 2. O LUSOTROPICALISMO

A produção formalmente lusotropical de Gilberto Freyre é um discurso da década de 1950. No entanto, as origens do lusotropicalismo – como uma “unidade de sentimento e cultura”, transferindo para o “mundo que o português criou” algumas das interpretações sobre o Brasil – remontam a fins dos anos 1930. Freyre proferiu três palestras em Portugal em 1937, que foram publicadas no ano seguinte em forma de livro; foi primeiro intitulado *Conferências na Europa* (Freyre, 1938) e, posteriormente, reeditado em *O mundo que o português criou* (Freyre, 1940a).

A viagem que Gilberto Freyre faria às “províncias ultramarinas”, entre agosto de 1951 e fevereiro de 1952, selaria a aproximação com o colonialismo português do pós-guerra. A viagem foi cuidadosamente organizada pelo governo de António de Oliveira Salazar, de modo que o intelectual brasileiro visse no ultramar português as suas teorias.<sup>1</sup> Profícua, a viagem acabou por resultar nos livros *Aventura e rotina* e *Um brasileiro em terras portuguesas*, ambos publicados em 1953. O primeiro, um diário de viagem escrito no calor da hora, é o mais significativo, pois nele Freyre narra as suas impressões da viagem, sempre em favor das suas teses, fortemente marcadas pelo elogio da aludida dimensão transcontinental da herança ibérica que, na leitura de Freyre, é mais católica e universal que racial e singular<sup>2</sup>.

Embora Freyre aprofundasse sua compreensão em torno do lusotropicalismo nos anos seguintes, com nuances e inovações – por meio de livros como *Integração portuguesa nos trópicos* (1958) e *O luso e o trópico* (1961) –, em termos gerais, no princípio dos anos 1950, já estavam formuladas suas ideias que poderiam ser sintetizadas na afirmação de que áreas de colonização portuguesa no mundo, a despeito das suas enormes diferenças, seriam portadoras de características comuns, moldadas pela história da expansão

- 
- 1 Na viagem de pouco mais de seis meses, Freyre visitou, em Portugal, o Algarve, os Trás-os-Montes, o Alentejo, o Ribatejo, o Minho, o Douro, além de Lisboa, Porto, Coimbra e Alcobça. Nas ilhas, foi a Cabo-Verde e São Tomé. Na África, percorreu a Guiné portuguesa (hoje Bissau), Angola, Senegal e Moçambique. Na Ásia, visitou Goa, Diu, Damão, Bombaim, Manica e Sofala. Não visitou Macau e Timor. Onde chegava, havia um comitê encarregado de recepcioná-lo.
  - 2 A oposição à Salazar, antes da aproximação de Freyre com o regime, fazia uma leitura progressista de sua obra, em função de sua crítica ao racismo científico. Parte importante da oposição a Salazar, por muito tempo, acreditou na viabilidade de um Portugal transcontinental. O ensaísta republicano António Sérgio, crítico severo do salazarismo, havia escrito, em 1940, o prefácio de *O mundo que o português criou* (Sérgio, 1940).

portuguesa. Essas múltiplas áreas do globo teriam sido marcadas pela convivência multiétnica e pela mestiçagem, em um ambiente antes “cristocêntrico” do que “etnocêntrico”, ou seja, mais marcados pela propagação da fé católica, esse antigo universalismo, do que pelas modernas noções de supremacia racial branca. Aqui são nítidos os ecos de Ganivet e Unamuno. Nada parecia-lhe mais deletério que as “influências estrangeiras”, em particular o “arianismo”, como seria um exemplo o racismo dos Estados Unidos, marcado pelo “utilitarismo capitalista” e pelo “protestantismo puritano”, ou então o brutal segregacionismo do *apartheid* sul-africano.

Como a historiografia tem apontado, a década de 1950 e no início dos anos 1960 experimentou uma notável aproximação com a obra de Gilberto Freyre. No entanto, ao longo das décadas de 1930 e 1940, a leitura de Freyre, fortemente marcada pela apologia à mestiçagem, foi ignorada ou mesmo rejeitada pelos intelectuais em torno do salazarismo, não apenas pela positivação da miscigenação, mas também da herança árabe, judaica e africana atribuídas à formação histórica e cultural de Portugal (Castelo, 1999). Naquele momento, a crítica freyriana ao racismo cientificista e eugênico contrapunha-se ao discurso do colonialismo português que se apresentava como civilizador, com evidente conteúdo racista. Essa foi a razão pela qual o “Estado Novo” português, liderado por António Salazar, não poderia dedicar maior entusiasmo às formulações de Freyre, apesar da visão positiva do passado lusitano presente em *Casa-Grande & Senzala*, obra de 1933, bem como em outros de seus livros.

Aos poucos, porém, a tese acerca da vocação portuguesa para os trópicos foi penetrando nos círculos intelectuais e políticos portugueses. Percebeu-se a utilidade da formulação de Gilberto Freyre, uma figura de reputação internacional, cujas ideias serviriam aos setores interessados em modernizar (para manter) a presença portuguesa na África, tornando-a compatível com os novos tempos, em que as pressões anticoloniais vinham de toda parte. A derrota do nazi-fascismo avolumou as críticas à ditadura portuguesa, que viriam a crescer ainda mais com a força dos movimentos de independência na África do pós-guerra (Castelo, 1999).

A revisão do Ato Colonial<sup>3</sup>, quando as colônias viraram “províncias ultramarinas”, em 1951, foi uma resposta do regime salazarista às

---

3 O Ato Colonial – baixado em 1930 e confirmado na Constituição de 1933 – foi um instrumento jurídico destinado a regular o relacionamento entre a metrópole e as colônias. O documento

significativas mudanças no clima político internacional. A alteração da terminologia buscava associar a posse dos territórios, sobretudo na África, a uma suposta unidade nacional portuguesa. A reinvenção legal e conceitual do que seria a nação portuguesa, mais legislativa do que efetiva, buscava legitimar a integração dos territórios coloniais, como demonstra ampla bibliografia (Almeida, 2000; Arenas, 2006; Cahen, 2018; Castelo, 1999; Enders, 1997; Iñiguez, 1999; Léonard, 2001; Maxwell, 2006; Pinto, 2009).

Foi nesse contexto que a adesão do regime salazarista às perspectivas freyreanas passaram a ser altamente convenientes. Também para Freyre, que sempre se colocou como um intelectual contrário ao racismo, as reformas do discurso colonial português tornaram a aproximação mais aceitável. Com algum exagero, pode-se afirmar que o regime aderiu à interpretação histórica construída por Freyre (Leonard, Y. 2001), assim como Freyre deixou-se apropriar pelo regime (Cabaço, 2007, p. 248).

Foi justamente no ano em que foi revisto o Ato Colonial (1951), que Gilberto Freyre recebeu o convite do Ministro do Ultramar, Sarmento Rodrigues, com evidente concordância de António de Oliveira Salazar, para realizar a longa viagem às colônias portuguesas na África e na Ásia. De agosto de 1951 a fevereiro de 1952, Freyre visitou um império crescentemente criticado pelas potências hegemônicas consolidadas no pós-guerra, pois já não se adaptava ao desenho geopolítico internacional daquele contexto. Cláudia Castelo observa que “a ONU passa a considerar o princípio da autodeterminação como um direito humano fundamental, e atribui às potências coloniais a obrigação de prepararem os territórios sob sua administração para a independência” (Castelo, 1999, p. 49).

Naquele momento histórico, Portugal, mais do que qualquer outro colonizador, necessitava das colônias ultramarinas, das quais a sua economia, de estrutura pré-industrial, dependia largamente. Relativamente arcaico e isolado, herdeiro de décadas de certa rejeição à industrialização, temeroso dos conflitos de classe, o Portugal de Salazar

---

afirma: “É da essência orgânica da Nação Portuguesa desempenhar a função histórica de possuir e colonizar domínios ultramarinos e de civilizar as populações indígenas que neles se compreendem, exercendo também a influência moral que lhes é adstrita pelo Padroado do Oriente” (art. 2º). Sustenta, ainda, que “os domínios ultramarinos de Portugal denominam-se colônias e constituem o Império Colonial Português” (art. 3º) e “proíbe a alienação de qualquer parte dos territórios e direitos coloniais de Portugal (art. 7º)” (Castelo, 1999, p. 46).



vivia, a despeito dos esforços modernizadores, amarrado ao passado (Maxwell, 2006, pp. 35-36). A partir da fundação da ONU, em 1945, com a defesa da “libertação de todas as tiranias” e o “autogoverno para todos os povos e nações” (Rampinelli, 2004, p. 21), embora não raro fosse letra morta, o regime passava por forte pressão. A extinção do Ato Colonial e a Constituição de 1951, que propugnava por uma nação “una, pluricontinental e multirracial” buscava justamente dar respostas a esse contexto de progressivo isolamento internacional de Portugal. A introdução da retórica da “assimilação” que o regime passou a adotar contribuiu decisivamente na aproximação entre as demandas políticas do salazarismo e a produção intelectual de Gilberto Freyre no pós-guerra<sup>4</sup>, quando o sociólogo pernambucano afirma a condição do Brasil como país ibero-americano, portador de uma cultura singular, capaz de integrar diferentes raças e culturas.

Quando viajou às “províncias ultramarinas”, Gilberto Freyre tinha plena consciência das implicações políticas da sua viagem, mas defendendo-a como uma espécie de imersão antropológica “apolítica”. Afirmou também que “a simples democracia política cada dia me interessa menos” (Freyre, 1953a, p. 41), atualizando suas antigas teses iberistas, que minimizavam a importância das instituições liberais e da democracia política. Na sua obra “apolítica”, no entanto, há um detalhe curioso: Freyre grafa “províncias ultramarinas” e não “colônias”, em conformidade com a nova semântica empregada pelo Estado português (Freyre, 1953a, p. 270). Não é menos singular o fato de que, ao voltar ao Brasil, Freyre tenha sido encarregado por Salazar de entregar pessoalmente uma edição de *Os Lusíadas* – com encadernação adornada em prata e pedras preciosas – ao presidente Getúlio Vargas, cujas relações com o salazarismo eram excelentes, o que atraiu a atenção da imprensa brasileira e, também, da portuguesa (Dávila, 2010, p. 40). Trata-se de um evidente gesto político.

Houve quem considerasse *Aventura e rotina* e *Um brasileiro em terras portuguesas* pura e simples propaganda salazarista. Freyre, embora tenha deixado apropriar-se pelo regime, é mais complexo do

---

4 Um indício disso é a imposição do Ministério dos Negócios Estrangeiros, a partir de meados da década de 1950, de que os diplomatas portugueses se dedicassem ao estudo das teses lusotropicalistas formuladas por Gilberto Freyre, munindo-os de argumentos ditos científicos, a fim de legitimar a presença de Portugal na África e na Ásia.

que isso. Há evidentes vasos comunicantes entre a reflexão do primeiro Gilberto Freyre, marcado pelas teses iberistas (Schneider, 2020), e a produção lusotropical, animada por uma defesa da herança ibérica e pela consequente crítica à modernidade ocidental, de onde nasceu a defesa da mestiçagem, posições que soaram cada vez mais conservadoras nos anos 1950.

Em *Aventura e rotina*, o autor desenvolve a ideia de que as noções de tempo dos ibéricos e dos povos tropicais guardavam certas semelhanças, em função da herança oriental dos povos peninsulares, de modo que uns e outros não sacrificavam o presente em nome do futuro. Em outras palavras, não compartilhavam da percepção de que “*time is money*”, como os povos protestantes do norte da Europa, mais utilitaristas e previdentes. Ibéricos e tropicais partilhariam a noção do *tempo criativo*, em que passado, presente e futuro seriam estágios temporais intercomunicáveis. Um tempo social miscível, cuja apreensão seria capaz de integrar as três camadas de tempo, predominando, por vezes, um ou outro estágio. A noção de “tempo trípico” – percepção alimentada pela leitura de Unamuno e Ortega y Gasset – foi apresentada como uma singularidade da noção de tempo ibérico, que teria ajudado a conectar os colonizadores peninsulares às culturas não ocidentais. Essa discussão reaparece em vários outros livros de Freyre. Não é o caso de discutir tais ideias nos limites deste texto, mas vale notar que as formulações guardam parentesco com a questão das singularidades ibéricas que viriam a ser exploradas por Richard Morse (1995).

### 3. NA ÁFRICA, OS BRASIS NA INFÂNCIA

Freyre, ao olhar e idealizar o colonialismo português do século XX, enxergou anacronicamente paralelos com a suposta plasticidade e comportamento miscigenador com os portugueses instalados em Pernambuco e na Bahia nos séculos XVI e XVII. Freyre viu nos africanos da Guiné de meados do século XX os negros escravizados no Brasil colonial, entendendo os guineenses “parados no tempo” como um verdadeiro “museu vivo” (Freyre, 1953a, p. 260).

Em *Sobrados e mucambos*, livro publicado em 1936, Freyre desenvolve a ideia de que a europeização do Brasil no século XIX foi a imposição de uma civilização artificial, importadora de princípios liberais, que teria

acarretado a interrupção de um processo “natural” de acomodação, que estaria em curso nos três séculos de experiência colonial. Enquanto isso, nas colônias inglesas teria predominado a imposição dos valores ocidentais e do capitalismo moderno, ao passo que nas regiões de colonização lusitana teria havido a assimilação marcada por trocas, numa “eterna incorporação de influências” (Freyre, 1990, p. 208).

Esse olhar reaparece em *Aventura e rotina* (1953). As colonizações de matriz ibérica seriam marcadas pela plasticidade e pelo espírito de acomodação, consideradas “constantes portuguesas de caráter e ação”, já vivenciadas no Brasil colonial (Freyre, 1953a, p. 216). A suposta capacidade lusitana de adaptação às terras quentes, permeada pelas trocas – inclusive sexuais e matrimoniais, na culinária e nos gostos –, teria no vice-rei português da Índia, Afonso de Albuquerque (1462-1515), um exemplo de pioneirismo na promoção de uma política de casamentos mistos no estado da Índia (Freyre, 1953 a, pp. 57-58). No entanto, a política de Afonso de Albuquerque, como se sabe, foi uma exceção e jamais uma regularidade (Xavier, 2008).

O olhar freyriano partiu da premissa de que as colônias portuguesas na África seriam *Brasis* na infância. Esse olhar estava interessado em propagar a positividade da miscigenação. Por essa razão, Freyre se decepcionou em Cabo Verde, “predominantemente africana na cor, no aspecto e nos costumes” (Freyre, 1953a, p. 266). Mas a produção literária cabo-verdiana o consolou, pois encontrou nela “a mais viva literatura lusotropical, depois da do Brasil” (Freyre, 1953a, p. 280). Em Angola, o autor se sentiu mais confortável com a população assimilada de Luanda, que se percebia portuguesa, segundo afirmou. O futebol angolano lembraria a ginga brasileira. Freyre comenta, ainda, as semelhanças entre as transformações sofridas pela língua portuguesa em contato com o clima, a vegetação e o homem tropical. A língua e os gestos em Goa eram mais próximos da linguagem brasileira que das africanas.

[...] o mesmo, o seu sorriso que não tem a exuberância do africano nem as reservas do europeu. Também a fala: [...] a ação tropical sobre a língua europeia parece vir sendo a mesma nas duas áreas; a mesma, também, a simplificação, na língua do invasor português, das duras complexidades de sons, para que os povos tropicais mais facilmente os vinham adquirindo e conservando (Freyre, 1953a, p. 320).

Como se pode notar, Freyre estava mais interessado em compreender a atuação dos portugueses nos trópicos do que entender o modo de vida dos africanos em face da experiência colonial portuguesa. É expressivo notar que as teses lusotropicalais são, antes, *Brasilcêntricas* do que *lusocêntricas*. A identificação entre o “ser brasileiro” e o “modo português de estar no mundo” mostra-se, no entanto, explícita.

É principalmente com os olhos de brasileiro que não sabe separar o destino do Brasil do de Portugal que vejo a Guiné portuguesa. Sinto-me aqui numa espécie de Alto Amazonas ou de Alto Mato Grosso Português, que sendo já antigo território lusitano, só agora começasse a realmente aporuguesar-se (Freyre, 1953a, p. 281).

Definido como um modelo de civilização moderna para os trópicos, o Brasil de Freyre é, por excelência, identificado como uma invenção portuguesa, talvez a sua maior obra histórica, que deveria se repetir na África, tanto quanto haveria de continuar no Brasil profundo, que tinha ainda “Guinés verdíssimas dentro de si”, afirmou o autor em referência ao Amazonas e ao Mato Grosso.<sup>5</sup> A crença de que o Brasil era um modelo de civilização tropical, tida como uma “democracia étnica e social”, é inequívoca, confirmada pela sua declaração à imprensa, já no Recife, após a viagem às colônias portuguesas.

A impressão mais viva que trago é que o português continua a ser um povo criador. Às realizações do passado, algumas monumentais, ele acrescenta uma vasta obra, moderna, nos trópicos: no Oriente e na África. Essa obra não faz má figura ao lado daquela que, como descendente e continuador português, o brasileiro realiza na América. E a esses dois grandes esforços [...] anima um espírito comum caracterizado principalmente pelo sentimento e pela prática de uma, não direi perfeita, mas bastante avançada democracia étnica e social (Freyre, 1952).

As teses lusotropicalais de Gilberto Freyre encontrariam a plenitude conceitual e política em *Integração portuguesa nos trópicos* (1958) e *O luso e o trópico* (1961). Esta última, publicada pela Comissão Executiva das Comemorações do V Centenário da Morte do Infante D. Henrique,

---

5 Nesse momento a chamada “marcha para o Oeste” estava já enraizada nas práticas de Estado e no imaginário nacional. Brasília, como parte desse processo, estava em vias de ser construída (Freyre, 1953a, p. 266).

é a sua produção mais claramente alinhada ao regime. Os livros não apresentam nada substancialmente novo. O tom, porém, é cada vez mais político e menos sociológico. Freyre pretendeu fundamentar uma lusotropicologia, em tom programático e funcional<sup>6</sup>, o que acabou por significar, em termos políticos, apoio sem disfarces e atenuações ao projeto salazarista, ou ao menos a aspectos dele, como se pode ver:

Político na acepção de uma política de cultura e de uma política de migração dentro do mundo lusotropical. No sentido, também, de uma política econômica. No sentido, ainda, de afirmação ou reafirmação de uma política de democracia étnica que avigore em todos os membros da comunidade lusotropical a resistência aos etnocentrismos vindos de povos vizinhos ou de minorias étnico-culturais que se concentrem dentro da própria comunidade, em desarmonia com as tradições e os sentimentos castiçamente lusitanos (Freyre, 1958, p. 64).

*O luso e o trópico*, obra de 1961, reúne uma série de ensaios que havia sido apresentada na forma de conferências e artigos. No prefácio, Freyre afirma que esses escritos deveriam servir para comemorar o início da aventura lusitana. Aliás, o governo português se empenhara em assinalar a passagem do V Centenário da Morte do Infante D. Henrique, personagem histórica que, sustenta Freyre, “concorreu decisivamente para dar às relações de europeus com não europeus, de brancos com povos de cor, um rumo peculiarmente luso-cristão” (Freyre, 1961, p. 3). De modo geral, o autor continuou a raciocinar nos termos expostos em *O mundo que o português criou*, livro de 1940, mas radicalizou a sua aposta interpretativa: estaria em curso a formação de um “terceiro homem” ou de uma “terceira cultura”, que não tinha sido considerada na “tipologia de Toynbee”, como afirmou Freyre.

Em termos conceituais, o lusotropicalismo não se opõe, necessariamente, à aspiração pela independência política das colônias portuguesas, afinal, Freyre sempre propugnou por uma “unidade de

---

6 A lusotropicologia de Gilberto Freyre penetrou também no âmbito acadêmico português. Em *O luso e o trópico*, há menção aos expoentes da luso-ropicologia em Portugal. Entre eles estava Orlando Ribeiro (1911-1997), autor de estudos de Ecologia e Geografia Tropical; Henrique de Barros (1904-2000), na Agronomia; Marcelo Caetano (1906-1980), no Direito; Adriano Moreira (1922), na Ciência Política; Jorge Dias (1907-1973), na Antropologia; e Mário Chicó (1905-1966), na História. Na década de 1950, Adriano Moreira, que dirigia a Escola Superior Colonial, introduziu, no segundo ano do curso de administração colonial, o estudo do lusotropicalismo (Castelo, 1999).

sentimento e de cultura” e não por uma unidade política. Por outro lado, Freyre não esconde a evidente e profunda antipatia em relação aos movimentos anticoloniais, pelo menos no início da década de 1960, quando o conflito se torna mais agudo. A elaborada retórica freyreana serviu como um poderoso arsenal verbal, de maneira que os críticos do regime não poderiam deixar de ser também críticos de Gilberto Freyre.

Mesmo os diplomatas brasileiros favoráveis à descolonização celebravam o Brasil em termos freyrianos. A grande imprensa, na qual Freyre tinha trânsito fácil, era, majoritariamente, simpática ao salazarismo – e o sociólogo teve um papel destacado nesse processo. Assis Chateaubriand, proprietário dos *Diários Associados*, foi notório defensor do regime português, a ponto de Salazar homenageá-lo com o nome de uma rua em Lisboa (Morais, 1994, pp. 586). O governo de Getúlio Vargas foi também favorável a Salazar. Até mesmo Juscelino Kubitschek, com toda a sua simbologia moderna e democrática, manteve uma política externa pró-Portugal. Juscelino, inclusive, participou das comemorações do V Centenário da Morte do Infante D. Henrique, em 1960, evento para o qual Gilberto Freyre e as suas ideias concorreram ativamente.

De *Casa-Grande & Senzala* (1933) ao início da década de 1960, Gilberto Freyre gozou de um prestígio que poucos autores alcançaram em toda a história das letras brasileiras. Como observa Fábio Franzini, a interpretação de Freyre foi “assimilada pela crítica e, até onde é possível perceber, pelo público”, pois sua obra teria passado “de proposta a modelo de uma história ‘social’ ou mesmo ‘cultural’” (Franzini, 2010, p. 190).

A “questão racial” se constituiu em um dos capítulos essenciais da intervenção do autor, contribuindo na maneira como o país pensou a sua diversidade étnica e social. Gilberto Freyre foi, de longe, o mais importante ativista, teórico e animador dessa corrente de opinião, fundamental para fixar nos círculos letrados uma imagem do Brasil baseada na positividade da miscigenação, ou o que o sociólogo chamou de “democracia étnica e social”. Além de fomentar a aceitação interna da tese, o pensamento freyriano serviu como um contraponto ao racismo predominante em países como Estados Unidos e África do Sul, levando os brasileiros a acreditarem na condição não racista do país, muito em função da “natureza” miscigenadora atribuída à colonização portuguesa.

Nos escritos lusotropicalistas das décadas de 1940 e 1950 e do princípio dos anos 1960, embora Freyre de fato acabe por emprestar apoio político

ao império português e ao regime de Salazar, sobretudo no pós-guerra, o sociólogo pernambucano, mais do que lutar para que o império português perdurasse, estava interessado em conferir ao Brasil o lugar de liderança no “mundo que o português criou”. Em 1953, por meio do livro *Um brasileiro em terras portuguesas*, afirma que, em geral, existia “certo pendor para uma afirmação de superioridade europeia sobre as populações tropicais, de sabor antes germanicamente militarista ou anglo-saxonicamente imperialista que autenticamente português” (Freyre 1953b, 103).” O Brasil, de proporções continentais e como “potência média”, é desenhado por Freyre como um país mestiço e americano, simbolicamente entre a Europa e a África, habilitando-o a assumir a condição de líder “natural” de uma (futura) frente transnacional de países de língua portuguesa, a quem, mais cedo ou mais tarde, legitimamente caberia a tarefa. Em *Aventura e rotina*, daquele mesmo ano de 1953, Freyre é mais explícito em insinuar os perigos ocidentalizantes de “um Portugal com pretensões a imperialmente europeu, etnocêntrico, ‘ariano’”. E Portugal seria “tão sem futuro na África quanto a Holanda na Ásia” (Freyre 1953a, 485).

Para Freyre, seria o Brasil o centro da comunidade luso-brasileira. A África deveria continuar em mãos portuguesas para vir a ser *mais brasileira*, ou seja, menos africana e mais luso-mestiça. O Brasil ibérico, criado pelos portugueses na América, como Freyre apresentava desde *Casa-Grande & Senzala*, seria o futuro desejável para a “África lusófona”: “todos os Portugais devem, como nunca, ser um só Portugal; e este Portugal unido, quase uma só comunidade supranacional, com um Brasil que no coração, no espírito, no principal da cultura, continua português” (Freyre, 1953b, p. 255). Esses “Portugais” imaginados por Freyre são Brasis futuros<sup>7</sup>.

Não é necessário reafirmar, como já fez a historiografia especializada, que Freyre essencializou uma ideia de Brasil plástico, tropical e não racista (ou menos racista que as experiências coloniais “protestantes”, “utilitaristas” e “segregacionistas”, como o sul dos Estados Unidos e da África do Sul daqueles anos 1950), exportando para o império português do século XX muito do que foi, ou teria sido, a experiência colonial na época moderna (Cardão, 2019, p. X).

---

7 Texto ainda inédito de Luiz Feldman, intitulado “Da concepção imperial de Gilberto Freyre”, ajudou-me a pensar essas linhas. Agradeço ao autor pelo diálogo.

#### 4. BRASIL-CENTRISMO

Para Gilberto Freyre, as emancipações políticas das colônias africanas de Portugal as tornariam suscetíveis às potências em contenda no âmbito da Guerra Fria. Por isso, argumenta Freyre, seria preferível estar sob a proteção de uma comunidade lusotropical, em que o Brasil seria um líder mais generoso, do que estar sob a tutela da União Soviética ou dos Estados Unidos (Enders, 1997, pp. 201-210). Roger Bastide, autor de *Brasil, terra de contrastes*, publicado na França em 1957, também se entusiasmava em apresentar o Brasil como uma alternativa à hegemonia “anglo-saxônica” de um lado e a “eslava” de outro:

Nesta federação, o Brasil, sem nenhuma dúvida, ocuparia uma posição inteiramente privilegiada: em primeiro lugar, devido à sua população de cor, que formaria a transição necessária entre o Portugal branco e o Portugal africano; e também, devido à proximidade relativa entre o Brasil e a colônia portuguesa de Angola (Bastide, 1959, p. 249).<sup>8</sup>

O lusotropicalismo também é uma resposta a uma pergunta cara para toda uma geração de intelectuais que haviam assumido a tarefa de pensar o país: qual é o lugar do Brasil no mundo? Freyre o descreve como líder de uma vasta gama de espaços inter-regionais, como o maior e mais antigo exemplo de uma totalidade geográfica, histórica e cultural. Nos anos 1950 e começo dos anos 1960, o Brasil chegava a ser apresentado como um tipo de sociedade alternativa à bipolaridade em tempo de agudização da Guerra Fria. A isso somam-se ou articulam-se as questões políticas e ideológicas de um mundo cada vez mais tensionado.

Gilberto Freyre manteve na influente revista *O Cruzeiro* – publicada pelos *Diários Associados*, o maior conglomerado de mídia da época – uma coluna semanal intitulada *Pessoas, coisas e animais*, entre 1948 e 1967. Na coluna, Freyre tratou com frequência de assuntos ligados ao lusotropicalismo. Em um desses artigos, de 7 de julho de 1956, chamado “O Brasil: suas atuais responsabilidades fora da América”, afirma que o Brasil deve liderar as “democracias étnicas”, instaladas nos trópicos, em referência aos países latino-americanos, a fim de conter o “imperialismo nórdico”. Pouco antes, em 1955, em artigo no *Diário de Pernambuco*,

---

8 Cibele Barbosa aprofunda a recepção de Gilberto Freyre na França. (Barbosa, 2018, p. 4)



jornal que também pertencia aos *Diários Associados* do paraibano Assis Chateaubriand, de quem Freyre era próximo (Morais, 1994), o sociólogo pernambucano afirma: “formamos com os portugueses e luso-descendentes um único bloco de cultura transnacional, um reduto contra absorventes imperialismos de nossa época” (Freyre, 1955).

Ainda na revista *O Cruzeiro*, em coluna significativamente intitulada de “O Brasil, líder da civilização tropical”, publicada em 1 de julho de 1961, Freyre afirma que o Brasil deveria assumir um “comportamento político”, em função da sua condição de país “luso-hispano” e “tropical”, de modo a produzir “atos de solidariedade” em relação aos outros países e regiões tropicais ibéricos espalhados pela América, pela África e pelo Oriente.

São comuns nos artigos de Freyre, especialmente na grande imprensa, os apelos a uma “terceira solução” para os problemas do mundo contemporâneo. Freyre, desde os anos 1940 até os anos 1970, foi um crítico contumaz do panamericanismo, da Doutrina Monroe e da submissão ibero-americana aos Estados Unidos. Alex Gomes da Silva, em *Gilberto Freyre e o legado luso-hispânico: uma construção no pós-guerra* (2016), aprofunda a questão, demonstrando como Freyre defendia, em vários textos ao longo do tempo, como em “Americanismo e Hispanismo”, publicado no *Diário de Pernambuco* em 28 de abril de 1942, a necessidade de aprofundar as relações entre os países ibero-americanos:

Avigorar a “tradição hispânica” constituiria a marca do autêntico americanismo, oposto ao que parecia representar uma tentativa de recolonização política movida por um “pan-americanismo simplista”. A ampliação de valores hispânicos, particularmente portugueses, conviria ao Brasil para que não dispensasse de seu desenvolvimento expressões culturais que respondiam por sua especificidade dentro do continente americano. A verdadeira articulação entre os povos americanos deveria afeiçoar-se não de um “puro americanismo horizontal ou de superfície, voltado só para o progresso em extensão dos povos do continente”, mas, sim, de uma ampliação de valores herdados da Europa, da África e da Ásia, num processo de ampliação sem “sacrifício da profundidade” (Silva, 2016, p. 134-135).

São essas sensibilidades iberistas, críticas ao Ocidente vencedor, que conduziriam Freyre ao lusotropicalismo no pós-guerra. O sociólogo pernambucano apostava em uma dinâmica político-cultural iberista, de maneira a apresentar o Brasil como líder da “civilização tropical” de expressão hispânica-portuguesa. Mais do que pura e simples defesa do

Império Português em crise e do regime ditatorial de Salazar, o lusotropicalismo é uma derivação política e cultural da defesa gilbertiana das antigas tradições culturais ibéricas, identificadas como alternativa válida e criativa à modernidade ocidental triunfante.

Ao aproximar-se de Portugal, da Espanha, da América Latina e da “África portuguesa”, Freyre imaginava, nos anos 1950, um caminho alternativo ao liberalismo industrial anglo-norte-americano, por um lado, e o “comunismo soviético” por outro. Na aurora da Guerra Fria, Freyre atualiza o iberismo às condições contemporâneas, conferindo ao Brasil uma posição central no mundo que se estava a construir após a catástrofe representada pela Segunda Guerra Mundial (1939-1945). Sem afirmar explicitamente, Freyre não apenas manteve, mas ajustou a defesa do legado ibérico às condições do tempo, ao imaginar uma “terceira força cultural” ou uma “terceira solução” frente aos “impérios” vencedores da guerra, o “russo-soviético”, o “norte-americano”.

Os estudiosos portugueses e europeus do lusotropicalismo de Gilberto Freyre, especialmente aqueles dedicados a África de colonização portuguesa, tendem a ver o lusotropicalismo como uma espécie de um “lusocentrismo”, quando é muito mais um *Brasil-centrismo*. É preciso notar que o Gilberto Freyre dos anos 1950 havia transferido para o jornalismo o grosso de sua atividade intelectual e, nessa produção periódica, ficam mais claras as respostas contemporâneas do iberismo gilbertiano, que acabou por conferir ao Brasil a condição de porta-voz das vastas regiões do mundo, justamente aquelas tocadas pela expansão ibérica, especialmente portuguesa.

Gilberto Freyre apresenta, como já vinha fazendo desde *Casa-Grande*, o Brasil como um exemplo do sucesso da presença portuguesa no mundo, uma civilização tropical, uma “potência média” que nunca deixou de ser “lusitana”, leia-se ibérica, sendo também um “povo criador e ativamente extra-europeu”. Freyre afirma, em *Um brasileiro em terras portuguesas*, que o Brasil é “politicamente mais importante, no plano internacional, do que qualquer dos grupos quase nacionais de língua ou de cultura portuguesa”, dando ao país a condição de líder no “desenvolvimento extra-europeu” das regiões de língua portuguesa (Freyre, 1953b, p. 150). Freyre acredita que o Brasil poderia representar uma alternativa à polarização da Guerra Fria que o mundo vivia. O Brasil pleiteado por Freyre seria uma “terceira cultura”, um modelo para América Latina e para

“África lusa”. A ideia do Brasil como uma “democracia étnica” seria um exemplo para os países nascidos da colonização ibérica, perspectiva repetidas vezes evocada nas décadas de 1950 e 1960 (Silva, 2016, p. 164-189).

Em “Uma política transnacional para o Brasil de hoje”, artigo publicado em 1960 na *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, Freyre retoma a ideia de que a “presença” portuguesa no mundo seria “cristocêntrica” e não “etnocêntrica”, pois os colonizadores ibéricos em geral e os portugueses em particular, teriam assumido a tarefa de “cristianizar mais do que de europeizar os trópicos e o Oriente” (Freyre, 1960). A defesa de uma colonização “cristocêntrica”, perspectiva profundamente assentada no catolicismo tantas vezes repetidas por Freyre, é uma clara herança de Ganivet, Unamuno e outros intelectuais iberistas da virada do século XIX para o XX, que haviam se empenhado em legitimar antigas tradições ibéricas enraizadas na Península. O Brasil, como maior país ibérico, católico e mestiço do mundo, estaria em condições de assumir o protagonismo em defesa de uma “terceira força”. Em *O luso e o trópico*, livro de 1961, Freyre afirma a liderança brasileira inequivocamente: “há um desafio ao Brasil (...) no sentido de se tornar o nosso país, como líder que é, sob vários aspectos (...) da civilização lusotropical, um ativo mediador entre o Ocidente e o Oriente, entre a Europa ou a América Setentrional e o Trópico” (Freyre, 1961, p. 179).

O lusotropicalismo, apesar de responder ao contexto político do pós-guerra, marcado pela Guerra Fria, inscreve-se em um antigo compromisso freyriano, assentado na posituação da colonização ibérica, tese que envelheceu a olhos vistos, sobretudo após a conturbada década de 1960. Nos anos 1950, porém, a respeitabilidade internacional das teses de Gilberto Freyre ainda eram notáveis, ao ponto de a Assembleia Geral da ONU, em 1954, convocá-lo para que redigisse um relatório sobre o *apartheid* na África do Sul. O documento contextualiza a política de segregação a partir da expansão da civilização europeia pelo globo que, segundo o intelectual pernambucano, obedeceria a dois grandes traços: de um lado, o sistema colonial inglês e holandês e, de outro, o sistema colonial ibérico, cujo exemplo mais eloquente seria justamente o Brasil. Como indica Freyre:

Alguns brancos sul-africanos (que compartilham esta noção com europeus do norte) estão convencidos de que a civilização é inseparável da raça, e que não estariam cuidando do futuro daquela civilização se permitem

a livre e criativa participação de não europeus no desenvolvimento de territórios ultramarinos, territórios que são, acima de tudo, expressões da civilização cristã europeia (Freyre, 1954)<sup>9</sup>.

Freyre se opunha a medidas legais e coercitivas para combater o racismo. Não seria o Estado democrático e igualitário (ainda que nos limites do liberalismo) que combateria o racismo, mas sim a formação de uma cultura “antropologicamente aberta” – a qual poderia ser fomentada por campanhas educativas (Dávila, 2010, p. 23-24). Freyre enxergava nas sociedades latino-americanas modelos de convivência multiétnicos. O Brasil, em particular, foi elevado à condição de paradigma de convivência pluriétnica, aberta à mestiçagem e à integração.

Essa percepção nasce de uma antiga convicção freyrina: racistas por excelência seriam, por exemplo, as sociedades estadunidense e sul-africana, pois herdeiras da noção de superioridade racial dos povos protestantes do norte da Europa, em particular os anglo-saxões, em clara oposição aos ibéricos, tidos como não racistas, ou menos racistas, pois já mestiços desde outros tempos, portanto equipados histórica e culturalmente para convivências multiétnicas. Característica ibérica que, no Brasil, teria sido ainda mais profunda.

## 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em pouquíssimo tempo, a obra de Gilberto Freyre passaria por uma consistente erosão de prestígio. É preciso lembrar que, desde os anos 1950, intelectuais brasileiros como Antonio Candido, Sérgio Buarque de Holanda, Caio Prado Jr, Florestan Fernandes, Guerreiro Ramos, Clóvis Moura e muitos outros já vinham oferecendo explicações muito diferentes das de Freyre e críticas a ele, inclusive quanto à miscigenação e à convivência “harmoniosa” que teria marcado a formação do Brasil, tema que tornou Freyre internacionalmente célebre. No entanto, viria dos Estados Unidos – país que assistia inédita politização das questões raciais –, pelas mãos de um erudito e reputado historiador britânico, a mais contundente contestação da tendência conciliadora e miscigenante dos portugueses em termos históricos. Em 1963, Charles Boxer publicou *Race relations in the Portuguese Empire, 1415-1825*, obra que contestou

---

9 Jarry Dávila aprofunda as relações entre Freyre e a ONU sobre o *apartheid* (Dávila, 2010).

politicamente o salazarismo e seus pressupostos e, intelectualmente, os fundamentos interpretativos de Freyre (Schneider, 2013).

Nesse período, a politização da questão racial no pensamento intelectual estava em evidente crescimento. Ativistas políticos e críticos do colonialismo, como Aimée Cesaire, autor de *Discurso sobre o colonialismo*, de 1955, e Frantz Fanon, autor de *Pele negra, máscaras brancas*, em 1952, e os *Condenados da terra*, em 1961, escreveram livros que se tornaram influentes. A partir da antropologia francesa, entre outros textos importantes, Claude Lévi-Strauss publica *Raça e racismo*, em 1952, e *Tristes trópicos*<sup>10</sup>, em 1955, livro que aborda de modo central a questão indígena no Brasil. Ainda na França, naquele mesmo período, e não por coincidência, Michel Leiris lançou *Race et civilisation*, em 1951. No Brasil, uma das críticas mais contundentes partiu de José Honório Rodrigues, autor de *Brasil e África: outro horizonte*, publicado em 1961.

Como se pode ver, a partir de fins dos anos 1950, começo dos anos 1960, a questão racial também estava na agenda intelectual do Brasil. Em São Paulo, um dos pesquisadores mais importantes era Florestan Fernandes, autor que, ao longo da década de 1950, vinha trabalhando com questões raciais na Faculdade de Filosofia da Universidade de São Paulo. Em 1955, Florestan, juntamente com Roger Bastide, publicam *Branços e negros em São Paulo*, prenunciando a obra mais importante de Florestan, que viria a surgir quase uma década mais tarde, *A integração do negro na sociedade de classes*, em 1965. Convém ainda lembrar os trabalhos de Clóvis Moura e Guerreiro Ramos, ambos críticos de Gilberto Freyre, como alguns exemplos que mostram a grande politização da raça que tornam as respostas iberistas de Freyre cada vez mais questionáveis, especialmente pelos jovens intelectuais educados no caldo político e cultural dos anos 1960.

Entre as décadas de 1920 e 1940, a obra de Freyre, ao recusar o racismo científico e valorizar a mestiçagem, comportava uma resposta de

---

10 É interessante compararmos o livro *Tristes trópicos* – publicado por Claude Lévi-Strauss em 1955 – e *Aventura e rotina* – livro que Gilberto Freyre lançou em 1953. Do mesmo período, ambos os livros são relatos de viagem, narrados em tom pessoal por dois narradores sedutores, com penhores literários. No entanto, o livro de Lévi-Strauss remete a outro enquadramento mental, interessado sobretudo na *alteridade*, ao passo que Freyre estava fundamentalmente interessado na *identidade*. Enquanto Lévi-Strauss busca nos trópicos o *outro*, Freyre busca o *mesmo*. O primeiro buscava a *distância*; o segundo, a *proximidade* (Bastos, 2015).

certo modo inovadora em relação a problemática do racismo, sobretudo se pensarmos que, naquele período, a Europa vivia a trágica experiência do nazismo, a África do Sul implantava o *apartheid* e os Estados Unidos viviam práticas racistas institucionalizadas. No entanto, as transformações das décadas de 1950 e 1960 impuseram mudanças concretas e simbólicas de grande envergadura em todo o mundo ocidental. A herança do nazismo contava com absoluto rechaço, da direita liberal às esquerdas; os negros norte-americanos se mobilizavam e conquistavam direitos; e o movimento anticolonial na África e na Ásia enraizava-se, tornando as independências irreversíveis.

Até os anos 1940, por se opor ao racismo científico, a obra de Freyre pode ser localizada no lado oposto ao do racismo; mas, nas décadas de 1950 e 1960, ao perfilar-se ao lado do salazarismo e do colonialismo português, Freyre encontrava-se ao menos na contramão da politização da raça, em voga em todo o mundo, particularmente nos Estados Unidos. Por outro lado, a obra política de Freyre nas décadas de 1950 e 1960 aponta para uma solidariedade afro-ibero-americana, crítica ao alinhamento aos Estados Unidos e à Europa Ocidental, alimentado por um profundo senso da diferença ibérica.

---

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALMEIDA, M. V. de. *Um mar da dor de terra - raça, cultura e política da identidade*. Oeiras: Celta Editora, 2000.
- ARENAS, F., “Reverberações lusotropicalais: Gilberto Freyre em África”. In: LUND, J. e McNEE, M. (eds.), *Gilberto Freyre e os Estudos Latino-Americanos*, Pittsburgh: University of Pittsburgh/ Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 2006, p. 123-145.
- BAGGIO, K. G. “Iberismo, hispanismo e latino-americanismo no pensamento de Gilberto Freyre. In: *Revista de estudios del ISHIR*, ano 2, n. 2, 2012, p.109-131.
- BARBOSA, C. “*Casa-Grande & senzala*: a questão racial e o ‘colonialismo esclarecido’ na França do Pós-Segunda Guerra Mundial”, in *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 33, n. 96, 2018.

- BARBOZA FILHO, R. *Tradição e artifício: iberismo e barroco na formação americana*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2000.
- BASTIDE, R. *Brasil, terra de contraste*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1959.
- BASTOS, C. “Aventura e Rotura: um livro de meio de percurso revisitado”. In: CARDÃO, M; CASTELO, C., *Gilberto Freyre: novas leituras do outro lado do Atlântico*. São Paulo: Edusp, 2015.
- BASTOS, E. R. *Gilberto Freyre e o pensamento hispânico: entre Dom Quixote e o Alonso El Bueno*. São Paulo: Edusc, 2003.
- \_\_\_\_\_. “O iberismo e a reflexão sobre a democracia na obra de Gilberto Freyre”. *Pro-Posições*, v. 17, n. 3, 2006, p.37-55.
- BURKE, P. “Gilberto Freyre e a nova história”. *Tempo Social*, v. 9, n. 2, 1997.
- CAHEN, M. “A mestiçagem colonialista ou a colonialidade de Gilberto Freyre na colonialidade do Brasil”. *Portuguese Studies Review*, ano 26, n. 1, 2018, p. 299-349.
- CARDÃO, M. “Histórias sem fronteiras: o Brasil que Gilberto Freyre criou”. *Práticas da História*, n. 9, 2019, p. 45-70.
- CASTELO, C. *O modo português de estar no mundo: o lusotropicalismo e a ideologia colonial portuguesa, 1933-1961*. Porto: Edições Afrontamento, 1999.
- CERTEAU, M. de. *A escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1982.
- CRESPO, R. A. “Gilberto Freyre e suas relações com o universo cultural hispânico”. In: KOSMINSKY, E. V.; LÉPINE, C.; PEIXOTO, F. A. (orgs.), *Gilberto Freyre em quatro tempos*. Bauru/São Paulo: Edusc/Unesp, 2003.
- DÁVILA, J. “Entre dois mundos: Gilberto Freyre, a ONU e o apartheid sul-africano”. *História Social*, n. 19, 2010.
- DEVÉS, E. “El pensamiento latino-americano entre la última orilla del siglo XIX y la primera del siglo XXI”. In: ZEA, L.; SANTANA, A. (Comp.), *El 98 y su impacto en Latinoamérica*, Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- ENDERS, A. Le lusotropicalisme, théorie d’exportation: Gilberto Freyre en son pays. In: *Lusotopie. Lusotropicalisme: idéologies coloniales et identités nationales dans les mondes lusophone*. Paris: Kartala, 1997.

- FREYRE, G. *Conferências na Europa*: lidas nas Universidades de Coimbra, Lisboa e Porto e no King's College. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Saúde, 1938.
- \_\_\_\_\_. *O mundo que o português criou*: Aspectos das relações sociais e de cultura do Brasil com Portugal e as colônias portuguesas. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1940 a.
- \_\_\_\_\_. *Uma cultura ameaçada*: a luso-brasileira. Recife: Editora do Autor, 1940 b.
- \_\_\_\_\_. *Interpretação do Brasil. Aspectos da formação social brasileira como processo de amalgamento de raças e culturas*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1947.
- \_\_\_\_\_. *Aventura e rotina*: sugestões de uma viagem à procura de constantes portuguesas de caráter e ação. Rio de Janeiro: José Olympio, 1953 a.
- \_\_\_\_\_. *Um brasileiro em terras portuguesas*: Introdução a uma possível lusotropicologia. Rio de Janeiro: José Olympio, 1953 b.
- \_\_\_\_\_. "Elimination des conflits et tensions entre les races: Méthodes employées dans diverse pays notamment ceux où les conditions se rapprochent le plus de la situation dans l'Union Sud-Africaine". In: Nations Unies Assemblée Generale, Comissão des Nations Unies Pour l'Etude de la Situation Raciale Dans l'Union Sud-Africaine, 1954.
- \_\_\_\_\_. "Contribuição portuguesa para uma nova cultura transnacional e lusotropical". Recife: *Diário de Pernambuco*, 1955.
- \_\_\_\_\_. "O Brasil: suas atuais responsabilidades fora da América". Revista *O Cruzeiro*, 1956.
- \_\_\_\_\_. "Uma política transnacional para o Brasil de hoje". In: *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, Rio de Janeiro, p. 14, 1960.
- \_\_\_\_\_. "O Brasil, líder da civilização tropical". In: *O Cruzeiro*, 1961.
- \_\_\_\_\_. *Sobrados e Mucambos*. Rio de Janeiro: Record, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Americanidade e latinidade da América Latina e outros textos afins*. Brasília: Editora da UnB, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Casa-Grande & Senzala. Formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal*. São Paulo: Global, 2006.
- GANIVET, A. *Idearium Español*. Granada: Tip. lit. vda. e hijos de Sabater, 1898.



- GUIMARÃES, A. S. “Democracia racial: o ideal, o pacto e o mito”. *Novos Estudos Cebrap*, n. 61, 2001.
- IÑIGUEZ, C. P. *Sueños paralelos: Gilberto Freyre y el lusotropicalismo: identidad, cultura y política en Brasil y Portugal*. Buenos Aires: Grupo Editor Latinoamericano, 1999.
- LÉONARD, Y. “Immuable et changeant, le lusotropicalisme au Portugal”. *Le Portugal et l’Atlantique*, v. XLII, Arquivos do Centro Cultural Calouste Gulbenkian, Lisboa/Paris, 2001.
- MATOS, S. C. Conceitos de Iberismo em Portugal. *Revista de História das Ideias*. Instituto de História e Teorias das Ideias, Portugal, v. 28, 2007.
- MAXWELL, K. *O Império derrotado: revolução e democracia em Portugal*, São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- MORAIS, F. *Chatô o rei do Brasil – a vida de Assis Chateaubriand*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- PINTO, J. A. C. “Gilberto Freyre e a intelligentsia salazarista em defesa do Império Colonial Português (1951-1974)”. *História*, v. 28, n. 1, São Paulo, 2009.
- QUIJADA, M. “Latinos y anglosajones. El 98 en el fin de siglo sudamericano”. *Hispania*, v. 57, n.196, 1997, p. 589-609.
- RETAMAR, R. F. *Calibán, apuntes sobre la cultura de nuestra América*. Ciudad de México: Editorial Diógenes, 1974.
- RODÓ, J. E. *Ariel*. Campinas: Editora da Unicamp, 1991.
- SCHNEIDER, A. L. “Charles Boxer (contra Gilberto Freyre): raça e racismo no Império Português ou a erudição histórica contra o regime salazarista”. In: *Estudos Históricos*, v. 26, 2013, p. 253-273.
- \_\_\_\_\_. “Gilberto Freyre e a tradição ibérica: mestiçagem, Brasil-centrismo e lusotropicalismo”. In: *Capítulos de história intelectual: racismos, identidades e alteridades na reflexão sobre o Brasil*. São Paulo: Editora Alameda, p. 231-282, 2019.
- \_\_\_\_\_. “Iberismo e mestiçagem: a defesa do Nordeste do Brasil no primeiro Gilberto Freyre (1920 a 1940)”. *Revista de Estudos Brasileños*, v. 7, n.14, 2020, p. 75-93.
- SÉRGIO, A. Prefácio, in Freyre, G, *O mundo que o português criou – Aspectos das relações sociais e de cultura do Brasil com Portugal e as colônias portuguesas*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1940.

SILVA, A. G. da. *Gilberto Freyre e o legado luso-hispânico: uma construção no pós-guerra*. Tese de Doutorado. Pós-Graduação em História Social. FFLCH-USP, São Paulo, 2016.

UNAMUNO, M. de *Do sentimento trágico da vida*. São Paulo: Hedra, 2013.

VIANNA, L.W. *A revolução passiva: iberismo e americanismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Revan, 2004.

## Gilberto Freyre, precursor de la Antropología Ecológica

Ángel-Baldomero Espina Barrio\*

**Resumen:** En el texto se comienza realizando una síntesis de las teorías de la llamada Antropología ecológica. Se informa sucintamente de las concepciones de autores antropólogos como Steward, White, Harris, Salhins y Rappaport, para pasar a analizar las teorías que en este mismo campo, y en el de la Ecología cultural, mantenía con anterioridad Gilberto Freyre en su obra de 1937, *Nordeste*, donde muestra la gran influencia del monocultivo de la caña de azúcar en gran parte del ecosistema y de la cultura de esta amplia región de Brasil. También se analiza la peculiar Ecología humana de Freyre para pasar después a desentrañar las consecuencias del monocultivo aludido, que resultaron ser muy destructivas para el medio ambiente y francamente nocivas para la organización social de la época, especialmente para la vida, trabajo y alimentación de las amplias clases menos favorecidas. Se observan unas tipologías humanas derivadas de esta organización patriarcal, latifundista, destructora del medio ambiente y se acaba concluyendo, por un lado, que Freyre es un claro precursor de la Antropología ecológica, y, por otro, que pese a las terribles consecuencias descritas, el pueblo del Nordeste brasileño supo

---

\* Ángel-Baldomero Espina Barrio es profesor titular y director de Máster Universitário de la Universidade de Salamanca.  
E-mail: espina@usal.es

guardar espacios culturales de creación intelectual y de resiliencia ante las adversidades.

**Palabras clave:** Freyre, Antropología, Ecología, Nordeste.

Una de las corrientes más influyentes en el pensamiento antropológico del último cuarto del siglo XX, y también en parte del primero del XXI, es la que ha venido en llamarse Antropología ecológica; o bien Ecología cultural, para algunos autores. En ambos casos se trata de resaltar la fuerte influencia e interrelación existente entre los sistemas del medio natural (los ecosistemas) y los sistemas culturales. Esta interdependencia sistémica ha sido interpretada de muy diversas formas pero, para muchos autores, es la más importante para: o bien explicar las formas culturales peculiares de cada sociedad, dependiendo del ecosistema donde se encuentre; o bien para entender las modificaciones que en tal sistema natural producen las distintas culturas que en el mismo se asientan. Consideramos que la postura de una interrelación sistémica es la que nos parece más adecuada, o equilibrada, en este ámbito donde es fácil dejarse llevar por ideologías preestablecidas, bien materialistas o bien culturalistas. Pero antes de llegar a esa postura, que por cierto consideramos que es de alguna manera y como veremos, la que sostenía Gilberto Freyre en sus obras ya en la primera mitad del siglo XX, vamos a realizar una síntesis de la historia y teorías de tal Antropología ecológica.

## 1. LA ANTROPOLOGÍA ECOLÓGICA

Se cita como uno de los primeros autores históricos antiguos de esta orientación interpretativa de lo cultural, nada menos que al Padre de la Historia, el griego Heródoto, quien al hablar de los escitas, enemigos irreductibles de los helenos, decía que podían mantener tal postura indomable al no habitar en ciudades de manera permanente y vivir como seminómadas en espacios naturales agrestes, con grandes ríos y vegetación abundante, lo que dificultaba mucho su eventual represión militar. Otro autor, esta vez medieval, que también explica las peculiaridades de las culturas de los pueblos en base a características del clima o de las condiciones naturales donde habitan, fue Ibn Jaldun (1332-1406), quien en Marraquech, en la época del califato de Córdoba, fue autor de los libros conocidos como: *Historia de los bereberes* (Ibn Jaldun, 1977).

En estos excepcionales textos se habla de los autóctonos habitantes, mucho antes de la llegada de los árabes, de la región norte de África. En los mismos se resalta el admirable uso que del agua y de otros recursos naturales, realizaban tales pueblos bereberes en ambientes a veces muy áridos. El autor alaba estas prácticas tan inteligentes y adaptadas a las condiciones de clima, fauna y flora de las zonas señaladas. Otras obras podríamos citar en la época moderna, algunas sobre América, como algunos pasajes de la *Historia natural y moral de las Indias* (1590) del padre jesuita José de Acosta (Acosta, 1979); o posteriormente en el siglo XIX, del geógrafo alemán Alexander von Humboldt (Humboldt, 2011); pero es ya en el siglo XX cuando se observa que, de una manera más científica, se desarrolla esta especialidad antropológica que tiene a la ecología como centro de atención o como instrumento privilegiado de análisis de las culturas.

Se afirma que la perspectiva de la que tratamos ya juega un cierto papel en el destacado autor particularista histórico, Alfred Kroeber y su consideración de las áreas culturales<sup>1</sup>, pero hay cierto consenso en considerar al neoevolucionismo que surge en los 50 como el movimiento impulsor de la especialidad y concretamente el neoevolucionismo multilíneal de Julián Steward quien es considerado como el Padre de la Antropología ecológica. Y ciertamente su definición de 1955 de *ecología cultural* como el estudio de las “maneras por las cuales se introduce un cambio cultural para adaptarse al medio ambiente” (Steward, 1972), tuvo una repercusión en los ámbitos antropológicos muy considerable y otorga definitivamente carta de naturaleza a este concepto y disciplina en la Antropología en general. A diferencia de Leslie White, otro conocido autor neoevolucionista, Steward es menos generalista, no se centra tanto en la noción de “producciones energéticas” de cada cultura, sino en el de “determinaciones ecológicas” y no habla de “naturaleza”, sino de “entorno”: de cómo el ser humano crea entorno, lo que, si se piensa

---

1 Alfred Kroeber recibió su doctorado de Franz Boas, lo que prueba, al menos, parte de su formación en la escuela de boasiana de Columbia; por cierto igual que le sucedió a Gilberto Freyre. A su vez Kroeber influiría y sería maestro de Steward, pero sus formas de entender las culturas son muy distintas. Steward, a diferencia de su profesor, no solo se queda en clasificaciones sino que realmente busca los elementos explicativos, causales, de las diferencias culturales y los encuentra precisamente en el ambiente, matriz donde se gestan, para éste último autor, los cambios y procesos culturales.

despacio, es un concepto heurísticamente más comprensivo que el de naturaleza. Posteriormente Marvin Harris va a recoger toda esta tradición teórica norteamericana y la va a dar a conocer al gran público en verdaderos “best sellers” antropológicos (Harris, 1987). Harris divulgará los distintos ecosistemas humanos, calculando incluso una tasa energética alimentaria para cada uno de ellos que, en orden creciente, serían: caza y recolección; tala y quema; horticultura o agricultura de azada; agricultura extensiva; industria. Subrayar que nunca son ecosistemas de tipo natural sino siempre ecosistemas humanos. La visión ecologista-estructural de Harris no es burdamente materialista (se tienen en cuenta variables ecológicas, demográficas, económicas, comerciales, etcétera) pero sí otorga la mayor influencia al medio ambiente sobre la cultura, contrastando con la consideración de M. D. Shalins quien, con un neoevolucionismo más simbolista y más específico (estudia más cada cultura en particular), concederá mayor influencia a la acción de la propia cultura sobre el medio ambiente y no al revés. (Shalins, 1988). Finalmente deberíamos citar el enfoque sistémico de Roy A. Rappaport, que es el que seguimos, que implica la interacción de dos sistemas y pone el énfasis en la noción de adaptación: la cultural al medio y también la transformación del medio por la cultura. No hay que olvidar nunca que la cultura también es parte, por muy especial que sea, de la naturaleza (Rappaport, 1987).

Sabida esta evolución teórica que hemos explicado en el párrafo anterior, resulta todavía más sorprendente que el autor brasileño Gilberto Freyre publicara en 1937 un ensayo titulado *Nordeste. Aspectos de la influencia de la caña sobre la vida y el paisaje del Nordeste de Brasil*, en el que se anticipa a muchas de las consideraciones y posiciones que los autores anteriormente mencionados mantendrían bastantes años después. El prólogo de esa primera edición del libro citado, escrito por Freyre en el Ingenio Queimadas en 1936, comienza de la siguiente manera: “Este ensayo es una tentativa de estudio ecológico del Nordeste de Brasil. Uno de los Nordeste, acentúese bien, porque hay, por lo menos dos, el agrario y el pastoril; y aquí solo se procura ver de cerca el agrario”. (Freyre, 1989:17) Es verdad que después se habla de un sondeo no exhaustivo, pues “el análisis ecológico de una región tan compleja sería tarea para más de un autor”. Pero a pesar de ello estamos ante una obra que aúna cultura y medio ambiente como pocas otras con anterioridad y

que tiene un claro criterio ecológico en sus planteamientos. Con ello no queremos destronar a Julián Steward de su primacía o de su patronazgo respecto de la Antropología ecologista ya que en ese mismo año 1936 publicaría su ensayo “La base económica y social de las bandas primitivas” (Steward, 1936), que se ha considerado como el primer trabajo, o el de más fuerte influencia, en el estudio de la relación sociedad-ambiente, generado desde la disciplina antropológica, y, en el que por primera vez, se presenta un análisis de la interacción entre ambiente y cultura en términos de causa-efecto, alejándose, como comentábamos antes, del particularismo histórico de su maestro. Tal trabajo se vería continuado por otros hasta la aparición del referido de 1955 que le consagró en la especialidad (Steward, 1972). Pero esto tampoco rebaja en nada las geniales intuiciones y análisis ecológicos y socio-culturales realizados por Freyre sobre el impacto del monocultivo de la caña en el nordeste brasileño en época tan inicial.

## 2. EL ECOLOGISMO CULTURAL EN FREYRE: NORDESTE (1937)

Cuando publica ésta, su tercera obra, Freyre ya es un reputado autor de tratados tan emblemáticos como *Casa-Grande & senzala* (1933) y *Sobrados y mucambos* (1936). Tras la publicación de los mismos, casi sin solución de continuidad, va a dar a luz un libro centrado también en el propio Nordeste pero especialmente en una característica ecológico-cultural del mismo que para Freyre es absolutamente decisiva y omnipresente en el ámbito agrícola: el monocultivo de la caña de azúcar.<sup>2</sup> Este hecho va a estar unido a la estructura tradicional de la sociedad de la región, que adjetiva repetidamente de: patriarcal, latifundista, esclavista y azucarera.

A lo largo de seis capítulos, Freyre va desentrañando las fuertes influencias que el monocultivo de la caña tiene sobre “la vida y el paisaje” del Nordeste de Brasil. Efectivamente cada capítulo tiene a la caña como protagonista: La Caña y la Tierra; La Caña y el Agua; La Caña y el Bosque; La Caña y los Animales; y finalmente, dos capítulos para La Caña y el Hombre. Y deja muy pronto clara cuál es su opinión general al respecto:

---

2 Este libro se verá seguido por el titulado Azúcar (G. Freyre, 1939), pero en éste último se tratan más aspectos rituales y culinarios del emblemático producto nordestino.

“Imposible apartar el monocultivo de cualquier esfuerzo de interpretación social y hasta psicológica que se emprenda sobre el Nordeste agrario”. El monocultivo, la esclavitud y el latifundio –pero principalmente *el monocultivo*– aquí es donde se abren en la vida, en el paisaje y en el carácter de la gente, las heridas más profundas” (Freyre, 1989:18).

Habla de heridas, pues en efecto así de terribles serán lo estragos de esta práctica finalmente irracional y sólo rentable para una sola clase social minoritaria. Mucho antes que Eduardo Galiano publicase “Las venas abiertas de América latina” (1971), ya Freyre vio los males del monocultivo latifundista y esclavista que “esteriliza sus fuentes de vida y alimentación más valiosas y más puras, devastadas en sus bosques; degradadas en sus aguas” (Freyre, 1989:18).

El cultivo de la caña en diversas regiones de América Latina, principalmente México y Cuba y otras islas caribeñas, adopta características de desastre, si no iguales, al menos similares a las descritas por Freyre. Del Nordeste brasileño, nos dice el autor pernambucano: “Aquí, como en Cuba, la industria del azúcar solo ha hecho que crecer ‘territorialmente’, al mismo tiempo que el hombre viene siendo disminuido por ella, que las aguas vienen siendo degradadas por las ‘usinas’, que los bosques devastados por el sistema mono-cultivador” (Freyre, 1989:20).

Algo similar nos dirá Galiano muchos años después hablando “del asesinato de la tierra” en el nordeste brasileño, que condenó a esta región a la pobreza hasta casi el fin del siglo XX; y también cuando se refiere a Cuba, anterior a 1960, con la llamativa expresión: “Castillos de azúcar sobre suelos quemados”, resultado nefasto de la “sacarocracia” entonces imperante (Galiano, 2004:85-106).

Pero no tenemos espacio para tratar este tema de las consecuencias del monocultivo del azúcar, y de otros productos (henequén, caucho, petróleo), en América latina pese a ser un tema de extraordinaria importancia. Solo decir que siempre el resultado de estas prácticas ha sido muy perjudicial para el medio ambiente, la economía y el desarrollo de los pueblos en general.

## **2.1. La peculiar ecología humana de Freyre**

Freyre es un autor nada sospechoso de seguir la ideología materialista, pese a que Roland Barthes en un comentario de la obra que



estamos tratando del sociólogo recifense llega a decir: “Hay en Freyre un sentido obsesivo de substancia, de materia palpable, de objeto (...) que es, en el fondo, la cualidad específica de todos los grandes historiadores” (Barthes, 1953:107-108).

Pero lo cierto es que Freyre si ha de decidirse por un factor de mayor preponderancia estaría más próximo de los autores de tradición francesa (Braudel, etcétera) que afirmaban que el ser humano está influido tanto por las redes sociales como por los lazos del espacio, y no puede darse una buena geografía si no tienen en cuenta esas complejas realidades de tipo social. Y él mismo subraya que no se haría adecuadamente “ni geografía, ni ecología” (Freyre, 1989:23).

Según esto, la postura de Freyre es más parecida a la que después mantendrían Shalins o Rappaport que no a la de Harris, pues aún teniendo en cuenta las dos realidades puestas en conjunción, no se otorga una primacía a las influencias medioambientales sobre las culturales, y menos a las meras de producción, si no que se habla de simbiosis. Y en realidad el criterio ecológico se aplica de una forma general, ya que no se quiere “reducir problemas de cultura y hechos humanos a hechos de física y de historia natural”. Mas bien “se trata de ecología social comprendida en su sentido más amplio: en el de procurar extraer de la totalidad de interrelaciones y procesos naturales y de cultura que se encuentran simbióticamente confundidos y armonizados, o en conflicto, en la vida y en el paisaje de determinada región, sus trazos más característicos, sus tipos (*humanos y de producción*)<sup>3</sup> más representativos” (Freyre, 1989:25).

La postura de Rappaport, bi-sistémica, de alguna manera se ve preludiada por esta acertada frase freyreana: “La naturaleza regional tiende, no hay duda, a hacer al hombre, al grupo, a la cultura humana, a su imagen; pero, a su vez, el hombre, el grupo, la cultura humana actúan sobre la naturaleza regional, alterándola a veces de modo profundo” (Freyre, 1989:27).

Lo que corrige posturas unidireccionales del tipo “cada pueblo trae en sí las características de la región que habita”, pues Freyre, sin negar eso, dice que debe completarse tal consideración, afirmando que “no hay región habitada que no tenga sobre el suelo, la vegetación, la vida

---

3 El añadido es nuestro.

animal, la marca especial del pueblo que la habita: no solo de su técnica de producción –como se apresuraría en señalar un marxista ortodoxo– sino del conjunto de su cultura y de su personalidad o *ethos*” (Freyre, 1989:25).

Al tratar de seres humanos Freyre para su comprensión considera que son objetos de estudio más bien comprensibles, que no medibles. El ecólogo humano por lo tanto tiene por función “no sólo describir y medir regiones históricas, sino también intentar comprenderlas, dado lo que hay en ellas de efecto o creación de influencias humanas, esto es, históricas y de cultura, limitadas, está claro, por las condiciones regionales de clima, de suelo, de vegetación, de topografía, de vida animal” (Freyre, 1989:28).

Ciertamente aún no se manejaban los conceptos actuales de ecosistemas, nichos ecológicos, calentamiento global, efecto invernadero, reciclaje, etcétera. Tampoco se había dado la revolución nomotética que se propugnaría posteriormente en los departamentos de antropología norteamericanos, y tampoco se habían dado las crisis energéticas de los años 70 y siguientes, pero los gérmenes de una lúcida postura en el tema de la ecología humana ya estaban puestos de manera equilibrada por el autor brasileño.

### **3. EFECTOS DEL MONOCULTIVO DE LA CAÑA DE AZÚCAR**

Tales efectos ecosistémicos hoy son bien conocidos y no vamos a referirnos a cuestiones que puedan sorprender al lector actual, pues todos empezamos a sufrir las consecuencias de la deforestación masiva, por ejemplo del Amazonas, con sus implicaciones planetarias desastrosas. Pero lo que sí sorprende es la claridad con la que Freyre en 1937 observó tales efectos para su tierra y les dio a conocer. Supo ver que el empobrecimiento del suelo por efecto de la excesiva erosión de los ríos era consecuencia del monocultivo. Un exagerado monocultivo que motivaba una cada vez mayor expansión lograda a costa de la destrucción de los bosques mediante incendios provocados y el desbroce posterior: “Desapareció así toda aquella vegetación astringente, de las márgenes de los ríos, que resistía las aguas, del tiempo de lluvia, no dejando que ellas se llevaran el tuétano de las tierras.” Esas márgenes de los ríos no pudieron aguantar cuando el arbolado del interior fue diezmado, “cuando esas plantas astringentes fueron destruidas por los cañaverales

que se extendieron imperialmente por toda parte” (Freyre, 1989, 55). Los ríos no fueron por sí los ladrones de tierra, como algunos podían pensar, ese “ladrón de las tierras” que desertiza el terreno fue realmente el monocultivo desafortunado de la caña y sus servidumbres.

El mono-cultivador rico del Nordeste hizo del agua de los ríos un urinario. Un urinario de las caldas malolientes de sus fábricas (usinas). Y los caldos malolientes matan a los peces. Envenenan a los pescados. Empuercan las márgenes. El desequilibrio ecológico y alimentario se torna dramático especialmente para las clases más desfavorecidas (Freyre, 1989:64).

Porque derivado de esto se siguen causalmente multitud de consecuencias cada una más nefasta, salvo para los señores de los ingenios que, ellos sí, pueden hacerse llegar todo tipo de productos incluso de Europa. Pero el resto de la población ya no tiene los ríos para pescar peces o crustáceos (pitús), prácticamente no hay lugares cercanos de caza, los huertos están restringidos y con poca agua, los pájaros escasean y la dieta se empobrece de manera radical, con las consecuencias sanitarias consiguientes. La sustitución de la flora local por especies importadas (cactus, eucaliptos, etcétera) no resuelve nada pues resecan más el terreno y no permiten la vida de las aves. La dieta, con predominio del azúcar, casi la única posible para los pobres, hace que los dientes se estropeen y se caigan y proliferen las lombrices intestinales en los niños. Y así podríamos seguir describiendo un panorama desolador.

#### **4. LA CAÑA Y EL HOMBRE NORDESTINO**

Pero dejando a un lado los efectos en el agua, el suelo, la fauna y la flora, podemos seguir viendo qué efectos tiene en el hombre y la sociedad, esta particular forma de interactuar con el medio ambiente que conlleva la explotación generalizada y abusiva de la caña de azúcar. Freyre nos lo aclara con toda nitidez: “La cultura de la caña, en el Nordeste, aristocratizó al blanco en Señor y degradó al indio y principalmente al negro, primero en esclavo, después en paria. Aristocratizó la casa de piedra y cal en Casa Grande y degradó la choza de paja en Mucambo. Valorizó el cañaveral y volvió despreciable al bosque” (Freyre, 1989:89).

Con esta visión, que casi podríamos tildar de proto-estructuralista, vemos cómo se conformaron realmente las unidades de explotación

azucarera, que tan magistralmente había descrito en sus obras estrella: *Casa-Grande & senzala* y *Sobrados y mucambos*, y cómo, tras la generalización de estas unidades, se trastocó toda la ecología de la región como ya se ha explicado.

Así mismo, en las Casas Grandes, se conformó un tipo humano muy curioso, que tiene sus correlatos en otros lugares de Latinoamérica (hacendado, gamonal, etcétera) pero con unas características propias, más que brasileñas, nordestinas: “Se puede atribuir al monocultivo de la caña la formación – por el sedentarismo, por la endogamia profunda, por la especialización regional de condiciones de vida, de habitación y de dieta, y aún más, por las restricciones sociales y la selección sexual entre la gente de las casas-grandes- del tipo más puro de aristócrata brasileño: el señor del ‘ingenio’. Principalmente el señor del ‘ingenio’ pernambucano, mixtura de ‘bahiano’ de ciudad y de gaucho.” (Freyre, 1989:113). Y que, sobre su flamante caballo, señoreaba orgulloso por las tierras de su dominio. Tierras ahítas de cañaverál, resacas y huérfanas de árboles.

Y respecto del pueblo llano puede decirse otro tanto en cuanto a su conformación. Aquí la variabilidad tipológica es mucho mayor y la desaparición de algunas de estas figuras, casi diríamos de estos taxones antropológicos, que no oficios, se produjo con mayor rapidez que otros con el advenimiento de la decadencia del comercio del azúcar. Lo que prueba, por otro lado, su gran dependencia de los aspectos infraestructurales y ecosistémicos. Al monocultivo se le puede atribuir asimismo “la formación, menos por el sedentarismo y por la endogamia que por la especialización regional de las condiciones de vida, de trabajo y de alimentación, de un tipo rural de hombre de pueblo, característicamente brasileño. Para ese tipo concurren diferentes figuras, hoy casi desconocidas en su pureza, del antiguo sistema agrario y patriarcal: el cabra de ingenio, el ‘muleque de bagaçeira’, el ‘capanga’ (de ordinario caboclo o mulato), el mulato ‘vadio’ cazador de de pajariño, el malungo, el paje, el blanco pobre, el ‘amarillo’ libre, la madre-preta, la mucama, el negro viejo, el curandero, el caboclo conocedor del bosque y de sus animales, la madre de leche tapui o negra, la cabra-mujer” (Freyre, 1989:113).

Magnífica clasificación etnológica, la que se nos lega, y de la que solo podía ser autor alguien criado durante años en una antigua hacienda azucarera.

## 5. CONCLUSIONES

El cuadro ecológico-cultural del Nordeste tradicional que se nos ha presentado puede parecer dantesco y en cierta medida así lo era. Hemos visto que las consecuencias socio-culturales que se derivaban del mismo no eran muy buenas y sostenían una cruel división social donde la mayoría debía soportar una vida muy precaria para mantener una clase dominante latifundista, patriarcal, centrada en la explotación irracional de un solo recurso, reclamado con avidez por las metrópolis imperiales. Con todo Freyre quiere salvar la cultura popular del nordeste, poseedora de una resiliencia excepcional y de una alta capacidad creativa en muy diversos campos. No sólo el artístico, en el que es evidente, si no también en el ritual, el de las ideas, el teórico político, el religioso, literario, folklórico, etcétera. En sus palabras, que son por cierto las del final de su obra:

La antigua civilización del azúcar en el Nordeste, de una patología social tan marcada, nos da esa misma impresión, en comparación con las demás civilizaciones brasileñas –la pastoril, la de las minas, la de la frontera, la del café. Civilizaciones más saludables, más democráticas, más equilibradas en lo que se refiere a la distribución de la riqueza y los bienes. Pero ninguna más creadora que ella, de valores políticos, estéticos, intelectuales (Freyre, 1989:177).

Y efectivamente el pueblo, aún maltratado, sabe capear las peores condiciones y crear espacios de congenialidad, solaz y fiesta. En un trabajo azucarero que dejaba amplias épocas de ocio, se favorecía también la aparición de pequeñas culturas de evasión, incluso de gozo y voluptuosidad: “el tabaco, para los señores; la marihuana –plantada, no siempre clandestinamente cerca de los cañaverales– para los trabajadores, para los negros, para la gente de color; la cachaça, el aguardiente” (Freyre, 1989:19).

En medio de dificultades y penurias también hubo aspectos culturales y lúdicos destacados. Es el símil de las “Ostras que dan perlas”. Las ostras, que heridas, son capaces de producir unas bellas perlas. Una bonita metáfora del Nordeste.

Con todo lo dicho pensamos ha quedado ampliamente apoyada nuestra tesis respecto a que el sociólogo, antropólogo y escritor pernambucano, Gilberto Freyre puede tener un puesto destacado en la Historia de la Antropología, entre otras cosas, por haber sido un precursor de

las teorías de la ecología humana. Tales intuiciones serán proseguidas por el autor en otras obras posteriores, y pensamos están detrás de su propuesta de estudios tropicalistas y del ideario de la revista que puso en marcha, *Ciência e Trópico*. Precisamente se defendía una especial disciplina que tuviera muy en cuenta las características de los Trópicos, que no sólo son climáticas y geográficas sino también culturales y ecológicas, diferenciales, pero nunca tristes.

Para terminar, lo haremos con una frase de Freyre con la que pienso quiere sintetizar su posición sobre el tema que hemos comentado en todo el artículo: “En estado de variedad, todo se concilia y se compensa. En estado de monocultivo absoluto, todo se desequilibra y se pervierte en la vida de una región” (Freyre, 1989:74).

Ahora, que vuelve la importancia económica de la caña de azúcar, debido al interés por los combustibles derivados de las bio-masas (alcohol), esperemos que la lección freyreana esté bien aprendida y se extienda asimismo a otros lugares de Brasil, y del Mundo, y a otros monocultivos, como los del maíz o la soja transgénicos, por ejemplo, que están motivando una feroz deforestación, a la larga, empobrecedora y asesina.

---

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACOSTA, J. *Historia natural y moral de Las Indias*. Ciudad de México: FCE, 1979.
- BARTHES, R. “Maîtres et Esclaves”. En: *Les Lettres Nouvelles*, París, 1, 1953, p. 107-108.
- FREYRE, G. *Sobrados e Mucambos. Decadência do patriarcado rural e desenvolvimento do urbano*. São Paulo: Livros do Brasil, 1963 [1936].
- \_\_\_\_\_. *Nordeste. Aspectos da influência da cana sobre a vida e a paisagem do Nordeste do Brasil*. Rio de Janeiro: Record, 1989 [1937].
- \_\_\_\_\_. *Açúcar. Uma sociologia do doce, com receitas de bolos e doces do Nordeste do Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras - Livros do Brasil, 1997 [1939].
- \_\_\_\_\_. *Casa-Grande & Senzala. Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. São Paulo: Global, 2004 [1933].

- GALIANO, E. *Las venas abiertas de América Latina*, Madrid: Siglo XXI, 2004.
- HARRIS, M. *Vacas, cerdos, brujas y demás enigmas de la cultura*. Madrid: Alianza, 1987.
- HERÓDOTO de Halicarnaso, *Historia*. Colección Letras Universales. Madrid: Ediciones Cátedra, 1999.
- HUMBOLDT, A., von. *Del Orinoco al Amazonas*. Barcelona: Timun Mas, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Cosmos: Ensayo de una descripción física del mundo*. Madrid: CSIC y Ed. Catarata, 2011, 5 volúmenes.
- IBN JALDUN. *Introducción a la historia universal: (Al-Muqaddimah)*, libros 6 y 7. Madrid: FCE, 1977.
- RAPPAPORT, R.A. *Cerdos para los antepasados. El ritual en la ecología de un pueblo en Nueva Guinea*. Madrid: Siglo XXI, 1987.
- SAHLINS, M.D. *La economía de la edad de la piedra*. Madrid: Akal, 1977.
- \_\_\_\_\_. *Critique de la socio-biologie. Aspects anthropo-logiques*. Paris: Gallimard, 1980.
- \_\_\_\_\_. *Cultura y razón práctica. Contra el utilitarismo en la teoría antropológica*. Barcelona: Gedisa, 1988.
- STEWART, J. "The Economic and Social Basis of Primitive Bands". In: LOWIE, R.H. (ed.) *Essays in Anthropology*. Berkeley: University of California Press, 1936, p. 331-350.
- \_\_\_\_\_. *Theory of Culture Change. The methodology of Multilinear Evolution*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 1972 [1955].
- WHITE, L.A. *La ciencia de la cultura*. Barcelona: Círculo de Livro, 1988.

## Gilberto Freyre e a diplomacia tropical

Alessandro Candéas\*

**Resumo:** Este artigo discute a contribuição de Gilberto Freyre à política externa brasileira por meio da tropicologia e seus antecedentes (luso-tropicalismo, luso-tropicologia). O sociólogo propõe que a diplomacia do Brasil se baseie em sua constituição étnica, cultural e ecológica. Freyre considera o Brasil sede de uma civilização tropical moderna e propõe que o país articule uma “civilização” ou aliança entre países tropicais. O trópico aparece como espaço de revanche do iberismo contra imperialismos etnocêntricos de nações desenvolvidas. O elogio da cultura luso-brasileira e os triunfos de Portugal na colonização do trópico foram empregados pelo salazarismo como suporte ideológico para justificar a manutenção do império ultramarino, na contramão do movimento de descolonização. Apesar das justas e severas críticas feitas, sobretudo, por autores africanos, cabe reconhecer que Freyre desferiu críticas às práticas coloniais portuguesas; deu-se conta de sua utilização espúria pela ideologia neocolonial; e buscou transformar sua contribuição intelectual em um movimento científico de síntese multidisciplinar de saberes tropicais: a tropicologia.

---

\* Alessandro Candéas é diretor do Departamento de Defesa do Ministério das Relações Exteriores do Brasil com formação na École des Hautes Études en Sciences Sociales.  
E-mail: acandéas@gmail.com



Freyre não conseguiu seu objetivo: a tropicologia não concretizou uma “revolução científica” no sentido Kuhniano. Mas seu potencial científico permanece válido, e precisa ser traduzido no campo do desenvolvimento sustentável e da cooperação internacional, para o bem-estar dos povos tropicais.

**Palavras-chave:** Freyre, trópico, tropicologia, desenvolvimento, cultura.

## 1. INTRODUÇÃO<sup>1</sup>

Gilberto Freyre, em *New world in the tropics* (Freyre, 1959, p. 166 e 181), afirma que a diplomacia do Brasil deveria ser condicionada por sua formação étnica, cultural e geográfica. Em *Homem, cultura e trópico* (1962, p. 41, 50 e 94), o sociólogo vai além e sustenta que o Brasil, “líder da civilização lusotropical”, deve desempenhar papel de mediador entre a Europa e os países tropicais. O introdutor da história das mentalidades e da cultura material no Brasil não chega a essa conclusão baseado na diplomacia convencional, nos cálculos racionais de poder e de projeção de interesses estratégicos. Sua lógica é a da “política cultural”.

Sem cair nos determinismos simplificadores, é possível afirmar que a política externa de um país constitui projeção de sua configuração sociocultural e histórica. Sem apresentá-la nesses termos, Freyre chega a essa conclusão. Napoleão, Bismarck e os teóricos da geopolítica sublinharam que cada país pratica a diplomacia de sua geografia. Pierre Renouvin, influenciado pela nova historiografia da Escola dos Anais de Fernand Braudel e Lucien Febvre, destacava a importância das “forças profundas”, tanto materiais – economia, geografia, demografia – quanto mentais – o “sentimento nacional” –, na política externa.

Pouco após a conferência afro-asiática de Bandung, em 1955, Freyre passou a defender que o país adotasse uma política externa de orientação tropicalista, enfatizando as relações com as “jovens nações do Oriente e da África”, em processo de descolonização, e com a América Latina.

---

1 Esta comunicação é uma adaptação de artigo do mesmo título publicado em *Cadernos de Política Exterior*. Brasília, Brasil: IPRI/FUNAG, Ano II, no. 4, 2º semestre de 2016.

## 2. OBJETIVO E METODOLOGIA

Este artigo apresenta um aspecto quase desconhecido do pensamento de Freyre: sua contribuição à política externa pela valorização das nações tropicais por meio do desenvolvimento socioeconômico e da formação de alianças culturais e ecológicas. No contexto bipolar da Guerra Fria, Freyre vislumbrou o que hoje chamaríamos de estratégia Sul-Sul em busca da multipolaridade.

Descobrir elementos proto-terceiromundistas e desenvolvimentistas no pensamento gilbertiano confronta a visão dos que o consideram intelectual orgânico do conservadorismo nacional e ideólogo do neocolonialismo salazarista.

Quando se vai além dos escritos do sociólogo na década de 1930 (*Casa-Grande & Senzala, Sobrados e Mucambos*) e se investiga sua produção intelectual e seu engajamento político-cultural entre os anos 1950 e 1980, especialmente no marco dos *Seminários de Tropicologia* (inaugurado no Recife em 1966), nota-se que as dicotomias Casa-Grande vs. Senzala e Sobrados vs. Mucambos se projetam no plano internacional. Freyre sublinha a dicotomia entre nações “temperadas” vs. “tropicais” – ou “desenvolvidos” vs. “em desenvolvimento”, ou ainda “Norte” vs. “Sul”.

Da mesma forma que Freyre eleva senzalas e mocambos a um *status* civilizador, ao lado das casas grandes e sobrados, também propugna pela elevação dos países tropicais a um patamar superior de dignidade e contribuição civilizatória, por meio de uma diplomacia tropical, cultural e ecológica, cientificamente fundamentada em um conjunto de saberes: a “tropicologia”.

A metodologia seguida por este artigo é, fundamentalmente, revisão de literatura.

## 3. A TROPICOLOGIA

A vasta obra de Freyre é engajada e se dedica a uma missão: dignificar valores tropicais, elevando-os ao mesmo patamar dos “importados” de países do Norte, supostamente “superiores”, por meio da promoção do “tropicalismo”.

Imbuído dessa missão, seu objeto de estudo parte do Brasil colonial rural, com ênfase no iberismo e africanismo (séculos XVI-XVIII); passa pela urbanização imperial, na qual as influências anglo-francesas

confrontam a herança ibérico-africana (século XIX); ingressa nas transformações da República, com predominância de valores norte-americanos (séculos XIX-XX); e desembarca no plano internacional, com a afirmação de uma “civilização luso-tropical” articulada pelo Brasil. O trópico, como revanche do iberismo contra imperialismos etnocêntricos de nações do Norte.

Suas categorias analíticas são cultura, raça e ecologia. Sua tropicologia é uma “engenharia social” com impacto no setor produtivo e no meio ambiente, transcendendo a academia e sustentando políticas públicas de valorização da tropicalidade.

O sociólogo vê o Brasil como líder de uma civilização tropical moderna, uma “civilização europeia no trópico” plasmada pela “aclimação” de valores europeus, a serem harmonizados com aportes culturais e ecológicos não-europeus.

Nessa busca de uma “tropicologia” científica, Gilberto Freyre passa por três fases sintetizadas num jogo de sufixos e prefixos: luso-tropicalismo (anos 1940), luso-tropicologia (anos 1950) e tropicologia (desde os 1960), que abrange todos os espaços tropicais de forma transdisciplinar.

Se a atenção do jovem Freyre nos anos 1920 e 1930 se concentra na história da formação social do Brasil, a partir dos anos 1940 seu interesse se volta à política internacional na perspectiva dos conflitos culturais. Se jovem sociólogo buscou compreender a sociedade nacional, o intelectual de meia-idade procurou defender a civilização luso-brasileira contra os imperialismos culturais.

Os escritos que marcam essa mudança são *O mundo que o português criou* e, sobretudo, *Uma cultura ameaçada: a luso-brasileira*, ambas publicadas em 1940. Profundamente impactado pelo brutal avanço do nazismo, Freyre se inquieta com a ameaça de imperialismos de nações técnica e economicamente poderosas e racistas. Para ele, os verdadeiros conflitos não se dão entre nações, mas entre culturas, e a proteção da cultura autóctone deve ser uma guerra de defesa com mobilização “cenográfica”, barulhenta, teatral, de recursos materiais e imateriais, morais, até mesmo folclóricos.

Na visão de Freyre, as oposições entre as fórmulas luso-brasileira e nazista são flagrantes: de um lado, democracia racial, mestiçagem, equilíbrio de antagonismos, harmonia e simbiose social e cultural; de outro,

pureza racial, superioridade ariana, lei do mais forte, irredutibilidade, uniformização social e estética de massa. Se os nazistas, utilizando-se de pseudociências, elaboraram teorias de superioridade, recursos científicos verdadeiros – sociologia, antropologia, história social – deveriam ser empregados para defender a civilização luso-brasileira.

Na visão do sociólogo, a ação colonial do povo português, “mal definido entre Europa e África”, contrastaria com o imperialismo dos “povos nórdicos”. Freyre enfatiza as virtudes de mobilidade, mestiçagem e adaptação climática, confrontadas com o colonialismo etnocêntrico, que impede o diálogo e as trocas intercivizacionais. Para ele, não existem civilizações holando-tropicais ou franco-tropicais, apesar da longa permanência desses povos na África e Ásia.

Nos anos 1950, Freyre vai além da mera afirmação e passa à defesa militante da identidade luso-tropical. A conferência *Uma cultura moderna: a lusotropical*, pronunciada em Goa em 1951, é o marco dessa transição. Uma comparação do título com o da conferência anterior – *Uma cultura ameaçada: a luso-brasileira* – deixa evidente que não se trata simplesmente de proteger uma cultura ameaçada, mas de proclamar sua modernidade; o escopo é ampliado da luso-brasileira para a luso-tropical, incorporando a África e a Ásia.

O sociólogo elabora, em *Um brasileiro em terras portuguesas* (1953), a noção de luso-tropicalismo, definido como o complexo de adaptações do português ao trópico. Em lugar de “dominar do alto de torres profiláticas”, onde a raça e a cultura imperiais europeias se manteriam “misticamente puras”, o povo português tenderia a se confraternizar com os povos de cor.

Por outro lado, Freyre critica quando o português deixa de se comportar como um “povo luso-tropical” e tenta ser “um europeu no trópico” – “como o inglês, o belga, o holandês ou o francês”, “um senhor branco” de povos tropicais e de cor. Quando age assim, torna-se mesquinho, “uma caricatura ridícula dessas nações imperiais”.

A passagem do luso-tropicalismo para a luso-tropicologia é feita por um esforço de teorização multidisciplinar sobre a herança da colonização portuguesa. A luso-tropicologia começa com a observação empírica durante a viagem feita por Freyre, entre 1951 e 1952, a convite do ministro do Ultramar português, Sarmento Rodrigues, pelas províncias de além-mar da África e Ásia: Guiné, Cabo Verde, São

Tomé e Príncipe, Angola; Senegal; Goa e Bombaim na Índia; Manica e Sofala em Moçambique.

As impressões pessoais dessa viagem, recolhidas em *Aventura e rotina* (1980b [1953]), foram teorizadas em *Um brasileiro em terras portuguesas* (1953). As teses são retomadas e aprofundadas em *Integração portuguesa nos trópicos* (1958) e *O luso e o trópico* (1961), obras encomendadas por Lisboa para a construção de um discurso que legitimasse sua política neocolonial.

Freyre opina que o nacionalismo puro está sendo superado pelo transnacionalismo fundado em áreas culturais, e propõe um sistema de constelação de nações para a civilização luso-tropical.

Na conferência *Em torno de um novo conceito de tropicalismo* (1952), o sociólogo elogia a combinação de formas europeias e valores autóctones conducente a um novo conceito de tropicalismo, liberado de preconceitos europeus – segundo estes, o trópico seria inadequado à aclimação de valores considerados civilizados. Para Freyre, a civilização europeia, em crise, teria muito a aprender com os povos tropicais, sobretudo a valorização da mestiçagem e do multiculturalismo.

O conceito de luso-tropicologia, em substituição ao de luso-tropicalismo, é criado a partir de um exercício questionável de generalização: Freyre alarga sua percepção inscrita em *Casa-Grande & Senzala* a toda a colonização portuguesa, onde acreditou haver encontrado “novos Brasis”.

Diante das guerras de independência na África nos anos 1960, Freyre compreende a necessidade de dissociar a luso-tropicologia do imperialismo salazarista. A passagem da luso-tropicologia à tropicologia se inicia na conferência *Homem, cultura e trópico* (1961), onde evita o prefixo luso e se concentra no discurso científico contida no sufixo logia. O *Seminário de Tropicologia* será o *locus* desse esforço de produção científica a partir de 1966.

#### 4. O BRASIL DE FREYRE, LÍDER DOS PAÍSES TROPICAIS

A inserção internacional do Brasil é tema central da tropicologia de Gilberto Freyre. O país é visto como uma grande nação marítima e comercial, herdeira do Portugal das grandes descobertas e destinado a fundar uma comunidade geoeconômica no Atlântico Sul.

O Brasil é considerado pelo sociólogo a parte mais dinâmica do “mundo que o português criou”, dada a complexidade da mescla genética, ecológica e cultural entre europeus e povos tropicais. Vê-se aí o conceito de *soft power* (Joseph Nye). Por outro lado, Freyre não favorece uma tropicalidade radical que signifique hostilidade à Europa ou aos Estados Unidos.

O sociólogo vê a América Latina como um continente muito europeu e ocidental para ser considerado inteiramente exótico, e muito exótico para ser tratado como mera extensão europeia. Por outro lado, não favorece o pan-americanismo.

Freyre considera o Brasil uma “Rússia americana”, por sua extensão e unidade na diversidade. Por outro lado, a China e a Índia não realizam a mesma combinação de pluralidade étnica com unidade linguística e cultural.

Suas reflexões em *New world in the tropics* (1959) sobre as relações do Brasil com África, China, Índia e Rússia podem contribuir para uma narrativa sobre os BRICS (Brasil, Rússia, Índia, China e África do Sul). Séculos antes de Jim O’Neill sugerir a articulação dos BRICs para a Goldman Sachs, a cultura material, com trocas de técnicas, plantas, animais e especiarias, já aproximavam aquelas nações.

Freyre afirma que os brasileiros teriam responsabilidade especial na aproximação entre Ocidente e Oriente, entre Europa e trópico. A colonização tropical e a mestiçagem legitimariam a pretensão de contribuir para a reorganização do “sistema de relações entre brancos e povos de cor”.

Portanto, ao contrário da opinião corrente, Freyre favorece a emancipação dos povos tropicais. Não somente isso: propõe que os dirigentes dos movimentos africanos de liberação entrem em contato estreito, não com os comunistas soviéticos nem com os liberais americanos, mas com os brasileiros.

O sociólogo defende o regionalismo como modelo de organização transnacional. A sociologia regional, identificada com a ecologia social ou humana, é elemento capital na sua obra, revestindo o luso-tropicalismo de caráter transregional. Assim, propõe o aprofundamento das relações entre regiões que, para além das nacionalidades, guardam semelhanças ecológicas e culturais.

Na conferência *O Brasil em face das Áfricas negras e mestiças* (1962), Freyre afirma que a comunidade luso-tropical não pertence à política,

mas à sociologia, e admite a possibilidade de várias configurações nacionais, pátrias independentes associadas a uma federação de países lusófonos. Freyre pode ser considerado precursor da Comunidade de Países de Língua Portuguesa (CPLP).

## 5. CRÍTICAS AO LUSO-TROPICALISMO E À LUSO-TROPICOLOGIA

O elogio da cultura luso-brasileira ameaçada pelo imperialismo e os trunfos do povo português na colonização do trópico, eixos da obra de Gilberto Freyre, fornecerão suporte ideológico para justificar a manutenção do império ultramarino, na contramão do movimento histórico de descolonização.

Em 1950, o Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas da Universidade Técnica de Lisboa adota o luso-tropicalismo. O Ministério de Ultramar desenvolve a tese da constituição de áreas culturais e combina elementos da *British Commonwealth* e da *Organisation internationale de la Francophonie*.

Em 1956, o Secretário-Geral da Organização das Nações Unidas indaga se Portugal administra territórios nos termos do artigo 73 da Carta da ONU (territórios não-autônomos). Lisboa nega: o que haveria seriam territórios de Ultramar reunidos sob um Estado unitário.

O ministro do Ultramar, Sarmento Rodrigues, convida Freyre a viajar pelas colônias portuguesas da África e da Ásia. Durante esse percurso, o pernambucano elabora a luso-tropicologia como vocação humanista e universalista de Portugal. Nessa viagem, Freyre não agiu como cientista e observador neutro, mas se deixou seduzir por um Portugal interessado em usar politicamente sua sociologia com propósitos neocoloniais.

Lisboa encomendou a Freyre as obras *Integração portuguesa nos trópicos* (1958) e *O luso e o trópico* (1961). O sociólogo passou a definir Portugal como comunidade multirracial e pluricontinental composta de territórios geograficamente separados, habitados por populações etnicamente diversificadas, um todo transregional integrando valores europeus e tropicais.

As teses freyrianas foram recebidas como ideologia neocolonialista na África lusófona e na diáspora africana não-lusófona. Surgiram críticas

nos Estados Unidos, com Melville Herskovits, influenciando a política norte-americana para a África, favorável à descolonização.

No seio de lideranças acadêmicas africanas, vale sublinhar três movimentos: o pan-africanismo de William Du Bois; a negritude; e o socialismo revolucionário, que contagia os estudantes exilados em Paris oriundos das colônias portuguesas e formados na tradição marxista. Esta última corrente salienta a incompatibilidade entre a lógica da luta de classes e a ênfase de Freyre na suposta convivialidade.

As iniciativas de resistência cultural e racial africanas surgem com Aimé Césaire e o Presidente senegalês Léopold Senghor. Césaire defende a tese da “legítima defesa” radical e aplica a lógica do conflito de classes ao de raças (o branco representaria o capital, e o negro, o proletariado). Em contraste, o humanismo universalista de Senghor defende uma “negritude de diálogo” e associa negritude e latinidade na edificação da civilização universal. Primeiro presidente africano a visitar o Brasil, Senghor desejava ampliar a francofonia para conformar uma latinofonia.

De sua parte, Mário Pinto de Andrade, líder do Movimento para a Liberação de Angola (MPLA), escreve artigo sob o pseudônimo de Buanga Fele na revista *Présence Africaine* intitulado *Qu'est-ce que le "lusotropicalisme"?* (1955). Ao denunciar a tese de Freyre como impostura e mistificação colonial, álibi do colonialismo, assevera que as práticas ultramarinas estavam muito distantes do dogma da generosidade da raça e do caráter português. Baseado em estatísticas oficiais – ausentes na ensaística de Freyre –, Andrade demonstra que a mestiçagem era rara na África.

Ainda segundo Mário Pinto de Andrade, em lugar do estabelecimento de uma cultura luso-tropical híbrida na África, o que ocorreu foi a destruição sistemática das culturas locais pela dominação colonial. Não se constituiu um complexo cultural luso-tropical africano, mas uma dominação. Outra crítica é a ausência de interesse de Freyre pelas questões político-coloniais. Sua conclusão é contundente: o fracasso do luso-tropicalismo como teoria sociológica e a mistificação da “civilização luso-tropical”.

O líder cabo-verdiano Baltasar Lopes também critica severamente o luso-tropicalismo. Para ele, os comentários de Freyre sobre Cabo Verde, motivados por observações superficiais, denunciam preconceito em relação à cultura crioula. Lopes se espanta com as gafes do



sociólogo, que não reconhece o exemplo vivo de luso-tropicalismo em seu país e suas experiências de mestiçagem física e cultural que são, inclusive, anteriores às do Brasil. Decepção de Lopes: Freyre teria sucumbido ao eurocentrismo!

Outro crítico do luso-tropicalismo é Charles Boxer (1963), historiador inglês. Ironicamente, é a ele que Freyre dedica *O luso e o trópico* (1961), antes de romper relações intelectuais com o historiador.

Com o fortalecimento do movimento de descolonização, a comunidade internacional pressiona pelo fim da política colonial de Portugal. Pouco a pouco, o Brasil muda sua posição de neutralidade e passa a votar contra Portugal nas Nações Unidas. Corolário dessa mudança vem com a Revolução dos Cravos em 1974, quando o Brasil reconhece imediatamente a independência das novas nações africanas anteriormente ligadas a Lisboa.

Apesar das justas críticas, deve-se reconhecer que Gilberto Freyre desferiu severas críticas às práticas coloniais. As mais severas se dirigem à Companhia de Diamantes em Angola, cujos dirigentes portugueses se tornaram adeptos do “modo belga ou inglês” de segregação, incompatível com a tradição portuguesa. Freyre critica a proletarianização dos indígenas e sua segregação. Denuncia que o trabalhador africano destribalizado pelas grandes empresas capitalistas é posto em posição de condenação à morte, contrastando com o status de escravo no sistema luso-brasileiro, a seu ver. Freyre lamenta que os portugueses, na África, se tenham aburguesado, negando as melhores tradições pré-burguesas lusitanas: o país passara a imitar os ingleses e sul-africanos em suas atitudes e preconceitos (Freyre, 1961, p. 233).

Entretanto, a luso-tropicologia não é incompatível com a luta de independência dos povos africanos. Ao contrário, contém um elemento revolucionário de resistência político-cultural. Freyre assinala, na conferência *Uma cultura moderna: a luso-tropical*, que o imperialismo europeu não encontra mais no trópico populações passivas, exploradas por brancos que creem que os povos de cor são culturas pitorescas que despertam curiosidade em museus ou nos turistas, ou prazer em etnógrafos e patologistas. Na conferência *Um brasileiro em terras portuguesas*, acrescenta que os povos de cor não são mais reservas de mão de obra desarmadas, quase animais, ao serviço de exploradores brancos. O sociólogo proclama o tempo da afirmação dos povos de cor e seus valores.

## 6. O CARIBE CULTURAL

Gabriel García Márquez afirmou que o Caribe não deveria ser uma região geográfica, mas cultural, estendida desde o sul dos Estados Unidos até o norte do Brasil<sup>2</sup>. Gabo propõe, assim, um Caribe cultural: uma *congregación del realismo mágico*.

É no Caribe que convergem o que Freyre chama de civilizações *lusotropical* e *hispanotropical*. Nesse sentido, faço uma digressão para destacar um aspecto específico da tropicologia: sua vertente literária, a partir de uma brevíssima comparação entre as literaturas do Brasil e da Colômbia.

*Cien años de soledad* pode ser mais facilmente compreendido por um leitor de uma pequena cidade da costa do Nordeste do que por um leitor bogotano. Macondo poderia haver-se estabelecido na Bahia.

Um morador de Barranquilla poderá identificar-se mais facilmente com personagens e temas de Jorge Amado do que um gaúcho. Florentino Ariza, de *El amor en los tiempos del cólera*, poderia ter tido romances tórridos com *Dona Flor* ou com *Gabriela cravo e canela* (Jorge Amado). As quadrilhas dos *Capitães da areia* (Jorge Amado) poderiam haver-se formado em Cartagena.

O cacau tem origem na Amazônia colombiana. Os romances épicos *Terras do sem fim* e *São Jorge dos Ilhéus*, de Jorge Amado, tratam da expansão do cacau em um ambiente socioeconômico muito semelhante ao dos monocultivos *caribeños*.

No universo da cana, o *Menino de engenho* (José Lins do Rego) se sentiria em casa nos canaviais do Valle del Cauca colombiano. O mesmo poderia ocorrer com os personagens de *Usina*.

*Iracema* (José de Alencar) é prima dos índios caraíbas que habitaram na Colômbia, Venezuela, Panamá e Porto Rico. A paisagem do litoral do Ceará é semelhante à de la Guajira. A descrição dessa paisagem nas primeiras linhas de *Iracema* poderia retratar o Caribe:

Verdes mares bravios de minha terra natal, onde canta a jandaia nas frondes da carnaúba; verdes mares que brilhais como líquida esmeralda aos raios do Sol nascente, perlongando as alvas praias ensombradas de coqueiros.

---

2 GARCÍA MÁRQUEZ, Gabriel. "América Latina existe". In: *Yo no vengo a decir un discurso*. Bogotá, Mondadori, 2010, p. 92. Ponencia realizada en Contadora, Panamá, el 28 de marzo de 1995.

Essas ilustrações corroboram a hipótese de que o Brasil faz parte do Caribe cultural e da congregação do realismo mágico. A literatura regionalista do Nordeste das escolas romântico-indigenista e modernista permite sustentar essa tese, visto que contém elementos caribenhos também presentes no Brasil: praias paradisíacas, calor, monocultivos de açúcar e cacau, diáspora africana, miscigenação.

O romantismo e o modernismo contribuíram para formar uma visão positiva do trópico brasileiro. O romanticismo, fundamental para a afirmação da identidade nacional, exalta uma natureza idealizada e supostamente única. Já o modernismo é muito *caribeño* em sua ênfase nos aspectos pitoresco, colorido, alegre, dramático e sensual. Freyre pertence ao modernismo dos anos 1930. Por outro lado, as escolas realista e naturalista transmitiram a visão científica pessimista em relação ao trópico, também parcialmente presente no modernismo. Essas correntes destacam a agressividade do meio ambiente, em particular o fenômeno da seca.

## 7. CONCLUSÕES

Um dos belos contos de Guimarães Rosa intitula-se “A terceira margem do rio”. Um pai manda construir um barco, se despede da família e se lança no rio. Mas não vai a lugar nenhum, não completa a travessia:

Nosso pai não voltou. Ele não tinha ido a nenhuma parte. Só executava a invenção de se permanecer naqueles espaços do rio, de meio a meio, sempre dentro da canoa, para dela não saltar, nunca mais.

A vida nas margens seguiu em frente, mas o pai permaneceu, para perplexidade de todos, no meio do rio, no limbo, envelhecendo e degradando-se.

Seria a terceira margem uma metáfora do potencial não concretizado, da entelúquia não realizada? Prisão nas armadilhas e gargalos das conquistas não realizadas?

Considero que a tropicologia ainda se encontra na terceira margem do rio. Ficou presa na canoa, sem concluir a travessia, sem concretizar seu papel sonhado por Gilberto Freyre.

A tropicologia não concretizou uma “revolução científica” no sentido de Thomas Kuhn, consolidando uma nova escola competitiva

acadêmica e cientificamente. Tampouco orientou políticas públicas de desenvolvimento sustentável, nem diretrizes de política externa.

Entretanto, seu extraordinário potencial científico-tecnológico e sua capacidade de engendrar políticas permanecem válidos, e precisa ser traduzido no campo do desenvolvimento sustentável e da cooperação internacional, para o bem-estar dos povos tropicais.

Leopold Senghor afirma a relação positiva entre a obra de Freyre e o esforço dos nacionalistas africanos das colônias portuguesas em sua luta de libertação. Indica o caso brasileiro como uma das pedras angulares da civilização universal fundada sobre a cultura-simbiose. Declara o Brasil como síntese harmoniosa de homens de todas as raças, confissões e civilizações, e vaticina a formação de uma comunidade moderna luso-afro-brasileira sobre a base das concepções de Freyre.

Também Mário Soares, ao reler Freyre décadas depois, sem ter em mente Salazar e as guerras coloniais, conclui que o sociólogo tinha razão<sup>3</sup>: o luso-tropicalismo é verdadeiro, apesar de ter sido empregado pelo salazarismo.

Gilberto Freyre investiu seu gênio intelectual contra o nazismo e o imperialismo cultural. Não somente denunciou práticas neocolonialistas, como construiu um discurso anti-etnocêntrico e anti-imperialista. Seu desejo é fortalecer a resistência dos povos tropicais, formando laços de solidariedade política, ecológica e cultural. Sublinhou que a verdadeira descolonização das nações tropicais somente se realizaria na medida em que elas pudessem se desenvolver nas áreas científica, artística, industrial, educativa e política. A tropicologia, portanto, encoraja a verdadeira descolonização do trópico por meio do desenvolvimento.

A tropicologia é resistência à globalização entendida como modernidade que impõe, de forma hegemônica, padrões culturais ocidentais. Suas teses fortalecem os direitos humanos econômicos, sociais e culturais, a proteção do meio ambiente, o combate à pirataria genética, a proteção das minorias, a farmacopeia tradicional em oposição à indústria farmacêutica dos grandes laboratórios multinacionais, e a democracia.

A tropicologia também permite vislumbrar um novo enfoque das relações internacionais: a enteléquia. Este conceito aristotélico remete ao princípio metafísico segundo o qual todo ser possui uma energia

---

3 Discurso em 29 de março de 1987 (*apud* CHACON, 1993, p. 303, 2000, p. 40).

ativa que permite realizar seu potencial. O desenvolvimento constitui a realização do potencial de uma nação.

As relações internacionais poderiam incorporar a entelúquia em seu quadro analítico: o estudo das identidades e potenciais nacionais de desenvolvimento, que explicam os interesses nacionais e determinam seu comportamento internacional.

Gilberto Freyre ensina que os traços da formação social brasileira – simbiose genética, cultural e ecológica – constituem a maior contribuição do país à civilização e à paz. A entelúquia brasileira tenderia a projetar em escala global seus valores constitutivos, dando contorno e significado próprios à sua diplomacia.

---

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDRADE, M. P. de (Buanga Fele). “Qu’est-ce que le luso-tropicalisme”? *Présence Africaine*, n. 4. Paris, França: [s.n.], out./nov. 1955.
- BASTOS, E. R. “Iberismo na obra de Gilberto Freyre”. *Revista USP*, n. 38 (jun.). São Paulo, SP, Brasil: Universidade de São Paulo, 1998.
- BOXER, C. *Race relations in the Portuguese colonial empire, 1415-1825*. London: Oxford University Press, 1963.
- CANDEAS, A. W. *Trópico, cultura e desenvolvimento. A reflexão da Unesco e a Tropicologia de Gilberto Freyre*. Brasília: Editoras Unesco e Liber Livros, 2010.
- \_\_\_\_\_. “Gilberto Freyre e a diplomacia tropical”. *Cadernos de Política Exterior*. Brasília, Brasil: IPRI/Funag, Ano II, no. 4, 2º semestre de 2016.
- CHACON, V. *Gilberto Freyre – Uma biografia intelectual*. Recife: Editora Massangana, 1993.
- \_\_\_\_\_. V. “Gilberto Freyre, a globalização e o luso-tropicalismo”. In: MOREIRA, A.; VENÂNCIO, J. C. (Eds.). *Luso-tropicalismo: uma teoria social em questão*. Lisboa: Vega Editora, 2000.
- CRISTÓVÃO, F. A. A cultura lusófona, uma cultura ameaçada?. In: *Seminário Novo Mundo nos Trópicos*. Recife: Fundação Gilberto Freyre, 2000.

- CUNHA, L. C.; VILA NOVA, S. *Os trópicos na era da globalização*. Recife: Editora Massangana e Fundação Joaquim Nabuco, 1998.
- FREYRE, G. *O mundo que o português criou*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1940.
- \_\_\_\_\_. *Um brasileiro em terras portuguesas. Introdução a uma possível tropicologia, acompanhada de conferências e discursos proferidos em Portugal e em terras lusitanas e ex-lusitanas da Ásia, África e do Atlântico*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1953.
- \_\_\_\_\_. *Integração portuguesa nos trópicos*. Lisboa: JIU, 1958.
- \_\_\_\_\_. *New world in the tropics. The culture of modern Brazil*. New York: Alfred Knopf, 1959.
- \_\_\_\_\_. *O luso e o trópico*. Lisboa: Comissão Executiva das Comemorações do V Centenário da Morte do Infante D. Henrique, 1961.
- \_\_\_\_\_. *Nordeste. Aspectos da influência da cana sobre a vida e a paisagem do Nordeste do Brasil*. 3ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1961.
- \_\_\_\_\_. *Homem, cultura e trópico*. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 1962.
- \_\_\_\_\_. *O Brasil em face das Áfricas negras e mestiças*. Lisboa: [s.n.], 1963.
- \_\_\_\_\_. *(et alii). Livro do Nordeste*. Recife: Arquivo Público Estadual, 1979.
- \_\_\_\_\_. *Uma cultura ameaçada: a luso-brasileira*. Recife: Gabinete Português de Leitura, 1980a.
- \_\_\_\_\_. *Aventura e rotina – Sugestões de uma viagem à procura das constantes portuguesas de caráter e ação*. 2. ed. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1980b.
- \_\_\_\_\_. *Manifesto regionalista*, 7ª ed. Recife: Fundaj e Editora Massangana, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Casa-Grande & Senzala*. 48ª ed. São Paulo: Record, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Sobrados e Mucambos*. São Paulo: Global Editora, 2004.
- GARCIA MÁRQUEZ, Gabriel. *América Latina existe. Yo no vengo a decir um discurso*. Bogotá: Mondadori, 2010.
- GRAÇA, P. B. A incompreensão da crítica ao luso-tropicalismo. In: *Seminário Novo Mundo nos Trópicos*. Recife: Fundação Gilberto Freyre, 2000.

- HOLANDA, S. B. DE. “Panlusismo”. In: FREYRE, G. *Uma cultura ameaçada: a luso-brasileira*. Recife: Gabinete Português de Leitura, 1980.
- MEDINA, J. “Gilberto Freyre contestado: o luso-tropicalismo criticado nas colônias portuguesas como álibi colonial do salazarismo”. *Revista USP*, n. 45 (mar./mai.). São Paulo: Universidade de São Paulo, 2000.
- MOREIRA, A.; VENÂNCIO, J. C. (Eds.). *Luso-tropicalismo: uma teoria social em questão*. Lisboa: Vega Editora, 2000.
- NYE, J. S. *Bound to lead: The changing nature of American power*. New York: Basic Books, 1990.
- RENOUVIN, P.; DUROSELLE, J. *Introduction à l'histoire des relations internationales*. Paris: Armand Colin, 1991.
- ROSA, J. Guimarães. “A terceira margem do rio”. *Primeiras estórias*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001, p. 14-48.
- SACHS, I. *Cultures, environnements et styles de développement*. Paris, França: Unesco, Comissão Mundial de Cultura e Desenvolvimento, 1994.
- \_\_\_\_\_. “Dos tristes trópicos aos trópicos alvissareiro”. In: *Seminário Desenvolvimento Brasileiro e Trópico*. Recife: Funag, 2002.
- SENGHOR, L. S. “Latinité et négritude”. *Présence Africaine*, 2e serie, n. 52, 1964.
- SENGHOR, L. S. “Lusitanidade e negritude”. Comunicação à Academia de Ciências de Lisboa”. *Anais*. Instituto de Altos Estudo, Lisboa: 27 jan. 1975

**Seminário de Tropicologia:**

<http://www.fgf.org.br/seminariodetropicologia/seminariodetropicologia.html>

<http://www.fgf.org.br/seminariodetropicologia/temasdiscutidos.html>

# Gilberto Freyre: equilibrando antagonismos em diferentes gerações de diplomatas

Fernando Sousa Leite e Virgílio Caixeta\*

**Resumo:** A influência de Gilberto Freyre foi perene na geração de intelectuais que se formou ao longo do século XX. O presente artigo tem o intuito de demonstrar como Freyre imprimiu sua marca em diferentes gerações de diplomatas e de tomadores de decisões em temas pertinentes às relações exteriores, de modo que se inicia a exposição com os contatos entre Oliveira Lima e o sociólogo pernambucano e termina com a análise da influência deste sobre expoentes da Política Externa Independente (PEI).

**Palavras-chave:** Gilberto Freyre, Oliveira Lima, lusotropicalismo.

## 1. INTRODUÇÃO

A autoimagem que o Brasil projeta em sua atuação no exterior tem sofrido significativa alteração desde a emancipação política formal do país, em setembro de 1822, até meados do século passado. Nesse

---

\* Fernando Sousa Leite é diplomata de carreira do Ministério das Relações Exteriores do Brasil (As opiniões expressas neste artigo são de inteira responsabilidade do autor e não refletem, necessariamente, a posição oficial do governo brasileiro).

E-mail: sousaleite.fernando@gmail.com

Virgílio Caixeta Arraes é professor associado do Departamento de História da Universidade de Brasília.

E-mail: arraes@unb.br



ínterim, ocorreu a mudança de regime político, que passou do sistema monárquico para o republicano. A República dos Estados Unidos do Brasil adotou, inicialmente, uma postura de americanismo ingênuo, de acordo com a qual se conjecturava que o simples câmbio da forma de governo acarretaria, imediata e conseqüentemente, a emergência de relações não conflituosas entre o país e seus inúmeros vizinhos.

Após a constatação de que isso não ocorreria, progressivamente a diplomacia pátria abandonaria o voluntarismo e abraçaria o pragmatismo, o que adquiriria expressividade sob a gestão de José Maria da Silva Paranhos Jr., o Barão do Rio Branco, no Ministério das Relações Exteriores. Não obstante as mudanças com relação à forma pela qual era operada, o Brasil continuaria a pautar sua inserção internacional por valores identificados como pretensamente civilizados, europeus e, cada vez mais, norte-americanos, uma vez que os Estados Unidos gozavam de status de potência em ascensão desde o final do século XIX.

Um dos intelectuais influenciados pela emergente e pujante cultura norte-americana naquele período seria Gilberto Freyre, nascido em Pernambuco no seio de uma família de classe média alta urbana, outrora mais bem acomodada em função da atividade rural. Conforme aponta Lima (2014, p. 153), Pernambuco durante a República Velha já não desfrutava da:

(...) exuberância econômica (que) era coisa do passado. Um passado em parte glorioso, mas de uma glória apoiada no trabalho dos escravos nas plantações de cana de açúcar, a principal forma de cultivo ali desde o início da colonização. Com a perda do protagonismo do Brasil no mercado internacional de açúcar, a decadência econômica dos estados dependentes desse produto contagiará certa nostalgia, que parece emanar de parte da literatura escrita no Nordeste até pelo menos a década de 1940 (...) Os principais livros (dele) – *Casa-Grande & Senzala*, *Sobrados e Mucambos* e *Nordeste* – são os melhores estudos sobre a formação, o apogeu e a desintegração dessa elite. As três obras foram lançadas na década de 1930, período de grande transição no Brasil – de um país de feição essencialmente rural à urbanização e à industrialização.

Sua graduação em 1920 não foi na tradicional Faculdade de Direito de Recife, como havia sido a de seu pai e a de seu bisavô paterno, ambos magistrados estaduais, mas na Universidade de Baylor, no Texas, em sociologia. De lá, iniciaria os estudos de pós-graduação na Columbia, em Nova York, conclusa em 1922, com dissertação relativa à escravidão

no Brasil. Apesar da sua iberofilia, ele havia cogitado em seu tempo de Estados Unidos a adotar o idioma inglês como seu primeiro modo de escrever, em detrimento do português (Chacon, 2007, p. 58-60).

De volta ao Brasil, após breve período em solo europeu, Freyre, que optou por manter o “y” do sobrenome por supostamente lembrar-lhe remota ascendência em terras galegas, se dedicaria, além das inúmeras atividades acadêmicas, como a do regionalismo, à política, ao trabalhar diretamente com um seu parente, Estácio de Albuquerque Coimbra, no governo de Pernambuco, ao ser-lhe assessor particular (Idem, p. 7)<sup>1</sup>.

Como informa Alencar, o recém-egresso do mundo norte-atlântico escrevia de maneira constante para o *Diário de Pernambuco*, “(...) onde divulgava com desenvoltura o que aprendera no exterior e muito frequentemente torcia o nariz diante da produção nacional impressa”. O jovem sociólogo debruçava-se sobre poesia também, mas sem se entusiasmar muito com a produção nacional<sup>2</sup>.

Com o êxito do movimento de outubro de 1930, Freyre partiria para Portugal, país por onde permaneceria por dois anos, e mais tarde para os Estados Unidos, onde residiria por um ano. Lá, trabalharia como professor visitante em Stanford. Nesses tempos de autoexílio, ele aprofundaria suas pesquisas e reflexões, de sorte que ao voltar para o Brasil, mais especificamente para Recife, publicaria em 1933 sua obra mais importante: *Casa-Grande & Senzala*. Segundo Benzaquem de Araújo (2000, p. 12), ao citar Tannenbaum,

Gilberto Freyre “conseguiu mudar a imagem que o Brasil fazia de si mesmo”, invertendo o sentido que se emprestava à ideia de mestiçagem e transformando a sua obra em ponto de partida para uma revalorização da tradição nacional. Assim, ao contrário do México, onde uma revalorização semelhante exigiu “uma revolução sangrenta, um sofrimento inenarrável e

- 
- 1 Lima (p.153) aponta outra justificativa para o “y”: “Como os novos-ricos ávidos por títulos de nobreza, ele não hesitará em buscar para si associações com simbolismos que o aproximem de fidalguias reais ou imaginadas”. Escrever com “y” seria um “(...) traço pitoresco disso, embora secundário, pois servia não só ao propósito de ligar-se a remotos e imprecisos antepassados espanhóis, mas de metáfora ou metonimicamente distinguir-se”.
  - 2 Freyre colaborou com o jornal até os anos 1980. Consoante Lins do Rego (*apud* Alencar, 2019), Freyre não vislumbrava nenhum grande poeta nacional, apenas “pedaços” deles como por exemplo em Castro Alves, Gonçalves Dias ou Álvares de Azevedo. Somente mudaria de opinião ao deparar-se com a obra do também pernambucano Manuel Bandeira em 1925.

a perda de milhões de vidas, no Brasil quem conseguiu isso foi um homem e um livro”, o que torna patente que o alcance da contribuição de Gilberto não deve ficar restrito, para o bem e para o mal, à pura história intelectual.

Como destaca Motta (2014, p. 98), a obra deriva de um membro da elite local, de matiz aristocrata, cujo poder estava em declínio. A ascensão do grupo de Getúlio Vargas ao poder nacional em 1930, fruto parcial das alterações decorridas da crise mundial de outubro de 1929 originada nos Estados Unidos, sacramentaria mais a necessidade de mudança econômica que a idealização de projeto de modernização do país. Diante do novo quadro socioeconômico, o livro de Freyre significaria em uma primeira visão:

À perda de força social e política corresponde uma revisão, à busca do tempo perdido. Uma volta às raízes. E, posto que o contexto é de crise, resulta o desnudamento da vida íntima da família patriarcal, a despeito do tom valorativo, em geral positivo, emprestado à ação do senhorio colonizador, ação que se prolonga, no eixo do tempo, da Colônia até o século XX, na figura de seus sucessores, representantes das oligarquias.

A percepção de Freyre sobre o conceito de identidade nacional bem como sobre aquilo que os brasileiros deveriam endossar sobre sua cultura eram manifestadas desde sua juventude. Em 1926, quando tinha apenas 26 anos – cerca de seis anos, portanto, antes da publicação de sua *chef-d'œuvre*, ele relatou, em tom crítico, que

Ontem, com alguns amigos – Prudente [de Moraes Neto] e Sérgio [Buarque de Holanda] – passei uma noite que quase ficou de manhã a ouvir Pixinguinha, um mulato, tocar flauta coisas suas de carnaval, com Donga, outro mulato, no violão, e o preto bem preto Patrício a cantar. Grande noite cariocamente brasileira.

Ouvindo os três sentimos o grande Brasil que cresce meio-tapado pelo Brasil oficial e postiço e ridículo de mulatos a quererem ser helenos (...) e de caboclos interessados (...) em parecer europeus e norte-americanos; e todos bestamente a ver coisas do Brasil (...) através do *pince-nez* de bacharéis afrancesados (Freyre *apud* Vianna, 1995, p. 27).

Como consequência, “o Brasil, fadado a carregar ao menos por longo período de tempo, o fardo da mestiçagem e da inferioridade congênita que ela acarretaria, invertia, pela pena de Gilberto Freyre, os sinais da equação: transformava-se em exemplo de sincretismo racial” (Leme, 2011, p. 15). Em esforços de síntese, “foi Gilberto Freyre quem conseguiu

executar a façanha teórica de dar caráter positivo ao mestiço” (Vianna, 1995, p. 63), no qual se fundiam características comuns a europeus – ou predominantemente portugueses que Freyre qualificava como resultado de uma mestiçagem com os mouros que dominaram a Península Ibérica por mais de setecentos anos – índios e negros. Cumpre frisar que isso se dava menos de duas gerações após a abolição da escravidão no país – maio de 1888; período, portanto, relativamente curto para a superação definitiva dos sinais do regime de trabalho forçado de negros submetidos ao cativeiro durante gerações intermináveis.

Consoante Weffort (2006, p. 275), política e literatura caminhavam lado a lado no país desde o período imperial. Com a ascensão do grupo de Getúlio Vargas, oriundo do Rio Grande do Sul, ao poder, via golpe de Estado, em outubro de 1930, extinguir-se-ia um ciclo político de duração de quase meio século em que haviam predominado São Paulo e Minas Gerais por meio da agricultura – café, essencialmente. Com chacoalhada de tal monta, haveria esforços de síntese ampla para se compreender o presente do Brasil a partir da análise de longa duração.

Naquela fase, Ventura (*apud* Weffort, 2006, p. 276), assinala que ‘(...) o ensaio de interpretação do Brasil’ seria bem significativo, ao se inspirar em modelos derivados das ciências humanas. Nesse sentido, Freyre seria aos olhos de Weffort o “(...) mais importante ensaísta dos anos 1930 e 1940, tomando lugar de preeminência que, nos anos 1920, havia sido de Oliveira Vianna”. Contudo, não se pode deixar de mencionar ao menos dois outros de envergadura similar: Sérgio Buarque de Holanda e Caio da Silva Prado Jr.

### **Gilberto Freyre e sua relação com Oliveira Lima: influenciado e influenciador**

A proximidade de Freyre com os círculos diplomáticos faz-se notar desde sua mocidade, devido ao contato frequente com seu conterrâneo Manuel de Oliveira Lima, a quem atribui, em prefácio à primeira edição de obra sua intitulada *Oliveira Lima, Don Quixote gordo*, de 1968, a propriedade ter excedido “em certas particularidades”, no conjunto de qualidades de funcionário do serviço exterior, “ao próprio Barão do Rio Branco”, além de Salvador de Mendonça, Joaquim Nabuco, Domício da Gama, Graça Aranha, Barão de Penedo e Sousa Correia (Freyre, 1970, p. 20).

As semelhanças entre biógrafo e biografado revelam-se patentes quando aquele confere a este o paradoxo de ser “harmoniosamente contraditório”, uma vez que era “contraditório nas suas ideias e nas suas atitudes de crítico literário, de crítico social e simplesmente de homem” (*Idem*, p. 25).

A conexão pioneira entre os dois do ponto de vista intelectual talvez tenha sido através do primeiro livro do diplomata: *Pernambuco, seu desenvolvimento histórico*, de 1895. A par da proximidade regional – a “pernambucanidade” – Oliveira Lima, ele mesmo filho de português, partilhava tal qual Freyre interesse pela lusofilia e pela necessidade de se compreender a singular formação da nacionalidade brasileira. Além do mais, o diplomata havia sido amigo de Joaquim Nabuco, parente e referência intelectual do futuro “solitário de Apipucos”.

A inclinação por estudos relativos à formação cultural do Brasil é compartilhada por exemplo no prefácio de 1944 de Freyre de *Formação histórica da nacionalidade brasileira*, fruto de várias conferências realizadas na Universidade de Sorbonne em 1911 por Oliveira Lima. Ele destaca que era uma obra “meio esquecida e meio ignorada”, malgrado ser um dos melhores trabalhos do historiador diplomata. Sua reedição era “há tanto tempo esperada e reclamada pelo público inteligente do Brasil e de Portugal: iniciativa do sr. Jaime Cortesão que será decerto acolhida nos dois países com um interesse quase igual ao que despertaria uma obra nova do desassombrado” (Freyre, 2015, pp. 11-12). Continua Freyre (*Ibidem*, p. 12), ao enfatizar:

(...) ele nos surpreende com um poder de síntese igualmente raro. Dificilmente se imagina um resumo dos fatos da formação nacional do Brasil mais rico dos traços essenciais dessa formação e escrito de forma mais capaz de iniciar o brasileiro ou o estrangeiro no conhecimento do passado luso-americano (...) A verdade é que mesmo em português a admirável síntese que é *Formation historique de la nationalité brésilienne* guardará alguma coisa de supranacional no seu modo de resumir dos acontecimentos brasileiros do passado o que eles contêm de interesse humano e não apenas de importância particularmente nacional.

Extenso prefácio escrito já ao cabo da longa e desgastada ditadura varguista, outrossim enfraquecida pela substantiva alteração da conjuntura internacional, Freyre (2015, pp. 15-16) valoriza de forma romântica o período monárquico nacional, ao vislumbrar

a possibilidade de certa forma da síntese de supostos valores entre o regime do passado e o em vigor, republicano:

Evidentemente, o Brasil de hoje tem o que aproveitar e desenvolver de sua experiência monárquica, subordinada esta, é claro, à tradição decisivamente brasileira de relações inter-humanas que foi sempre e continua a ser a étnica e socialmente democrática. Por mais paradoxal que pareça, vamos encontrar na tradição monárquica do Brasil mais de um anteparo a excessos autoritários que se desenvolveram entre nós com a República: esta de algum modo nos fez experimentar o caudilhismo iberoamericano, de que a monarquia, com todos os seus defeitos e todos os seus ridículos, nos preservara. De modo que, hoje, o melhor saudosismo que se volta para a experiência brasileira de monarquia não é o que se regala no ritual do poder, no gosto de estabilidade, na mística de unidade nacional então dominante, mas no prestígio que adquiriram no Brasil de Pedro II valores morais superiores a todos os ritos e místicas: o culto da dignidade humana, o da liberdade política, o da honestidade na vida pública, o da própria justiça – menina dos olhos azuis do segundo Imperador.

Leme (2011, p. 18) qualifica o biografado de modo semelhante ao do historiador diplomata, ao afirmar que “multifacetado e, não raro, contraditório, Gilberto Freyre é revolucionário e é conservador a um só tempo. [...] Assim, o moderno e o tradicional, o contemporâneo e o reacionário convivem na obra de Freyre”. De fato, ao conferir a alcunha de Don Quixote Gordo a Oliveira Lima, seu seguidor também se apresentava como outro Don Quixote, porém “mirim e magro” (Freyre, 1970, p. 87).

O biógrafo faz uso de seu biografado para se retratar de alguma maneira. Nesse processo singular, fala de seu contato com as disciplinas Diplomacia e Política das Relações Internacionais, por ocasião de sua passagem pela Universidade Columbia quando ainda muito jovem, o que poderia justificar seu interesse por política internacional. Deixa transparecer, também, a influência positiva que logrou sobre seu cosmopolita conterrâneo, já bastante afamado – ou melhor consagrado – nos círculos intelectuais.

Creio, porém, que foi por meu intermédio que as ideias de [Franz] Boas tornaram-se mais claras para Oliveira Lima, retificando nele tendências ao mesmo temor extremo à miscigenação de que padeceram não só ele, na sua geração, no Brasil, como Eduardo Prado e, por vezes, Sívio Romero e Euclides da Cunha. [...] Note-se em Oliveira Lima que há certo desdém pelo mulato, nos seus primeiros trabalhos, sucedeu-se, senão a quase apologia dele, o reconhecimento da possível vantagem para o Brasil de uma política racial diferente da dos Estados Unidos, nas conferências que proferiu em Williamstown, em 1922: precisamente a época em que, cursando eu

a Universidade de Columbia, fui discípulo do grande sábio [Boas], acerca de quem mais de uma vez conversamos, Oliveira Lima e eu. Atitude – a de reconhecimento daquela possível vantagem – a que Oliveira Lima chegou através de hesitações e cautelas (Freyre, 1970, p. 50).

Mais adiante, Freyre (*Ibidem*, p. 78) aduz que:

De Oliveira Lima é certo que, de modo surpreendente para um intelectual brasileiro da sua formação e da sua geração, atingiu a compreensão dos aspectos positivos do processo brasileiro de miscigenação: pelo menos, admitiu-os como válidos diante do público de Williamstown, ao proferir ali uma série de conferências, devendo ter escandalizado alguns de seus ouvintes. O modernizante a escandalizar arcaizantes. O futurólogo a surpreender homens de escudo tão parados no tempo quanto homens sem estudo.

Em sua descrição sobre Oliveira Lima, é possível assim identificar o próprio Freyre, mesmo de modo cauteloso. Ao aludir a sua característica de “combinar contrários” (*idem*) e de afirmar que seu primeiro livro “(...) foi, para a época, inovador, sendo, ao mesmo tempo, impregnado de bom e honesto senso de tradição; e essa tradição, a regional dentro do nacional”, o sociólogo parecia adaptar um comentário comumente feito com relação à *Casa-Grande & Senzala*. E ainda se acrescente: reconhecia nele a propriedade de “(...) saber resistir, em vez de desistir ou de concordar. Nunca – para Oliveira Lima – o genuíno intelectual deveria desvirilizar-se num Maria-vai-com-as outras” (*Ibidem*, p. 30).

As semelhanças – psicológicas – entre Oliveira Lima e Freyre, além das afinidades intelectuais, não passavam despercebidas para este, que, em terceira pessoa, expõe que “(...) a certa altura tornou-se o autor um tanto crítico das sentenças, a seu ver, demasiadamente longas de Oliveira Lima – mal de que ele próprio, autor, viria a ser acusado” (*Ibidem*, pp. 30-31). Concomitantemente, não deixava de elogiar seu estado natal, *comme d’habitude*.

Personalidade angulosa em vez de redonda, isto ele foi. Quixotesca. Pernambucana: os pernambucanos mais autênticos raramente se destacam como homem psicologicamente redondos ou macios. Nenhum até hoje chegou a chanceler<sup>3</sup> ou à Presidência da República: fato que pode

---

3 O único chanceler pernambucano no período republicano, Mario Gibson Barboza, tomou posse no cargo em outubro de 1969, meses antes do lançamento da segunda edição de *Don Quixote gor-do*. Quase cem anos entre a investidura de Barboza e a de Lourenço Cavalcanti de Albuquerque, último natural de Pernambuco a assumir aquele ministério – julho de 1882.

ser apenas um acidente mas talvez represente um fenômeno psicológico mais que sociológico (*Ibidem*, p. 38).

Quanto à política exterior, Freyre posicionou-se comumente ao lado daqueles contrários ao *status quo* no cenário global. Na primeira metade do século XX, dirigia encômios à obra de Oliveira Lima, um dos principais opositores do Barão do Rio Branco, ao passo que na segunda metade manifestaria apreço àqueles que seriam contrários ao denominado ultracolonialismo português, notadamente Afonso Arinos de Mello Franco, Francisco de San Tiago Dantas e Mario Gibson Barboza, não obstante o próprio mestre de Apipucos ser favorável às chamadas relações especiais mantidas entre Portugal e Brasil.

Freyre teve ascendência sobre uma geração de articuladores e decisores da política externa brasileira, com notáveis repercussões para aquilo que se costuma intitular pensamento diplomático nacional. As formulações desenvolvidas pelo sociólogo pernambucano adquiriram tal projeção que passariam a atender diferentes propósitos, a depender do desígnio que seus aplicadores desejavam atribuir-lhes. De alguma forma, todos os seus epígonos, em distintos momentos, foram ousados – ou melhor, originais – em sua maneira de lidar com a política externa, com maior ou menor grau de êxito. No campo intelectual, Freyre aproximou-se, de início, de Oliveira Lima; posteriormente, ele influenciaria Arinos, Dantas e Barboza – todos marcantes para a compreensão da história da atuação exterior do Brasil na segunda metade da última centúria.

Em prefácio à segunda edição de *Don Quixote gordo*, de 1970, pouco antes, portanto, da efetiva abertura para o continente africano, Freyre aponta que era necessário reconhecer a força revolucionária em Oliveira Lima. Assim, argumentava que “(...) o jovem brasileiro de hoje, também, em tantos casos, quixotesco e impetuoso, não pode deixar de sentir em Oliveira Lima um antecipado às suas atitudes de revolta e de crítica” (Freyre, 1970, p. 41). Assim, ele se considerava em certa medida um continuador da obra do historiador diplomata.

Freyre o tinha como modelo de intelectual e de “patriota”, a quem admirava desde a adolescência no Recife. Lima ter-se-ia colocado a serviço do país - ademais de seus dotes diplomáticos e de suas qualidades intelectuais – ao difundir a cultura brasileira. Sua influência teria sido fundamental na nova orientação da política externa brasileira num



momento em que as questões de fronteiras tinham quase todas sido resolvidas pela gestão do Barão do Rio Branco ao correr de um decênio. A par das questões de regularização territorial com inúmeros vizinhos, nasceria com o autor de *D. João VI no Brasil*, afirma Freyre, outra vertente do exercício diplomático: a cultural. Convém concordar com Suppo (2003, p. 54) quando afirma que:

A obra e a ação de Gilberto Freyre devem ser consideradas, então, como uma tentativa de construção de uma certa imagem da cultura brasileira que permitisse uma influência cultural do Brasil no mundo, como polo de atração, para posterior instrumentalização pela diplomacia cultural.

Ainda que às vezes dúbia ou ambigualmente, Freyre exerceu influência junto ao governo brasileiro na época do Estado Novo, ao ter atuado expressivamente no Ministério da Educação e da Saúde (ou Ministério Gustavo Capanema), o que poderia ter sido resultado da aceitação, ao menos parcial, das ideias do Mestre de Apipucos por Getúlio Vargas, malgrado ter-se sentido desconfortável no início daquele regime – eis um dos motivos do autoexílio por dois anos em solo português, mesmo sob ditadura militar, sob liderança naquela altura do General Domingos de Oliveira.

Com efeito, “(...) por determinação do presidente Vargas, Gilberto Freyre será enviado em viagem de estudo à Argentina, Paraguai e Uruguai. Visitaria esses países entre dezembro de 1941 e fevereiro de 1942 para observar suas condições de vida intelectual e universitária” (Suppo, 2003, p. 46). Leme (2011, p. 126) afirma que “(...) a postura conciliatória prevaleceu no Governo Getúlio Vargas, apesar de as aspirações da política externa varguista recomendarem o contrário e de o próprio presidente ter se pronunciado no sentido de condenar a política colonialista europeia”, o que condizia com as mudanças institucionais e sociais que o mandatário impulsionava internamente, em decorrência da crescente tensão no cenário mundial.

Entrementes, este mesmo ambiente interno estava intensamente polarizado entre o grupo no poder, de sorte que isso refletia “(...) a prova do desprestígio de Getúlio Vargas, presidente próximo ao fim trágico de seu mandato e cujas orientações não tiveram maiores consequências para a definição da política brasileira” (Ibidem, p. 128). Nesse sentido, “(...) o Itamaraty e o Catete opunham-se quanto ao tema, tendo prevalecido o tradicionalismo do Ministério das Relações Exteriores (MRE)

em detrimento do grupo nacionalista associado à Presidência da República” (Ibidem, p. 134). É digna de transcrição a lição de Vargas sobre o apoio a potências colonialistas, após o voto contrário do Brasil à resolução patrocinada por vários países árabes para apoiar a independência formal da Tunísia:

As nações não se dirigem por essas formas arcaicas de cortesia, mas por interesses. No caso, a nossa atitude contrária ao regime colonialista se justifica, primeiro porque corresponde a uma tradição liberal do país e, segundo, porque reflete um interesse econômico que é aquele de competir com povos que progridem no trabalho livre e que desconhecem o trabalho escravo (Vargas apud Leme, 2011, p. 128).

A incongruência que seria por vezes manifestada pela Política Externa Independente (PEI), empreendida entre os turbulentos anos de 1961 a 1964, vinha de antes, visto que:

(...) durante o Governo Vargas, manifestou-se a ambiguidade da política externa em relação ao tema: variando anticolonialista – de que são exemplos as atuações pré-1953 no caso da Tunísia e nos discursos dos representantes permanentes – e uma postura simpática ao colonialismo – caso da manifestação de Vicente Rao – a política externa brasileira em matéria de descolonização, a exemplo do que ocorrera no período anterior, foi coberto com um manto de comedimento sob o qual fervilhavam opiniões em defesa de um mais concreto engajamento do País em benefício das populações não autônomas (*Idem*, p. 132).

Aquilo que seria efetivamente adaptado pelo discurso diplomático brasileiro cerca de 20 anos à frente, se considerada a breve vigência da Política Externa Independente, começara a ser implementado internamente na década de 1930, em consonância com a percepção do sociólogo pernambucano, que costumava posicionar-se da seguinte maneira:

Nós somos, dos grandes povos da América do Sul, e, ao lado do México, o menos europeu e, essencialmente, o menos colonial na sua cultura e por conseguinte, em posição de ser o pioneiro de uma nova cultura americana, na qual se valorizem, em vez de se subestimarem, os elementos não-europeus. Esta minha velha tese, sempre que a exponho, encontra a maior simpatia (Freyre *apud* Suppo, 2003, p. 46)<sup>4</sup>.

---

4 Trecho de carta de Gilberto Freyre endereçada a Gustavo Capanema, o mais duradouro dos titulares do Ministério da Educação – 11 anos.

Leme (2011, p. 111) atribui a histórica opção do Brasil por Portugal, mesmo após o início dos movimentos emancipacionistas em solo africano e asiático, a ‘um misto de inércia e tradicionalismo’, além do robusto *lobby* lusitano junto ao centro decisório nacional, então localizado no Rio de Janeiro, cidade para a qual emigrava de modo constante quantidade significativa de portugueses havia gerações. Como analisa Pinheiro (*apud* Leme, 2011, p. 112), “(...) através do recurso da conciliação de antagonismos, a diplomacia brasileira conseguiu fazer da permanência da ambiguidade um traço administrável dentro do seu próprio raio de ação, de forma a evitar sua resolução”.

A posição oficial manifestada pelo Itamaraty não era compartilhada pela totalidade da corporação (Leme, 2011), o que repercutiria, inclusive, na incoerência manifestada pela Política Externa Independente, uma vez que esta propunha a autodeterminação dos povos e, por conseguinte, se posicionava contrária aos colonialismos europeus, porém não conseguiria romper com o lusitano, a despeito de ter inaugurado o paradigma da universalidade da atuação exterior brasileira. Ressalte-se que a PEI havia sido enunciada no curto mandato de Jânio Quadros juntamente com o chanceler Afonso Arinos; com a renúncia, ela seria mantida pela administração de João Goulart, alvo de muita resistência por parte de segmentos mais conservadores. É possível complementar a explicação de Leme (2011, p. 114), segundo a qual “[entre 1946 e 1960] sob a tampa da moderação, o incômodo com a política oficial fervia”, ao expressar que situação similar ocorreria entre 1961 e 1964 quando o incômodo se devia à mudança do posicionamento oficial.

Não obstante a situação conturbada daquela fase, Freyre não deixava de se manifestar frequentemente, ao demonstrar opinião bem crítica ao Ministério das Relações Exteriores. De acordo com Suppo (2003, p. 49), o pensador pernambucano criticava de maneira constante o Itamaraty, ao lamentar o fato de não haver à frente dessa pasta ‘um novo Barão do Rio Branco’. Não conjecturava ele que seu legado seria recepcionado por vários diplomatas que o haviam conhecido ou que com ele haviam tido contato por meio de sua vasta obra, a exemplo de Afonso Arinos de Melo Franco ou de Mario Gibson Barboza. A missão freyriana aparentemente lograria alguns êxitos na burocracia diplomática.

No tocante à atuação da política exterior naquele período de transição, de acordo com Suppo, “(...) o Brasil deveria, então, e Gilberto Freyre está nisso profundamente empenhado, vencer um certo complexo de inferioridade valorizando progressivamente sua cultura e mestiçagem e construindo uma civilização moderna” (*Ibidem*, p. 47), dado que “(...) o Brasil é um exemplo bem-sucedido do ajuste entre as classes e raças, e na valorização social do mestiço por meio do desenvolvimento de uma ‘democracia social’” (*Ibidem*, pp. 47-48). Como lembra Weffort (2006, p. 284):

Joaquim Nabuco – o mais importante dos precursores de Gilberto Freyre, e a quem este dedicou as mais significativas homenagens – dizia que os negros deram ao Brasil um povo. Gilberto Freyre acrescentou a esse reconhecimento do negro o reconhecimento do mestiço. Reconhecendo o negro e o mestiço, reconheceu o povo do qual eram (e são) a maioria. Combatendo o racismo, criticou uma atitude que, discriminando negros e mestiços, por via indireta negava reconhecimento à existência do povo brasileiro. Numa sociedade na qual a maioria é formada por negros e mestiços, o reconhecimento do povo exige, como preliminar, a crítica ao racismo.

Nessa ordem de ideias, verifica-se que a mesma atração expressa por Freyre pelo convívio popular e por aquilo que seria verdadeiramente nacional – como ele supunha – era também a manifestada por Afonso Arinos – tio homônimo daquele que seria um dos artífices da abertura da política externa para a África na década de 1960 – ao apoiar-se em um discurso por meio do qual se enfatizava a importante contribuição africana para a formação da nacionalidade pátria.

Isso adquiriria mais força com Freyre, o que exprimiria conformidade com a perspectiva de um jogo de dois níveis conforme introduzido por Putnam (1988), de maneira que o escopo interno dialoga, então, com o internacional. Se houve alguma influência incisiva do seio familiar nos posicionamentos apresentados pelo sobrinho também chanceler anos mais tarde, é algo que mereceria ser pesquisado com desvelo. Vianna recupera depoimento do sambista Donga, que “teve palavras carinhosas para se lembrar de Afonso Arinos”:

Embora sendo um antigo pardieiro (...) nos sentíamos bem instalados e achamos boa a nova residência. No local, éramos visitados por gente como Catulo da Paixão Cearense, Olegário Mariano, Bastos Tigre, Hermes Fontes, Medeiros e Albuquerque, Edmundo Bittencourt, Emílio de Meneses,

Gutemberg Cruz e o *grande Dr. Afonso Arinos de Melo Franco, presidente na época da Academia Brasileira de Letras. Ele nos apreciava tanto que sempre nos convidava para audições em sua residência, na Praia do Botafogo, e na sua fazenda, no Tombadouro, onde Catulo compôs a canção sertaneja O capim mais mimoso que o veado comeu* (Cabral *apud* Vianna, 1995, p. 51, grifo dos autores).

Na mesma toada, saliente-se o argumento de Soihet (2011, p. 303), que retoma as concepções de Vianna e de Sevcenko, segundo o qual Afonso Arinos de Mello Franco, o tio, empenhara-se para acentuar contatos entre elite e povo, procurando “(...) valorizar as formas de expressão populares” e, por isso, sendo “(...) considerado uma espécie de precursor dos intelectuais modernistas brasileiros”. Nesse sentido, a autora salienta que o primeiro Afonso Arinos encerrava:

uma série de conferências sobre lendas e tradições brasileiras oferecendo à alta sociedade paulistana, em seu “cateretê”, com uma “turma de legítimos e retintos caboclos”. Suas atitudes, porém, ressalta Nicolau Sevcenko, davam lugar à surpresa e ao contragosto dos seus contemporâneos, que tudo faziam para ocultar essas características no seu propósito de se mostrarem perfeitos europeus. Mas, graças à elevada posição de Arinos, “engoliam o orgulho e mal toleravam a excentricidade do visitante ilustre” (Sevcenko *apud* Soihet, 2011, p. 304).

## 2. INFLUÊNCIAS DE FREYRE NO SÉCULO XX: ANTAGONISMOS LUTANDO POR ALGUM EQUILÍBRIO

As reverberações do pensamento freyriano no âmbito interno fazem-se notar durante o Estado Novo, decretado via golpe de Estado quatro anos após a publicação de *Casa-Grande & Senzala*. É de todo conveniente frisar que Freyre seria eleito parlamentar pela União Democrática Nacional (UDN) em 1946 e apoiaria o regime civil-militar brasileiro, iniciado a partir de 1º de abril de 1964<sup>5</sup>. Ele era adepto de uma modernização conservadora, de sorte que suas ideias seriam adaptadas pela diplomacia pátria porque auxiliariam a legitimar determinados posicionamentos sem necessidade de rupturas. Com isso, reforçava-se a visão de mundo de caráter conciliatório do Brasil. Nesse caso, as

---

5 Na acepção de Daniel Aarão Reis (2014), que não se vale apenas da expressão ditadura militar, mais tradicional na historiografia.

ideias expressas por Freyre também tinham movimento próprio, como pode atestar o exílio ao qual ele foi submetido depois do movimento de outubro de 1930, não obstante a apropriação pelos novos “donos do poder” da sua principal tese: a mestiçagem como característica positiva da população nacional.

A releitura da maneira freyriano de observar as históricas e intrincadas relações atlânticas procedeu-se em outros meios como necessário fundamento ao então nascente ideário da lusofonia. Seria esse o caso de personalidades inicialmente opostas à obra do sociólogo pernambucano que passariam de forma posterior a defendê-lo, a despeito do país a que pertencessem, a exemplo de Fernando Henrique Cardoso e de Mário Soares (Freixo, 2015). Este expõe a força do pensamento do “solitário de Apipucos”, ao afirmar que:

(...) essa teoria [o luso-tropicalismo] foi mal aproveitada no tempo do antigo regime, mas, justamente eu quis demonstrar que a obra de Gilberto Freyre era admirada por Portugal, não só por aqueles que eram partidários do colonialismo, como pelo Portugal livre, moderno e democrático que eu represento (Soares *apud* Freixo, 2015, pp. 478-479).

Apesar de louvar a tradição da dimensão ibérica e da atlântica, Freyre promoveu, por outro lado, a inovação tal como ele elogiava Dom João VI, retratado de forma clássica por Oliveira Lima, a saber:

ele [D. João VI] e seus assessores foram um exemplo válido para os dias atuais: o de ser possível conciliar inovação com tradição, com vantagem para a sociedade que, empolgada pela inovação tecnológica, não repudie aquelas suas tradições que possam ser chamadas – algumas um tanto arbitrariamente – espirituais (Freyre, 1970, p. 107).

Na projeção sul-atlântica do Brasil, o populário era representado por Portugal, país com o qual as relações cotidianas haviam sido consideradas prioritárias, inclusive por meio da celebração do Tratado de Amizade e Consulta em 1954. A inovação, de outro modo, seria o encerramento do longo apoio às posições colonialistas lusitanas na África – Angola, Moçambique, São Tomé e Príncipe, Guiné-Bissau e Cabo Verde – e na Ásia – Goa, Damão, Diu, Timor Português e Macau. O império luso se encerraria oficialmente apenas em dezembro de 1999, quando da recuperação pela China do território macauense.

Com a alteração de posicionamento bilateral, o Itamaraty teria de esperar alguns anos com o propósito de confirmar o respectivo êxito diplomático da medida tomada, de maneira que ela pudesse ser plenamente integrada ao espectro da atuação brasileira. Ao final, tradição e inovação combinaram-se, em uma síntese na qual nenhuma das partes teve de ser deixada de lado em detrimento total da outra, do que em muito se beneficiaria o Brasil do câmbio de regime operado em Lisboa, a partir de 1974, com a chamada Revolução dos Cravos.

Diante do exposto, seriam inquestionáveis as contribuições de Gilberto Freyre para o recente pensamento diplomático brasileiro, ainda que seja controversa sua presença na memória institucional do Ministério das Relações Exteriores. Por sua associação à fase final da ditadura salazarista, bastante expressa nas obras *O mundo que o português criou* e *Um brasileiro em terras portuguesas*, entre outras – quando já era estridente a condenação do colonialismo português no continente africano e asiático – a análise de sua obra no ambiente intramuros da chancelaria pátria como, por exemplo, nas provas de ingresso na carreira de diplomata tendem a concentrar-se na trilogia *Casa-Grande & Senzala*; *Sobrados e Mucambos*; e *Ordem e Progresso* – respectivamente, concentrados no período colonial, imperial e republicano.

Desde o alvorecer de sua formação intelectual, o jovem Freyre demonstrava proximidade com círculos diplomáticos, como se constata por meio de sua amizade com conterrâneo Oliveira Lima – ele próprio chegou a revelar que fora “(...) por algum tempo um tanto inclinado a seguir a carreira diplomática” (Freyre, 1970, p. 150). Isso seria uma constante ao longo de sua vida, como se depreende por meio da correspondência e dos contatos mantidos com personagens que ocupariam altos cargos no serviço exterior nacional (Leite, 2016).

Chame-se a atenção para o fato de Afonso Arinos, o sobrinho, quando Deputado Federal, ter proposto o primeiro projeto de lei contra a discriminação racial no Brasil, alcunhado mais tarde de Lei Afonso Arinos (Lei nº 1390, de julho de 1951), e de Mario Gibson Barboza ter realizado o denominado “périplo africano” em 1972, ao visitar nove países – Gana, Costa do Marfim, o antigo Daomé (Benin), Togo, Gabão, Zaire, Nigéria, Camarões e Senegal.

A despeito das variadas interpretações da totalidade da obra do sociólogo pernambucano cuja consequência imediata é a própria

instrumentalização de suas concepções de mundo, deve-se reconhecer que ele despertou a atenção para uma dimensão havia muito relegada na política externa pátria e mesmo fomentou debates acerca da inclusão da população afrodescendente na cidadania plena. A datar de então, seria difícil falar da questão racial/étnica no Brasil sem fazer referência à obra de Freyre – fosse para endossá-la, fosse para criticá-la.

Como expõe Candeas (2010, p. 161), o estratagema teórico desenvolvido por Freyre é reformulado por ele mesmo autor durante a década de sessenta, quando se descortina com mais força a descolonização no decadente império lusitano. Nesse sentido, o sociólogo cunharia novo conceito: o de tropicologia com a pronta finalidade de “(...) desvencilhar-se da associação espúria com a ideologia imperialista do lusotropicalismo”. É inevitável, portanto, assumir, conforme propõe Candeas, a autonomia que a obra de seu conterrâneo adquiriu com relação ao autor. Nesse sentido, explica que:

Freyre sentia a necessidade de libertar a lusotropologia da associação espúria com o imperialismo salazarista, a fim de constituí-la como verdadeira ciência. Em um contexto de endurecimento dos conflitos de emancipação colonial, em particular em Angola, o sociólogo dá-se conta da necessidade de desvencilhar-se da ideologia imperialista portuguesa e constrói um discurso científico voltado para o conjunto dos espaços tropicais (*Idem*, p. 172)<sup>6</sup>.

O pensamento diplomático endossado por Gilberto Freyre coaduna-se com a perspectiva nacional-desenvolvimentista vigente em boa parte do século XX no país, ao agregar-lhe, como não poderia deixar de ser, o elemento cultural, visto como significativo ativo de poder na projeção externa do país. Assim, “(...) segundo Freyre, a política externa do Brasil deveria ser condicionada por sua formação étnica, cultural e geográfica, além dos interesses estratégicos de diversificação produtiva e de industrialização” (*Ibidem*, p. 177).

O progressivo processo de substituição das importações e a crescente valorização da diversificação étnica seriam, portanto, inexoráveis na formulação estrutural da política exterior. Acrescentava-se, desta feita, mais um

---

6 Segundo Weffort (p. 278), a visão conservadora de Freyre expressa em jornais o distanciava de seus congêneres de esquerda. A maior razão para tal advinha de suas conexões estreitas com o governo ditatorial de Portugal, conduzido por Oliveira Salazar. Destarte, o lusotropicalismo para determinado segmento da sociedade era marcado como ‘elogio ao colonialismo’.



componente ao nacional-desenvolvimentismo. Outrossim, “(...) Freyre propõe uma política exterior de orientação tropicalista que enfatize as relações com as jovens nações do Oriente e da África, em particular os povos lusófonos, sem esquecer as repúblicas da América Latina” (*Ibidem*, p. 178).

Conforme acima mencionado, outro exemplo da força desempenhada pelas ideias freyrianas refere-se ao fato de Afonso Arinos de Melo Franco, com quem ele mantinha contínua correspondência, ter-se empenhado na aprovação de legislação que introduzisse o crime de racismo no ordenamento jurídico. Contrariamente à suposta harmonia entre as raças no dia a dia do Brasil, o diploma legal expunha a existência de comportamentos discriminatórios na sociedade brasileira, a ser devidamente combatidos pela população e julgados pelo Poder Judiciário.

Seu conterrâneo Mario Gibson Barboza seguiria os desígnios do mestre de Apipucos e, efetivamente, procederia em conformidade com seus ensinamentos, ou seja, os de valorização da miscigenação entre povos, com atuação no espaço diplomático sul-atlântico. É patente a contribuição de Gilberto Freyre para o arcabouço teórico-conceitual das relações internacionais, a partir de uma perspectiva da lusofonia ou de uma dimensão sul-atlântica, ao ter em vista que suas concepções seriam debatidas tanto em Portugal bem como em países africanos. Sua visão de mundo estaria em consonância com o ideário da autodeterminação dos povos e do respeito mútuo.

Assim como Freyre conferia uma perspectiva nacional a uma interpretação essencialmente regional com *Casa-Grande & Senzala*, por exemplo, modernidade e tradição eram contemporizadas em seu pensamento. Ao mesmo tempo em que ele reconhecia a importância do africano e de seus descendentes para a formação étnica e cultural nacional, encomiou a forma como o português conduziu o processo colonizador de seu país. Em sua perspectiva, não seria necessário proceder a mudanças, porquanto a mestiçagem ampla comprovaria o êxito do modo de como a composição étnica pátria havia sido efetuada. Modernidade e tradição são, de fato, duas categorias constantes em Freyre.

Na interpretação de Candeas (2010, p. 181), “(...) a dimensão desenvolvimentista impulsiona o moderno, ao passo que a defesa das tradições guarda o verdadeiro objetivo, qual seja a valorização da autenticidade cultural”. Rememora este autor a defesa de que Freyre fez como *iudex in causa* sua, a saber, “(...) os escritores nunca sabem qual será o destino do

que escrevem”, ao passo que “(...) os políticos sabem muito bem o que fazer [com as coisas que escrevem]” (*Ibidem*, p. 185). Nesse sentido, de acordo com o mesmo pesquisador, “(...) Freyre admite ser considerado intelectual orgânico ou ‘engajado’, mas não com o projeto salazarista” (*Ibidem*, p. 190).

Tanto o presidente de Portugal, Mário Soares, quanto o presidente do Brasil, Fernando Henrique Cardoso, remodelaram suas respectivas percepções sobre o antigo conceito de lusotropicalismo quando da propositura da Comunidade de Países de Língua Portuguesa (CPLP) em julho de 1996 em Lisboa, coroamento de um desejo constituído nos anos de 1980. Os dois mandatários reconheceram a aplicabilidade prática da lógica freyriana; entretanto, expuseram a apropriação política a que essa havia sido submetida pelo regime autoritário de Oliveira Salazar.

As reações contraditórias não pararam aí. Tome-se o exemplo de Leopold Senghor, um dos principais teóricos da negritude, que mencionava a “(...) relação positiva entre a obra de Freyre e o esforço dos nacionalistas africanos das colônias portuguesas em sua luta de libertação” (*Ibidem*, p. 193). Os diplomatas e operadores da política externa brasileira adaptaram as ideias de Freyre, mas esse processo havia sido iniciado pelo próprio autor, porquanto:

Seus críticos não consideram a terceira fase (alguns sequer a conhecem), a tropicologia propriamente dita, tal como investigada pelo Seminário de Tropicologia a partir de 1966. A análise da maioria dos críticos é, por conseguinte, historicamente incompleta, pois não considera a evolução da tropicologia no sentido da superação das contingências políticas e ideológicas em busca da construção de uma base científica mais sólida, suscetível de aplicação a todos os espaços tropicais do globo em um contexto pós-colonial (*Ibidem*, p. 191).

No caso do lusotropicalismo, por exemplo, os diplomatas olharam para o mesmo quadro clínico e chegaram a um diagnóstico diferente, exposto na constante, embora desigual, triangulação política e econômica entre América do Sul (Brasil), Europa (Portugal) e África. É fundamental sublinhar que era difícil para Freyre equilibrar-se entre seus próprios antagonismos. Ao mesmo tempo em que defendia a emancipação política dos povos duramente colonizados, ele saudava a suposta unidade de sentimento e de cultura empreendida pelo império português ao longo de gerações. De acordo com Leme (2011, p. 8), “(...) a genialidade e a originalidade de Gilberto Freyre converteram-se, de

acordo com seus críticos, em tradicionalismo reacionário, instrumentalizado pelo governo salazarista”.

### 3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Freyre teve seus livros extensivamente prefaciados por diversos autores de renome, a ponto de a revista *Novos Estudos* ter lançado um dossiê especial denominado de *Leituras de Gilberto Freyre*, onde há a seleção de algumas dessas apresentações, dentre as quais constam textos de acadêmicos estrangeiros como Lucien Febvre, Fernand Braudel, Antônio Sérgio, Frank Tannenbaum, entre outros. Embaixadores também participaram disso, de maneira que três deles, também membros da Academia Brasileira de Letras, preludiam obras do sociólogo pernambucano. Alberto da Costa e Silva preambulou *Aventura e rotina*, Evaldo Cabral de Melo prologou *Ingleses no Brasil* e, por último, José Guilherme Merquior proemiu *Além do apenas moderno*.

Malgrado seu falecimento em julho de 1987, Gilberto Freyre continua a provocar confusões naqueles que tentam equilibrar os antagonismos de sua obra ou de suas opiniões. Quicá por isso Freyre não tenha tido seu nome considerado para figurar na recente coleção *Pensamento diplomático brasileiro* ou por não ser conhecido nos corredores diplomáticos além de sua trilogia clássica, uma vez que a visão de mundo lusotropical pode ter sido avaliada como assaz vinculada ao período da Guerra Fria, de forma que nos dias correntes já seria incompleta ou desatualizada.

Não só Freyre era contraditório, mas também o era o centro decisório da política externa brasileira no contexto de transição de um mundo essencialmente neocolonial em dois continentes para uma sucessão de miríade de países, isto é, um *aggiornamento* da autodeterminação dos povos e do respeito à soberania no sistema internacional bipolar. Naquele momento, era difícil – ou mais cômodo, a depender do ponto de vista – tomar a decisão de qual lado apoiar, em face dos laços comerciais e culturais com Portugal, França ou Grã-Bretanha, por exemplo.

Conforme conclui Leme (2011, p. 145), “(...) pode-se até arriscar a afirmação de que, se a posição brasileira sobre o tema da descolonização foi errática, um fenômeno foi constante: a crítica a essa mesma posição nos bastidores de um Itamaraty dividido”. Antônio Sérgio (2000, p. 31) relembra de *Casa-Grande & Senzala* que o português seria “(...) indefinido

entre a Europa e a África, nem intransigentemente de uma nem da outra, mas das duas”. Como consequência, é possível vislumbrar ou descortinar que os decisores da política externa pátria se sentiam incomodados ou porventura inquietos diante do necessário avanço da descolonização afro-asiática nas décadas de cinquenta, sessenta e setenta.

À primeira vista, pode-se concluir que Freyre lograria equilibrar antagonismos quando se debruçou sobre a política externa brasileira, fosse em sua dimensão lusófona, fosse na sul-atlântica. Em seus contatos constantes com o conterrâneo Oliveira Lima, ele revelou os benefícios da mestiçagem, ao analisá-la como elemento balizador da civilização nacional. Com a geração seguinte, ele assistiu a suas ideias referentes ao lusotropicalismo adquirirem *motu proprio* e serem apropriadas para fins outros que aqueles apreçados pelo autor ao conceber o conceito.

Como outrora afirmado, não houve capítulo destinado a Freyre na coleção *Pensamento Diplomático Brasileiro*, publicada pela Fundação Alexandre de Gusmão (Funag) em 2013. Talvez isso se deva ao fato de que a influência de suas concepções ocorreu de maneira difusa junto àqueles que eventualmente preencheriam as posições de destaque na chancelaria nacional, o que é atestado por 25 citações (diretas ou indiretas) na coletânea – ademais, registre-se que um título da bibliografia leva seu nome (no caso, *Em família: a correspondência de Oliveira Lima e Gilberto Freyre*, de autoria de Ângela de Castro Gomes). A maior parte das menções encontra-se no capítulo referente a Oliveira Lima, momento em que aparece treze vezes. Freyre figura também nos textos relativos a José Bonifácio de Andrada, Barão do Rio Branco<sup>7</sup>, Euclides da Cunha e José Honório Rodrigues.

Por último, Freyre foi capaz de gerar inquietações e de, efetivamente, balançar o ambiente institucional em que se costumava exercer a política externa no Brasil, em especial no concernente à composição política entre Portugal e África lusófona, ou seja, o constructo freyriano fez evoluir, a contrapelo, o equilíbrio de antagonismos para uma síntese válida e aplicável à diplomacia cultural brasileira na qual a interação de povos desembocaria em aspecto civilizacional positivo.

---

7 É digno de nota a lembrança de Rubens Ricupero (2013, p. 432): ‘(...) Rio Branco mereceu ser apontado por Gilberto Freyre como responsável pela conversão do Itamaraty num sistema de organização e definição de valores superiormente nacionais.’

Como lembrança aos préstimos intelectuais do autor, o presente texto encerra-se com uma citação freyriana (1983, p. 11):

Nunca o Brasil precisou tanto do estudo daqueles problemas sociais, culturais, humanos que, sendo brasileiros, exigem soluções especificamente brasileiras. Nunca a mecânica aplicação a essas soluções antropológicas, de sociologias, geografias, historiografias, economias, passivamente importadas. São setores científico-sociais que, como as artes, a filosofia, a literatura, só são vitais quando criativos. Quando juntam criatividade, à assimilação – diferente de passivos arremedos – a de exemplos e de modelos, quer clássicos, quer oferecidos por outras culturas.

---

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALENCAR, J. A. “Manuel Bandeira e Gilberto Freyre: um encontro singular”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, v. 481, set. 2019, p. 329-348.
- ALMEIDA, P. R. de. “Oliveira Lima e a diplomacia brasileira no início da República: um intelectual com ideias fora do lugar ou com propostas fora da época?” *Remate de Males*, v. 24, 2004, p. 121-137.
- ARAÚJO, R. B. de. “Apresentação”. *Novos Estudos*, n. 56 (Dossiê especial: Leituras de Gilberto Freyre), 2000, p. 9-12.
- CANDEAS, A. *Trópico, cultura e desenvolvimento: a reflexão da Unesco e a tropicologia de Gilberto Freyre*. Brasília: Unesco/Liber Livro, 2010.
- CHACON, V. *As Ibérias em Gilberto Freyre*. Recife: edição do autor, 2007.
- DÁVILA, J. *Diploma de brancura: política social e racial no Brasil (1917-1945)*. São Paulo: Universidade Estadual de São Paulo, 2006.
- FEBVRE, L. (“Brasil, Terra de História”. *Novos Estudos*, n. 56 (Dossiê especial: Leituras de Gilberto Freyre), 2000, p. 16-25.
- FREIXO, A. de. (“Ecos do Lusotropicalismo: a presença do pensamento de Gilberto Freyre no discurso da lusofonia”. *Textos e Debates*, v. 27, 2015, p. 471-484.
- FREYRE, G. *Don Quixote Gordo* (2ª ed.) Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 1970.
- \_\_\_\_\_. “Ainda, a minhas amigas beneditinas de Olinda”. Recife: *Diário de Pernambuco*. 1983, p. A-11.
- LEITE, F. S. *A influência recôndita do pensamento de Gilberto Freyre na dimensão sul-atlântica da Política Externa Independente*.

- Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade de Brasília (PPGHIS/UnB), Brasília, 2016.
- LEME, R. S. C. de M. *Absurdos e milagres: um estudo sobre a política externa do Lusotropicalismo (1930-1960)*. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2011.
- LIMA, M.H. G. de. “Gilberto Freyre”. In: L. B. Pericás, L. Secco (Orgs.). *Intérpretes do Brasil. Clássicos, rebeldes e renegados*. (pp.153-168). São Paulo: Boitempo, 2014.
- MOTTA, C. G. *Ideologia da cultura brasileira (1933-1974)* (4ª ed.). São Paulo: 34, 2014.
- OLIVEIRA LIMA, M. *Formação histórica da nacionalidade brasileira*. Brasília: Senado Federal, 2012.
- PIMENTEL, J. V. de S. (org.). *Pensamento diplomático brasileiro: formuladores e agentes da política externa (1750-1950)*. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2013.
- PUTNAM, R. “Diplomacy and domestic politics: The logic of two-level games”. *International Organization*, vol. 42, n. 3, 1988, p. 427-460.
- SOIHET, R. “O povo na rua: manifestações culturais como expressão de cidadania”. In: FERREIRA, J. & DELGADO, L. de A. N. (Orgs.) *O tempo do nacional-estatismo: do início da década de 1930 ao apogeu do Estado Novo* (4ª ed.). *O Brasil Republicano*, vol. 2. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.
- SOUSA JR., A. S. de. “O mundo que o português criou”. *Novos Estudos*, n. 56. (Dossiê especial: Leituras de Gilberto Freyre). 2000, p. 26-38.
- SUPPO, H. R. “Gilberto Freyre e a imagem do Brasil no mundo”. *Cena Internacional (UnB)*, v. 5, n. 2, 2003, p. 40-58.
- TANNEMBAUM, F. “Sobrados e Mucambos”. *Novos Estudos*, n. 56 (Dossiê especial: Leituras de Gilberto Freyre), 2000, p. 39-42.
- VIANNA, H. *O mistério do samba*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar; Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1995.
- WEFFORT, F. *Formação do pensamento político brasileiro. Ideias e personagens*. São Paulo: Ática, 2006

## Gilberto Freyre nos projetos de História da Humanidade da Unesco: contribuição para uma historiografia brasileira dos cruzamentos culturais

Raphael Guilherme de Carvalho\*

**Resumo:** Esta comunicação gira em torno da participação de Gilberto Freyre (1900-1987) nos projetos de “História da Humanidade” realizados pela Unesco a partir de 1948 e sediados em Paris. O intelectual pernambucano foi membro correspondente dos *Cahiers d'Histoire Mondiale* (CHM) / *Journal of World History* (1953-1972), periódico publicado sob os auspícios da Unesco e dirigido por Lucien Febvre (1878-1956) e Charles Morazé (1913-2003). Neste periódico, que se pretendia um laboratório para a concepção da coleção *Histoire scientifique et culturelle de l'humanité* (HSCH) / *History of mankind : Cultural and scientific development* (1963-1969, 6 vols.), Freyre publicou “Impact of the Portuguese on the American tropics” (1958), a dadas as suas relações com o embaixador brasileiro Paulo Berredo Carneiro (1901-1982), diretor da comissão internacional para a *HSCH*. O objetivo da comunicação, inicialmente, é melhor situar este texto criticamente em sua historicidade – tanto na obra freyriana quanto na história intelectual brasileira –, para, enfim, compreender os modos de sua participação e o sentido de sua contribuição nos referidos projetos da Unesco. Este trabalho

\* Raphael Guilherme de Carvalho é pós-doutorando no Instituto de Estudos Brasileiros da Universidade de São Paulo e no Institut d'Histoire du Temps Présent.  
E-mail: raphaelguilherme83@gmail.com

se inscreve, pois, em um esforço maior, o de indicar subsídios para a recente historiografia brasileira dedicada às interações de escalas transnacionais.

**Palavras-chave:** Gilberto Freyre, Unesco, História científica e cultural da Humanidade.

## 1. PREÂMBULO

O texto aqui publicado reproduz a exposição oral, acrescida, ao fim, do arrolamento do material de arquivo utilizado e das referências consultadas. Essa exposição, intitulada “Gilberto Freyre nos projetos de História da Humanidade da Unesco: contribuição para uma historiografia brasileira dos cruzamentos culturais”, representa parte dos esforços de desenvolvimento de um projeto de pesquisa maior, sobre história e historiadores brasileiros envolvidos nos trabalhos em prol de uma “História da Humanidade”, organizados pela Unesco a partir de meados do século 20. Não sendo especialista em Gilberto Freyre (1900-1987), como a maior parte dos pesquisadores aqui presentes – trabalhei em um doutorado recente com Sérgio Buarque de Holanda (1902-1982), escrita de si e memória –, o que procuro é uma melhor aproximação com a extensa obra e fortuna crítica de Gilberto Freyre, no que esse Congresso me socorre. Não é outro o meu objetivo aqui. Uma primeira aproximação com a obra e a trajetória de Gilberto Freyre já foi ensaiada, de minha parte, no caso de um pequeno trabalho – caso alguém tenha interesse – intitulado “Presentes opostos: escritas de si e história da historiografia em tempos de ditadura (1968-1979)” (Carvalho, 2017), apresentado e publicado nos anais do Simpósio Nacional de História, comparando o essencial das escritas de si de Buarque de Holanda e de Gilberto Freyre entre os anos 1960 e 1980. Mas agora, o projeto em andamento é um desafio novo a que me proponho, um exercício lateral em meus interesses de pesquisa até aqui, mas com vistas ao futuro, que pode render algum subsídio para os esforços recentes de compreensão da historiografia brasileira e sua história em dimensão transnacional, isto é, em termos de circulação de ideias e de saberes, de cruzamentos de historicidades e de temporalidades distintas (Silva, 2014; Nicodemo, Pereira, & Santos, 2017).



## 2. HISTORIADORES E HISTORIOGRAFIA NA UNESCO, PLATAFORMA DE CIRCULAÇÃO DE IDEIAS

Essa pesquisa – conduzida no âmbito de um pós-doutorado no Instituto de Estudos Brasileiros da Universidade de São Paulo, com período de estágio no Institut d’Histoire du Temps Présent, ambos com apoio da Fapesp – consiste em analisar a presença dos historiadores brasileiros e as representações temporais da história do Brasil inscrita nos trabalhos da Unesco em torno de uma concepção de “história mundial”, que teria por função ideal a de promover, segundo seus próprios termos, uma ampla “compreensão internacional”. Tais projetos da Unesco seriam, basicamente, dois, ambos interligados. Primeiro, o da escrita de uma “História Científica e Cultural da Humanidade”. Este seria, em língua portuguesa, o nome da coleção de seis volumes projetada desde início dos anos 1950 e publicada em inglês e em francês entre 1963 e 1969, sob os títulos de, respectivamente, *History of the scientific and cultural development of mankind* e *Histoire scientifique et culturelle de l’humanité*. A comissão da Unesco encarregada de produção da obra foi encabeçada desde Paris pelo representante brasileiro na Unesco e embaixador Paulo Berredo Carneiro (1901-1982). Segundo projeto, os “Cadernos de História Mundial”, periódico concebido também no âmbito da Unesco, publicados em francês (*Cahiers d’Histoire Mondiale*), inglês (*Journal of World History*) e espanhol (*Cuadernos de Historia Mundial*) entre 1953 e 1972, com periodicidade trimestral, sob a concepção e direção iniciais de Lucien Febvre (1878-1956), depois de Charles Morazé (1913-2003), e que deveria servir como um laboratório de ensaios para a escrita da “História Científica e Cultural da Humanidade”. Foi aí, nos “Cadernos de História Mundial”, que Gilberto Freyre (1958) publicou, em língua inglesa, o texto “Impact of the Portuguese on the American tropics”. Esses projetos são vistos, com Chloé Maurel (2011), especialista da história da Unesco, como uma plataforma transnacional para a circulação de ideias e de saberes, embora não sem problemas, como veremos logo mais.

Em razão da centralidade de alguns atores franceses e brasileiros – Paulo Carneiro, Lucien Febvre e Charles Morazé, entre outros – na direção mesmo dos projetos por uma “História Científica e Cultural da Humanidade” da Unesco, e em função, ainda, dos vínculos desses atores com os campos historiográficos, simultaneamente, brasileiro e francês, é que a pesquisa em curso se limita às relações

franco-brasileiras entretidas nessa plataforma – muito embora nem os projetos de História e nem a Unesco, apesar da grande influência francesa como país-sede da instituição, não se limitem, é claro, a somente esses dois países, e configurem uma rede verdadeiramente mundial de colaboração, ainda que atravessadas por uma série de tensões historicamente subsequentes. Entre os intelectuais brasileiros presentes em maior ou menor grau, seja como membros correspondentes, como participantes de reuniões preparatórias, como revisores ou autores dos textos propriamente ditos, estiveram envolvidos Sérgio Buarque de Holanda (1902-1982) (McKeon, 1952; Holanda, 1955), o próprio Gilberto Freyre (1958), claro, além de José Honório Rodrigues (1913-1987) (1969), Alberto Venâncio Filho (1934-) (1960), Américo Jacobina Lacombe (1909-1993) (1964), Antonio Candido (1970) e Francisco Iglésias (2008). Tenho percorrido os arquivos pessoais desses atores em busca de elementos para melhor compreensão dos textos publicados, de seus caminhos, de suas relações, de seu lugar ou não na obra e na trajetória dos mesmos. Retomando a reelaboração da operação historiográfica de Certeau segundo Paul Ricoeur (2000), o trabalho se encontra ainda em sua “fase arquivos”, em escrutínio atualmente o acervo da Unesco, de modo que não é sem embaraço que procuro apresentar alguma coisa aqui hoje. De todo modo, a pesquisa procura contribuir – fornecendo, porém, não mais que indicações e subsídios – para com os já tradicionais estudos sobre esse espaço franco-brasileiro de trocas culturais (Martinière, 1982; Carelli, 1993; Hamburguer, 1996). Estes atualmente têm sido renovados (Poton & Vidal, 2016; Iumatti, 2017; Capanema, Compagnon & Fléchet, 2017; Dumont, Fléchet & Velozo, 2019), principalmente graças aos questionamentos abertos pelos métodos das transferências culturais, das histórias comparadas ou cruzadas e transacionais, ou ainda, da chamada história global. Um desses questionamentos, dos mais profícuos, diz respeito ao desequilíbrio dessas trocas:

O espaço de circulação transatlântico deve ser pensado como o lugar de vaivéns incessantes e de idas e voltas complexas, atestando a existência de uma verdadeira circularidade cultural internacional muito mais evidente que a simples presença de um fluxo indo das hegemonias culturais europeias para as periferias latino-americanas (Capanema, Compagnon & Fléchet, 2017, p. 16).

A Unesco, enquanto instituição intergovernamental, tinha por missão declarada, em seus anos iniciais, a de promover o diálogo intercultural. Este ideal permanecia, contudo, acentuadamente ocidental, pautado pelos valores iluministas das democracias liberais, quando não de um positivismo cientificista visando o progresso – de qualquer maneira, opunha-se aos nacionalismos e etnocentrismos que haviam embasado as catástrofes então recentes (Maurel, 2010). Tais aspirações não tardariam a serem confrontadas às tensões entre as aspirações de autonomia e criticidade da cooperação internacional promovida pela Unesco e os interesses pragmáticos dos Estados-membros e suas coalizões (Elzinga, 2004, p. 133). Também não estaria imune ao atravessamento das tensões das lutas pela descolonização, como assinala Cibele Barbosa, ao notar que principais Estados-membros, sendo os principais agentes do colonialismo, eram poupados de críticas diretas. Também não por acaso os principais intelectuais das humanidades ligados à Unesco eram franceses (Barbosa, 2018, p. 12). Lucien Febvre, tendo assumido o papel de delegado da França na Unesco em diversas reuniões, produziu em 1950, com seu então assistente François Crouzet (1922-2010), o manuscrito *Nous sommes des sang-mêlés*, um manual de história da civilização francesa, como reflexão subsidiária de sua concepção para uma “civilização mundial”. O manuscrito de 1950, que é contemporâneo no âmbito da Unesco de *Race et histoire* (1952), de Lévi-Strauss (1908-2009), ou de *Race et civilisation* (1951), de Michel Leiris, permaneceu na obscuridade dos arquivos da Unesco até 2012, quando ganhou edição crítica elaborada por Denis e Elizabeth Crouzet. Tendo sido derrotado no seio da Unesco para coordenar o projeto por uma “História científica e cultural da humanidade,” Febvre foi encarregado em 1953, talvez de forma compensatória, e não sem demonstrar grande insatisfação, da tarefa de conduzir os *Cadernos de História Mundial*. O próprio número de abertura, quando Febvre tentava precisar seu papel para o público, já o indica:

le Directeur des Cahiers ressemble à un chef qui devrait faire des repas, quatre grands repas par an, aussi délicats, aussi bien composés, et d’ailleurs aussi économiques que possible, sans être le maître ni de ses achats, ni même de son menu (Febvre, 1953, p. 198).

Ganhara preferência, afinal, um esquema mais conservador, montado sobre a ideia de progresso (Almeida, 1954), que fora proposto em 1949 pelo fisiologista e representante brasileiro na Unesco Miguel Osório de Almeida (1890-1953), próximo de Paulo Carneiro. Denis e Elizabeth Crouzet, editores do original de Febvre e Crouzet, sugerem que o insucesso da proposta de Febvre se deveu ao caráter pioneiro de uma possível “civilização mundial”, enquanto boa parte dos demais membros da Comissão apostava ainda na centralidade da Europa (Crouzet, 2012, p. 343). Essa sugestão, por contraditória que pareça com aqueles ideais da Unesco, ganha força se considerarmos, com o especialista Marcos Chor Maio, que predominava no organismo nesse período um “princípio da periferia”, isto é, a crença no projeto de irradiação da ciência a partir do centro (Maio, 2004, p. 148).

Nesse sentido, do centro para a periferia, é que se definiria o interesse da Unesco pelo Brasil. No início dos anos 1950, as políticas humanitárias do organismo investiram em projeto sobre as relações raciais no país, de início vagamente inspirado nas ideias de Freyre quanto a uma pretendida democracia racial. O mesmo Chor Maio demonstrou sobejamente como o projeto não tardou a encontrar sérias discrepâncias entre a realidade social e as idealizações iniciais, o que, todavia, acarretou grande impacto no processo de institucionalização da sociologia em São Paulo. Tal escola esta, pois, apostando em sua legitimação como científica e universitária, se opunha firmemente à sociologia ensaística freyeriana (Maio, 1999, p. 152-153). Já quanto aos projetos históricos da Unesco, dos “Cadernos de História Mundial” e da “História da Humanidade”, nada parece indicar que tenham exercido a mais remota influência sobre a disciplina histórica no país – disciplina mais antiga ancorada antes em outras instituições que não a universidade (Novais, 1994, p. 165) –, mas antes, que boa parte das representações temporais do Brasil veiculadas nesses projetos, pelo menos em seus princípios, ecoavam as interpretações do Brasil da década de 1930.

De qualquer forma, as correspondências entre a historiografia brasileira e esses projetos da Unesco se integram em um conjunto de relações culturais tecidas entre Brasil e França, e que no caso da história, incluem, em posição privilegiada, a obra de Gilberto Freyre. O prefácio de Lucien Febvre (1974), “Brésil, terre d’Histoire”, à edição francesa de *Casa-Grande & Senzala* (Freyre, 1974), tradução de 1952 por Roger Bastide (1898-1974)

é um bom exemplo em meio a esse conjunto de relações, assim como o texto de Freyre nos *Cadernos de História Mundial*, remonta às interpretações dos anos 1930 – ou à sua, em particular.

### 3. GILBERTO FREYRE NOS CAHIERS D'HISTOIRE MONDIALE

Alguns trabalhos bastante atuais têm se ocupado da recepção de Freyre na França. Pioneiramente, temos o trabalho de Cibele Barbosa, que defendeu na Universidade de Paris-IV uma tese sobre o tema (Barbosa, 2011). Ela entende a recepção de Freyre na França como ambígua, entre o discurso antirracista e culturalista do pós-guerra e os dilemas do colonialismo entre os intelectuais franceses, especialmente aqueles, nas palavras da autora, que se aferravam a um “colonialismo esclarecido”. Febvre, nessa lógica, seria entusiasta da civilização mestiça, mas nem por isso, anticolonial. Todavia, a autora bem observa que, à diferença da recepção portuguesa, os textos de Freyre circularam na França mais distantes dos setores oficiais, de Estado. Outro trabalho que julgo relevante é o de Yan Merkel (2019), mais intransigente, sobre a apropriação das ideias de Freyre como tentativa de “sufocamento” de um debate anticolonial no qual investiam intelectuais de ascendência marxista. Também há notícia de um livro de Giselle Venancio, da UFF, a aparecer em breve, sobre as traduções de *Casa-Grande & Senzala* entre América e Europa.

A contribuição de Freyre em 1958 para os “Cadernos de História Mundial” não difere em essência de sua reflexão mais profunda, desde *Casa-Grande & Senzala*, de defesa da miscigenação e do hibridismo cultural. Todavia, assume ares de uma linha mais panfletária de divulgação de seu pensamento, que vinha adotando desde, pelo menos, *Brazil: an interpretation* (Freyre, 1945). Em *O luso e o trópico* (Freyre, 1961), passando por *Aventura e rotina* (Freyre, 1953) e, do mesmo ano da colaboração para com os *Cadernos de História Mundial*, “Integração portuguesa nos trópicos” (Portugal, 1958), Freyre estendia para toda a empresa colonial portuguesa o caráter por ele dito “harmonioso” da colonização brasileira. Dessa mesma forma, as linhas conclusivas de “Impact of the Portuguese on the American tropics”, apontam para uma suposta recusa portuguesa, diferente de outros impérios coloniais, da dominação racial, social e cultural dos territórios colonizados, em favor de uma simbiose com os trópicos:

Everywhere in tropical lands occupied by the Portuguese this attitude has been the same: constant almost unalterable. No attempt has been made in these lands to subject them to absolute racial, social or cultural dominance by Europe, Iberia or Portugal, but through compromise in racial, social and cultural matters, to achieve a symbiosis, not merely an association of Europe with the tropics (Freyre, 1958, p. 600).

Não é possível restabelecer por completo a trajetória desse texto em específico, mas os vestígios e traços de que dispomos podem nos orientar na melhor compreensão de seu lugar na obra freyriana, em relação ao campo intelectual universitário, e assim, na formulação de uma hipótese. São três cartas de Paulo Carneiro encontradas no acervo pessoal de Freyre, as únicas e também breves sobre os *Cadernos de História Mundial*. Infelizmente, não encontrei essa correspondência específica de Freyre no acervo Carneiro (há outras, mais numerosas, sobre por exemplo o processo de tradução de *Casa-Grande & Senzala*, no qual Paulo Carneiro desempenhou papel importante). Já em outubro de 1956 o presidente da “Comissão para uma História da Humanidade da Unesco” agradecia o envio do artigo e informava a Freyre sobre o início da tradução para o inglês sob os cuidados de Guy Métraux, secretário geral da Comissão (Carneiro, 1956). Em julho do mesmo ano de 1956, ocorrera em Cerisy, na França, um colóquio em homenagem a Freyre. O convite para o sociólogo pernambucano partira do próprio Carneiro, em carta de fevereiro de 1956. Um ano depois, Freyre talvez estivesse irritado com a demora para a publicação do artigo, a julgar pelas justificativas de Paulo Carneiro quanto aos processos do periódico. Todavia, o mais importante a reter dessa carta de 1957 são as palavras de consideração a Freyre.

Rogo-lhe que não nos prive do texto que nos confiou, a nosso pedido, e que já está traduzido. Creia, meu caro Gilberto, que dou a sua contribuição o mais alto apreço, e que a sua inserção nos nossos “Cahiers” já é para os mesmos um título de honra. Sou um dos que pensam sem reservas que você é um dos grandes homens de nosso tempo e que lhe consagram, por isso mesmo, sincera e profunda admiração (Carneiro, 1957).

Após a publicação, em 1958, Carneiro parabeniza Freyre em um pequeno cartão deseja que “os contatos intelectuais (de Freyre) com o meio francês se multipliquem” (Carneiro, 1958). Daí o reforço da hipótese, já avançada por alguns especialistas, de que Freyre investisse na divulgação de sua obra no estrangeiro. Se não como forma de compensação, ao menos de escape em relação às severas críticas que vinha sofrendo no Brasil desde

pelo menos o “Projeto Unesco” estudado por Maio, e mesmo de intelectuais brasileiros em espaços estrangeiros, como Guerreiro Ramos (1915-1982), na revista francesa de orientação marxista *Arguments* (Barbosa, 2018, p. 7). O próprio autor, pois, não guardava muitos pudores em admiti-lo :

[...] melhor seria que ele [o próprio autor] deixasse o cuidado de reconhecê-las [suas contribuições] exclusivamente a pensadores, cientistas sociais e críticos literários e de ideias, estrangeiros. Os quais [...] não têm faltado a este autor brasileiro com esse reconhecimento (Freyre, 1968, p. 36).

“Impact of the Portuguese on the American tropics” pode ser entendido, portanto, como inserido nos investimentos do autor pelo reconhecimento no estrangeiro. Trata-se, contudo, de apenas um aspecto, não determinante e nem ignorante do conteúdo do texto em si, mas que pode iluminá-lo em sua historicidade particular, pois que praticamente obscuro na trajetória freyriana, como aliás quase tudo que envolve a presença da historiografia brasileira nesses projetos da Unesco em direção a uma história mundial.

A propósito, como diz Pierre Bourdieu (2002, p. 3) ao delimitar as condições sociais da circulação internacional de ideias, “a linguagem que descreve tais intercâmbios deve mais à mística do que à razão”. O próprio Charles Morazé, que aliás fora professor da cadeira de Política na Universidade de São Paulo nos anos 1950 (Morazé, 1954), fazia um apelo, de forma quase religiosa, para a “união dos historiadores brasileiros” em nome da produção de uma “nova síntese humanista” de história do Brasil (Morazé, 1952). Na prática, os tempos evocados por Morazé, que pareciam a princípio convergir em torno de um ideal humanitário, não demorariam a se embaralhar, a se complexificar com os novos eventos em escala mundial – sobretudo a descolonização e a dependência da instituição quanto às urgências escalonadas da *realpolitik* dos países-membros durante a guerra fria (Maurel, 2010). O texto de Freyre nos “Cadernos de História Mundial”, visto em conjunto com sua recepção na França dos tempos pós-guerra e da descolonização, é exemplo disso.

Assim, não deixa de transparecer certo conflito de temporalidades no próprio projeto por uma “História da Humanidade” da Unesco, forjado em um determinado contexto político e intelectual e finalmente publicado em outro, já avançada a década de 1960. Suas contradições e as assincronias foram dissipando as possibilidades de êxito de uma história da humanidade que se quisesse impor como obra de referência.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALMEIDA, M. O. “Rapport sur l’histoire scientifique et culturelle de l’humanité. Cahiers d’Histoire Mondiale” [1949]. 1 (4), 1954, p. 962-986.
- BARBOSA, C. *Le Brésil entre le mythe et l’idéal: la réception de l’œuvre de Gilberto Freyre en France dans l’après-guerre*. Thèse (Doctorat en Histoire Moderne et Contemporaine) – Université Paris IV – Sorbonne, 2011.
- \_\_\_\_\_. C. “Casa-Grande & Senzala: A questão racial e o “colonialismo esclarecido” na França do pós-Segunda Guerra Mundial”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. 33 (96), 2018, p. 1-16.
- CANDIDO, A. “Sous-développement et littérature en Amérique latine”. *Cahiers d’histoire mondiale*. 12(4), 1970, p. 618-640.
- CAPANEMA, S., COPAGNON, O., & FLÉCHET, A. (Org.) n/a *et al. Como era fabuloso o meu francês!: Imagens e imaginários da França no Brasil (séculos XIX-XX)*. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa; 7 Letras, 2017.
- CARELLI, M. *Cultures croisées: histoire des échanges culturels entre la France et le Brésil de la Découverte aux temps modernes*. Paris: Nathan, 1993.
- CARNEIRO, P. “Carta a Gilberto Freyre. Paris, 23 outubro”. Arquivo Fundação Gilberto Freyre: CRB109p1Doc5, 1956.
- \_\_\_\_\_. P. “Carta a Gilberto Freyre. Paris, 2 abril”. Arquivo Fundação Gilberto Freyre: CRB109p1Doc9, 1957.
- CARVALHO, R. G. “Presentes opostos: escritas de si e história da historiografia em tempos de ditadura (1969/1986)”. *Anais do Simpósio Nacional de História*, Brasília, DF, Brasil, 29, jul. 2017.
- CROUZET, F., FEBVRE, L. *Nous sommes des sang-mêlés: Manuel d’histoire de la civilisation française*. Paris: Albin Michel, 2012.
- CROUZET, D., CROUZET, E. “Postface”. In: F. Crouzet. & L. Febvre. *Nous sommes des sang-mêlés : Manuel d’histoire de la civilisation française* (pp. 295-392). Paris: Albin Michel, 2012.
- DUMONT, J., FLÉCHET, A., & PIMENTA VELLOSO, M. (Eds.) *Histoire culturelle du Brésil : XIX<sup>e</sup>-XXI<sup>e</sup> siècles*. Paris : Éditions de l’IHEAL, 2019.



- ELZINGA, A. “A Unesco e a política de cooperação internacional no campo da ciência”. In: M. C. Maio (Org.) *Ciência, política e relações Internacionais: ensaios sobre Paulo Carneiro* (pp. 89-143). Rio de Janeiro: Editora FioCruz, Unesco, 2004.
- FEBVRE, L. “Brésil, terre d’histoire” [Préface]. In: Freyre, G.. *Maîtres et esclaves: la formation de la société brésilienne* (pp. 11-22). Traduit du portugais par Roger Bastide. Paris: Gallimard, 1974.
- \_\_\_\_\_. L. “La part du directeur”. *Cahiers d’Histoire Mondiale*, 1(1), 198, 1953.
- FREYRE, G “Impact of the Portuguese on the american tropic”. *Cahiers d’histoire mondiale*. 4(3), 1958, p. 582-602.
- \_\_\_\_\_. *Como e porque sou e não sou sociólogo*. Brasília: Editora UnB, 1968.
- HAMBURGUER, A. *A Ciência nas relações Brasil-França (1850-1950)*. São Paulo : Edusp, 1996.
- HOLANDA, S. B. “Le Brésil dans la vie américaine”. In: A. Babel *et al.* *Le nouveau monde et l’Europe*, p. 201-218. Genève : Éditions La Bacconière, 1955.
- IGLÉSIAS, F Le Brésil. In: Unesco, *Histoire de l’Humanité*. (vol. 6, 1789-1914, pp. 1003-1028). Paris: Unesco-Edicef, 2008.
- IUMATTI, P “Historiographical and conceptual exchange between Fernand Braudel and Caio Prado Jr. in the 1930s and 1940s: a case of unequal positions in the intellectual space between Brazil and France”. *Storia della Storiografia*, 71 (1), 2017, p. 89-110.
- LACOMBE, A. J. “L’évolution politique du Brésil au XX e siècle”. *Cahiers d’histoire mondiale*. 8(2), 1964, p. 255-278.
- MAIO, M. C “Demandas globais, respostas locais: a experiência da Unesco na periferia no pós-guerra (1946-1952)”, p. 145-168. In: M. C. Maio (Org.) *Ciência, política e relações internacionais: ensaios sobre Paulo Carneiro*. Rio de Janeiro: Editora FioCruz, Unesco, 2004.
- MAUREL, C. *Histoire de l’Unesco. Les trente premières années (1945-1974)*. Paris : L’Harmattan, 2010.
- \_\_\_\_\_. C. L’Unesco : une plate-forme pour les circulations transnationales de savoirs et d’idées (1945-1980) ”. *Histoire@Politique*, 15(3), 2011, p. 42-59.
- MARTINIÈRE, G *Aspects de la coopération franco-brésilienne : Transplantation culturelle et stratégie de la modernité*. Paris : Maison des Sciences de l’Homme, 1982.

- McKEON, R. *et al.* “L’humanisme de demain et l’originalité des cultures. Déclaration commune du groupe d’experts réuni par l’Unesco”. In: R. McKeon (Org.) *L’originalité des cultures*. Son rôle dans la compréhension internationale. Paris: Unesco, 1952.
- MERKEL, I. “Brazilian race relations, French social scientists, and African descolonization: a transatlantic history of the idea of miscegenation”. *Modern Intellectual History* 1-32, 2019.
- MORAZÉ, C. “Elaboração internacional duma História científica e cultural da Humanidade”. *Revista de História* (USP), 4(9), 1952, p. 179-185.
- MORAZÉ, C. *Les trois âges du Brésil*. Paris: Colin, 1954.
- NICODEMO, T. L., PEREIRA, M. H. & SANTOS, P. A. “Historiografias periféricas em perspectiva global ou transnacional: eurocentrismo em questão”. *Revista Estudos Históricos* (FGV), vol. 30, n. 60, p. 161-186.
- RODRIGUES, J. H. Le Brésil. In: C. MORAZÉ (Dir.) *Histoire du développement culturel et scientifique de l’humanité* (Volume V, tome I: Le XIXe siècle: 1775-1905, pp. 876-890) Paris: Robert Laffont/Unesco, 1969.
- SILVA, H. R. (Org.). *Circulação das ideias e reconfiguração dos saberes*. Blumenau: Edifurb, 2014.
- VENÂNCIO Filho, A. “L’évolution politique du Brésil”. *Cahiers d’histoire mondiale*. 5(3), 1960, p. 734-747.
- VIDAL, L., & POTON, D. (Eds.) *Du Brésil à l’Atlantique*: Essais pour une histoire des échanges culturels internationaux. Mélanges offerts à Guy Martinière. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2014.

## O museu regional segundo Gilberto Freyre. Contributos museológicos de um conceito antropológico

Isabela Curvo\*

**Resumo:** Os espaços de memória devem ser criados, desenvolvidos e apropriados pelo corpo social, uma vez que estão estreitamente vinculados à identidade social e política dos grupos culturais que o criaram e os mantêm. Os museus são, portanto, espaços privilegiados de poder na medida em que operam na construção da identidade coletiva e atuam em uma perspectiva construtivista da memória, por meio de representações grupais. O Museu do Homem do Nordeste, localizado na cidade de Recife (Pernambuco, Brasil), originou-se da fusão de três museus antecedentes e teve sua concepção museológica e museográfica inspirada no conceito de museu regional, idealizado por Gilberto Freyre. O artigo pretende apontar desdobramentos consequentes dos contributos de uma visão antropológica na aplicabilidade na área da Museologia.

**Palavras-chave:** Gilberto Freyre, museu regional, memória, Museu do Homem do Nordeste.

---

\* Isabela Curvo é doutoranda do Curso de Doutorado de História UMinho e investigadora colaboradora do Lab2PT/UMinho.  
E-mail: curvo.isabela@gmail.com

## 1. INTRODUÇÃO

Os museus estão, reconhecidamente, dentre as mais antigas e conhecidas instituições do campo da cultura e do patrimônio cultural e simbolizam elementos centrais nas agendas políticas, face à sua competência de definir, efetivar e questionar a identidade cultural de grupos sociais.

O olhar político organiza conceitual e criticamente; põe em contato, traça paralelos entre questões que, do ponto de vista social e programático, não necessariamente se encontrariam. Tais redes, qualquer que seja seu sentido, não são um novo sistema de hierarquias, mas antes, um espaço de máxima visibilidade das diferenças, orientado não apenas para a mudança, mas também interessado na democratização das instituições culturais (Sarlo, 1997, p. 60-3).

Beatriz Sarlo aponta o olhar político que almeja ultrapassar convenções, em que considerem a perspectiva relacional e contextual do ato de preservar e expor nas instituições culturais. É perceptível, portanto, que a existência de arquivos, bibliotecas e museus possam ser relevantes instrumentos provocadores de rupturas, isto é, capazes de provocar novas relações sociais entre seus espaços institucionalizado e os respectivos públicos, o que nos revela uma valiosa ferramenta capaz de provocar alterações na sociedade.

Gilberto Freyre, antropólogo e sociólogo brasileiro, nasceu de uma tradicional família da sociedade recifense, em Pernambuco, no Brasil. Ganhou especial notoriedade por suas obras referentes à análise das relações sociais no período colonial brasileiro e seus reflexos na sociedade contemporânea, particularmente em virtude do livro *Casa-Grande & Senzala*, lançado em 1933 e traduzido a mais de dez idiomas.

O contributo intelectual de Freyre aqui abordado refere-se ao conceito de museu regional e sua materialização no Museu do Homem do Nordeste, localizado na capital pernambucana e que fora idealizado à luz da concepção museológica do escritor.

Quanto à metodologia utilizada, este breve artigo apresenta uma reflexão crítica, de natureza qualitativa, tendo sido, para tanto, realizados levantamentos bibliográficos, leituras e análise de fontes primárias voltadas à temática analisada.

## 2. MUSEU E MEMÓRIA COLETIVA

A memória coletiva, caracterizada por Halbwachs (2004) como forma de distinguir-se da esfera da memória individual, é determinada pelas relações estabelecidas entre a organização espacial e a sociedade. De tal modo, o imaginário social muitas vezes se confunde com a percepção dos grupos sociais e dos indivíduos com o que se apresenta a eles em sua memória. “Os quadros coletivos da memória não se resumem em datas, nomes e fórmulas, eles representam correntes de pensamento e de experiência onde reencontramos nosso passado porque este foi atravessado por isso tudo” (Halbwachs, 2004, p.90). Partindo desse pressuposto, destacamos que a memória, ainda que individual, está ligada à nossa experiência social, coletiva e cultural, de tal forma que a seletividade da memória resulta de um processo de conciliação entre memória coletiva e as memórias individuais.

A partir da inserção do indivíduo em sociedade e da sua identificação com essa, é que nele há o estímulo para entender a si mesmo e a sociedade segundo suas próprias perspectivas. A memória, enquanto construção social e espacial, sofre, evidentemente, constantes alterações, uma vez que é proporcionalmente dinâmica em relação à sociedade. Memórias são, assim, influenciadas pela organização social, cultural e seus diversos meios de comunicação empregados. As convenções mutáveis de uma narrativa histórica nos elucidam a percepção da memória enquanto mecanismo de poder social. As conexões entre indivíduo e coletividade têm sido definidas a partir das relações a eles inerentes, não se podendo esquecer que os signos definidos na memória coletiva determinam marcos essenciais da vida social. A conectividade é necessária enquanto geradores sógnicos à sociedade, e essenciais à medida em que a identificação e a identidade por eles, indivíduos, percebidas em relação a si pode promover a perpetuação da memória coletiva.

Pierre Nora (1993) nos apresenta a concepção de lugares de memória, assim sendo apresentado:

O passado nos é dado como radicalmente outro, ele é esse mundo do qual estamos desligados para sempre. É colocando em evidência toda a extensão que dele nos separa que nossa memória confessa sua verdade como operação que, de um golpe a suprime. [...] Os lugares de memória nascem e vivem do sentimento que não há memória espontânea, que é preciso criar arquivos, organizar celebrações, manter aniversários,

pronunciar elogios fúnebres, notariar atas, porque estas operações não são naturais (Nora, 1993, p. 19).

São espaços que se configuram, portanto, como locais tradicionais de ritualização entre memória e rememoração. Seguindo essa perspectiva, podemos salientar que os espaços de memória devem ser criados, desenvolvidos e apropriados pelo corpo social, uma vez que estão estreitamente vinculados à identidade social e política dos grupos culturais que o criaram e os mantêm. É a dita “materialização do invisível”, apresentada na dicotomia memória x esquecimento e na rememoração, de forma a evocar a memória coletiva. De acordo com Ulpiano Bezerra de Meneses, o museu “é ainda lugar e oportunidade de devaneio, de sonho, de evasão, do imaginário, que são funções psíquicas extremamente importantes para prover equilíbrios, liberar tensões, assumir conflitos, desenvolver capacidade crítica, reforçar e alimentar energias, projetar o futuro, e assim por diante” (Meneses, 2002, p.19). Enquanto espaços que almejam a preservação e perpetuação dos vestígios de memória, estruturam-se a partir do patrimônio (materiais e imateriais) resultantes do processo museológico, que, conseqüentemente, sofreram ressignificação, assim como apontam Chagas e Nascimento (2008):

Da modernidade ao mundo contemporâneo, os museus são reconhecidos por seu poder de produzir metamorfoses de significados e funções, por sua aptidão para a adaptação aos condicionamentos históricos e sociais e por sua vocação para a mediação cultural. Eles resultam de gestos criadores que unem o simbólico e o material, que unem o sensível e o inteligível (Chagas; Nascimento, 2008, p. 59).

Também quanto a ressignificação, resultante do processo de musealização do acervo, Stránský afirma que a ele é “um valor atribuído a certas ‘dobras’ do Real, a partir da percepção dos diferentes grupos humanos sobre a relação que estabelecem com o espaço” (Stránský, 1994, p.12), de forma que o tempo e a memória são elementos moldadores de valores culturais. É no patrimônio, ainda que não exclusivamente, que encontramos os vestígios da trajetória do local e daqueles que fizeram parte da constituição de sua história e é por meio da conservação e da manipulação desse que há uma possibilidade de perpetuação de valores a serem transmitidos por gerações. Cabe ainda salientar que, como afirmam Shanks e Tilley (1987), “É indissociável o patrimônio cultural e o simbolismo nacional a que ele remete. Evidentemente, o patrimônio cultural

somente atingirá o seu propósito de ser quando este representa valor significativo para a sociedade” (Shanks & Tilley, 1987, p. 12).

A memória de um local projetada em um dito lugar de memória, independentemente de sua tipologia, não é, certamente, um mero resgate ao passado. Mário Chagas (2000) aponta a relação do poder: “É fácil compreender (...) que os museus podem ser espaços celebrativos da memória do poder ou equipamentos interessados em trabalhar com o poder da memória” (Chagas, 2000, p.12). Apontar a relação de poder nesses locais provém ao que tange na elocução da memória coletiva, sendo privilegiados espaços de poder na medida em que atuam em uma perspectiva construtivista da memória, por meio de representações signílicas. Cabe-nos ainda a ressalva de que a instrumentalização da memória em tais instituições atua em uma lógica dupla, pois assim como a memória é coletivamente produzida, é também produzida para o coletivo. Podemos ainda afirmar que, na contemporaneidade, os museus têm o propósito de resguardar a memória coletiva do possível esquecimento, uma vez que são espaços criados na sociedade diante da crise dos paradigmas modernos, como resposta a se tornarem os agentes de seu próprio tempo. “Os testemunhos da cultura e do meio ambiente são suportes de informações, representações de memória, que justificam sua preservação, pesquisa e exposição” (Chagas, 1996, p. 90).

O museu é tido como um local de experiência, de imersão em narrativas múltiplas, lugar em que são apresentadas linguagens ligadas a emoções e que despertam sentimentos em vieses particulares e coletivos. Para tanto, um dos grandes desafios do corpo técnico é fazer com que o visitante deixe de ser mero espectador e se transforme em participante.

Mesmo um lugar de aparência puramente material, como um depósito de arquivos, só é lugar de memória se a imaginação o investe de aura simbólica. Mesmo um lugar puramente funcional, como um manual de aula, um testamento, uma associação de antigos combatentes, só entra na categoria se for objeto de um ritual. Mesmo um minuto de silêncio, que parece o extremo de uma significação simbólica, é, ao mesmo tempo, um corte material de uma unidade temporal e serve, periodicamente, a um lembrete concentrado de lembrar. Os três aspectos coexistem sempre(...). É material por seu conteúdo demográfico; funcional por hipótese, pois garante ao mesmo tempo a cristalização da lembrança e sua transmissão; mas simbólica por definição visto que caracteriza por um acontecimento

ou uma experiência vivida por pequeno número, uma maioria que deles não participou (Nora, 1993, p. 21-22).

É nesse aspecto em que os categorizados enquanto “museu tradicionais” passam a ser criticados, destacando-se a passividade presente em suas exposições, que resultam de decisões tomadas por camadas hegemônicas dos grupos sociais a fim de projetar um discurso hierarquizado. “Tornarem-se senhores da memória e do esquecimento é uma das grandes preocupações das classes, dos grupos, dos indivíduos que dominaram e dominam as sociedades históricas. Os esquecimentos e os silêncios da história são reveladores desses mecanismos de manipulação da memória coletiva” (Le Goff, 1994, p 426). A crítica de Le Goff é coerente quanto à manipulação da memória e sua fala é perceptivelmente vinculável ao que tange a representação da memória coletiva nos museus. Ou ainda, segundo Jô Gondar, acerca da intencionalidade por trás da escolha de elementos ditos como representativos da memória:

Há sempre uma concepção de memória social implicada na escolha do que conservar e do que interrogar. Há nessa escolha uma aposta, um penhor, uma intencionalidade quanto ao porvir. Tanto quanto o ato de recordar, nossa perspectiva conceitual põe em jogo um futuro, ela desenha um mundo possível, a vida que se quer viver e aquilo que se quer lembrar. O conceito de memória, produzido no presente, é uma maneira de pensar o passado em função do futuro que se almeja. Seja qual for a escolha teórica em que nos situemos, estaremos comprometidos ética e politicamente (Gondar, 2005, p. 17).

No âmbito da Museologia, é justamente nas décadas de 60 e 70 que observamos a mudança de posicionamento da narrativa não mais voltada apenas às coleções e a exaltação de mitos e heróis nacionais, surge um novo olhar em que se enxerga no social sua principal função. [...] passa a entender o museu como um instrumento provocador de mudanças com vistas ao desenvolvimento social, propondo que sua organização e suas atividades estejam baseadas nos problemas e demandas da sociedade, e não exclusivamente em suas coleções (Aidar, 2002, p. 7). Esse novo segmento de pensamento propôs um papel da Museologia não mais voltado tão somente às coleções, e sim ao aspecto social das instituições e seu conseqüente compromisso com a sociedade, demarcando um início de pensamento para o externo ao museu, mesmo que ainda timidamente. É nesse período que vemos o surgimento do Museu



do Homem do Nordeste e onde podemos mensurar os contributos de Gilberto Freyre quanto a essa nova linha de pensamento.

### 3. O MUSEU DO HOMEM DO NORDESTE

O Museu do Homem do Nordeste foi inaugurado em 21 de julho de 1979 e surgiu da fusão de três outros museus: Museu de Antropologia (1961-1979), o Museu de Arte Popular (1955-1966) e o Museu do Açúcar (1963-1977). Freyre objetivava criar um museu capaz de reunir um acervo que representasse o cotidiano do povo do Nordeste do Brasil. Suas coleções diversificadas, que possuem atualmente uma dimensão aproximada de 15 mil acervos museológicos, apresentam desde objetos simplórios do cotidiano de pessoas de classes menos favorecidas a peças muito requintadas, que foram oriundas de famílias ricas de senhores de engenho.

O Museu do Homem do Nordeste abre aos estudiosos, em particular, e ao público, em geral, um museu com este empenho: o de ser uma documentação viva da cultura do Homem do Nordeste, incluída a mais telúrica: a do lavrador e do trabalhador rural da mesma região: da sua habitação; dos seus tipos mais característicos de vestuário; de móvel; de louças; de cerâmica; de casa; de cesta; de transporte; de calçados; de vasilhame de cozinha; da sua arte; da sua técnica de trabalho agrário; dos seus brinquedos e jogos; dos seus cachimbos; das suas facas de ponta; das suas cuias de madeira; das suas esculturas de santo; das suas promessas e dos seus ex-votos ligados à sua vida agrária: dos seus arreios; das suas esporas; dos seus adornos de animais [...] (Freyre, 2000, p. 11).

A concepção de Freyre centrou-se na tentativa de organizar um museu que fosse socialmente abrangente, de forma a apresentar o regionalismo cultural do nordestino em sua pluralidade, pautando-se na ideia de regionalismo e, em consequência, na concepção de museu regional. Tomando o regionalismo enquanto construções identitárias resultante das lutas simbólicas presentes em uma determinada região “O que faz a região não é o espaço, mas sim o tempo, a história” (Bourdieu, 1989), a premissa de Bourdieu vai ao encontro de forma a evidenciar, assim, o discurso regionalista como produto consequente dos simbolismos que permeiam o cerne identitário. Quanto ao museu, sua concepção museológica e museográfica fora, portanto, guiada pelo conceito de museu regional, que se contrapunha aos museus tradicionais que vigoravam, à época, em larga escala nas cidades brasileiras.

Era assim evidenciados a valorização do homem atual e os vestígios culturais que carregam em si das culturas primitivas. O surgimento dessa nova concepção no campo da Museologia compreende a necessidade de contemplar a participação comunitária nas instituições museológicas, de forma a proporcionar transformação social. É, de fato, reconhecer o papel dos museus nas políticas públicas e assim propor uma democratização do acesso a tais bens culturais.

Quem escreve estas notas em torno do Museu do Homem do Nordeste, sugeriu, em artigo de jornal escrito na primeira mocidade – em 1924 – a fundação, no Brasil, particularmente no Nordeste, de museus de um tipo novo: que reunisse valores expressivos da cultura e do ‘ethos’ de gentes brasileira regionalmente regionais. Particularmente – 69 no caso da sugestão – a do Nordeste. E lamentava o estreito critério, então ainda dominante no País, de considerar-se valiosamente histórico, inclusive para atentos museólogos, apenas o material ou a relíquia ou o objeto relativo a glórias militares, a datas grandiosamente cívicas, a ocorrências especificamente políticas: revoluções, eleições gerais, transformações de regimes políticos. Entretanto, o material a ser principalmente considerado em museus de interesse não só socialmente histórico como socioantropológico, deveria passar a ser, no Brasil, o que documentasse, de civilizações regionais brasileiras, seus cotidianos, suas ocorrências, os característicos de suas estruturas e de suas funções básicas (Freyre, 2000, p. 23).

O trecho acima destacado traz-nos uma crítica incisiva quanto ao modelo historicista de museu implantado por Gustavo Barroso, principal idealizador e à época, diretor do Museu Histórico Nacional, localizado na cidade do Rio de Janeiro – RJ, Brasil. Barroso dedicava-se à concretização de um museu voltado à história da nação e da representação quase mitificada de seus heróis, almejava a formação de uma cultura nacional única, em contraposição às influências das culturas regionais crescentes. A proposta presente no museu voltava-se ao resgate de uma tradição nacional de forma a despertar um sentimento cívico por meio culto do passado. (Santos, 2006).

Em contraposição a esse pensamento, Freyre reafirma que a maior parte dos museus brasileiros, à época, não realizava, segundo suas próprias palavras, funções que o setor da Antropologia do Muhne desempenhava no museu, sob critério principalmente socioantropológico, além de ecológico e histórico-social. “O Museu do Homem do Nordeste, pela sua abrangência e por suas originalidades, pode ser considerado museu principalmente Socioantropológico de um novo tipo: inclusive

por seu apoio sobre a ecologia tropical. Com características inteiramente próprias. Inconfundivelmente novas” (Freyre, 2000, p. 17-18). Tal visão era perceptível na formação de ser acervo:

- 1) Peças de artes decorativas: mobiliário pernambucano do século XIX e estilo Béranger, colonial brasileiro, rústico;
- 2) Cristais: franceses, opalinas, belgas e vidraria;
- 3) Porcelanas: francesas, chinesa, brasileira;
- 4) Pratarias: inglesa, portuguesa e brasileira;
- 5) Ourivesaria: peças orientais, penas de ouro e prata;
- 6) Joalheria: pulseiras, brincos de prata e ouro;
- 7) Tapeçaria de Gobelin;
- 8) Azulejaria francesa, inglesa e portuguesa, cerâmica hidráulica brasileira;
- 9) Arte Sacra: Imaginária portuguesa e pernambucana;
- 10) Arte popular de Pernambuco e outros estados;
- 11) Armaria;
- 12) Artes Visuais;
- 13) Etnografia indígena com a representação do Toré e a arte plumária;
- 14) Objetos da etnografia das religiões afro-brasileiras como o Xangô, Candomblé, Catimbó, Jurema;
- 15) Artefatos variados como maquetes de engenhos, equipamentos tecnológicos da indústria açucareira, do fumo, das comunicações, de iluminação, dos transportes, da habitação, da cozinha;
- 16) Coleções de numismática e heráldica (CPM, 2007, p. 11).

Tais objetos ganharam uma expografia que diferenciava para os padrões vigentes da época, idealizado pelo primeiro diretor do Museu, Aécio de Oliveira, e conceituado por si como “museologia morena”. Uma museologia tida como tropical, que representaria os modos de ser e estar no mundo do povo nordestino. Todavia, ainda que inovador, tal projeto não se exime de críticas, tal como apontado por Chagas:

Os critérios pelos quais as fronteiras regionais são delimitadas não estavam em questão. A região [...] aparecia nesse discurso museal como alguma coisa dada e acabada. A identidade regional, em consequência, era considerada como uma espécie de essência mágica e poderosa aparentemente capaz de aplinar tensões, diluir conflitos, fazer esquecer a “gota

de sangue” e garantir a preservação das tradições locais, tais como eram e deveriam continuar sendo (Chagas, 2003, p. 179).

É certamente desafiador propor em um espaço físico, e consequentemente limitado, que se exponha um acervo que capaz de carregar no simbolismo a cultura de um povo, ainda que apresente um recorte espacial. A crítica de Chagas também se baseia em “silêncios” percebidos na exposição de longa-duração à época da inauguração do museu, onde muitos acontecimentos verdadeiramente fatídicos ao povo nordestino, como ao caso dos conflitos regionais, nem sequer haviam sido mencionados. Atualmente, o Muhne está vinculado à Fundação Joaquim Nabuco e, consequentemente, ao Ministério da Educação. Sua exposição já fora reformulada e a instituição almeja, na atualidade:

[...] contribuir para a construção do entendimento entre os diferentes grupos sociais, baseado no reconhecimento da diversidade cultural que constitui a sociedade brasileira e na possibilidade de superação das desigualdades sociais pela busca da equidade e dos direitos da cidadania para todos, indistintamente. Com um olho no passado e outro no presente para trabalhar cooperativamente, junto com outros atores sociais, na construção e disseminação de uma cultura democrática e de paz (Fundaj, 2020).

De acordo com Brayner (2010), a reformulação da exposição de longa duração pautou-se, como ponto de partida, o próprio debate sobre o conceito socioantropológico que implica na tentativa de representar o Homem do Nordeste no que permeia as categorias: histórica, social e étnico-cultural. De forma que “ao abrir espaços representativos para frações identitárias, grupos étnicos e movimentos sociais, o museu coloca-se frontalmente contra a pedagogia do consenso” (Brayner, 2010, p. 318). Nas palavras do então coordenador de Museologia do Muhne: “Era difícil entender um Nordeste sem conflitos, sem Canudos, sem cangaço, sem comunidades quilombolas, sem os sem-terra, sem os sem-teto, sem os gravíssimos problemas urbanos”, afirmava Gomes. (Gomes, *apud* Brayner, 2010, p. 318). Ao corpo técnico era evidente a necessidade de reestruturação, ainda que cientes dos desafios vinculados a toda construção de um conceito expográfico, de forma que fosse capaz de demonstrar a que leitura o museu se propõe:

[...] mostra-se ao visitante, ao estudante e ao pesquisador, como um lugar de encontro com o passado, sim; mas com um passado vivo, pulsante, transpassado de memória subjetiva e coletiva e, portanto, de afetividade,

de sentimento e de energia criativa e transformadora. E mais, reserva a si a condição de ser também um lugar destinado ao encontro com o tempo presente. Um lugar em que possamos nos defrontar com nós mesmos, com o que somos, com o que sonhamos ser e com a imagem que fazemos de nós e do outro. Nesse embate entre o passado e o presente, entre o nós e os outros, reside a possibilidade de surgir o novo, de nos desprendermos de conceitos arraigados e de dar-se a criação (Araújo, 2008, *apud* Brayner, p. 320).

#### 4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O discurso produzido nos museus certamente não é neutro, tampouco o deveria ser, mas, assim como Chartier (1987) assinala, também não são as percepções do social, de forma que as lutas de representações têm tanta importância como as lutas econômicas para compreender os mecanismos pelos quais um grupo impõe, ou tenta impor, a sua concepção de mundo social, seus valores e seus domínios. A realidade, segundo o autor, seria analisada por meio das suas representações, sendo essas consideradas como fatos de múltiplos sentidos. Dessa forma, ao propor apreciação da vida social, as representações tornam-se objetos de análise para questionamento das configurações culturais e sociais de um determinado espaço e tempo.

Não obstante, o uso dos lugares de memória por parte da sociedade nos exprime o receio do esvaimento dos processos sógnicos intrínsecos às sociedades e sua forma de representá-los. “Menos a memória é vivida do interior, mais ela tem necessidade de suportes exteriores e de referências tangíveis de uma existência que só vive através delas” (Nora, 1993, p. 12).

Pautando-nos na própria evolução do conceito de museu, onde o museu tradicional tendia a um ideal de passividade em razão à fetichização do acervo em relação público, é perceptível a contribuição de Freyre em face ao enfrentamento do status quo existente nos museus histórico à sua época. Ao destacar o homem social enquanto núcleo do museu, é então constatável a missão deste em ser um meio facilitador de desenvolvimento e transformação social. Freyre apresentou um ideal de museu que almejou ir de encontro à propagação de hegemonias e, ainda que não imune a críticas, a criação de um museu aberto a uma nova tipologia foi um marco na história museológica brasileira.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AIDAR, G. “Museus e inclusão social”. *Ciências & Letras*, 31, 2002, p. 53-62.
- BOURDIEU, P., CURTO, D. R., DOMINGOS, N., & JERÔNIMO, M. B. *O poder simbólico*. 1989.
- BRAYNER, V. “Uma gota de sangue no Museu do Homem do Nordeste”. *Inovação cultural, patrimônio e educação*, 2010, p. 313-27.
- CHAGAS, M. “A poética das casas museus dos heróis populares”. *Mosaico*, 2(4), 2010, p. 3-12.
- CHAGAS, M. D. S., & Júnior, N. “A imaginação museal”. *Museu, memória e poder em Gustavo*. 2009.
- CPM, Consultoria Especial em Projetos Museológicos. *Museu do Homem do Nordeste: projeto de revitalização*. Recife, 2007.
- GONDAR, J. *Quatro proposições sobre a memória social* [Sobre a memória social]. Rio de Janeiro: Contracapa, 2005.
- HALBWACHS, M. *La memoria colectiva* (Vol. 6). Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2004.
- LE GOFF, J. *História e memória*. Traduzido por Bernardo Leitão *et al*, 1994.
- MENESES, U. T. B. “Do teatro da memória ao laboratório da História: a exposição museológica e o conhecimento histórico”. *Anais do Museu Paulista: história e cultura material*, 2(1), 1994, p. 9-42.
- Museu Do Homem Do Nordeste. [online] Fundaj.gov.br. Disponível em: <<https://www.fundaj.gov.br/index.php/pagina-muhne>> [Acesso em 8 de março de 2020].
- NORA, P. “Entre memória e história: a problemática dos lugares”. *Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História*, 10, 1993.
- SAFRA, B. *O Museu do Homem do Nordeste*. Banco Safra, 2000.
- SANTOS, M. S. *A escrita do passado em museus históricos*. Editora Garamond, 2006.
- SARLO, B. *Paisagens imaginárias. Intelectuais, arte e meios de comunicação* (Vol. 2). São Paulo: Edusp, 1997.
- SHANKS, M., & TILLEY, C. Y. *Social theory and archaeology*. Cambridge: Polity Press, 1987.
- STRÁNSKÝ, Z. Z. *Object–document. Or do we know what we are actually collecting?* Symposium object-document. 1994, Beijing. Proceedings... Beijing: ICOM, 1994, p. 47-51.

## Continuidades da invenção freyriana do Brasil em processos identitários na imigração brasileira contemporânea

Glauco Vaz Feijó\*

**Resumo:** Considerando que a situação de migração internacional é um contexto propício para a narração de processos identitários, nos quais elementos de invenção de identidades nacionais podem ser acionados, entrevistei brasileiras e brasileiros imigrantes na Europa, mais especificamente na Alemanha e em Portugal, buscando perceber em suas narrativas negociações entre uma memória cultural herdada da invenção modernista de uma identidade nacional brasileira discursivamente hegemônica e uma memória comunicativa, narrativamente acionada no momento da entrevista em uma conjuntura específica dada pelo processo migratório. As marcas do discurso modernista são notavelmente acionadas nas narrativas, sendo retrabalhadas, afirmadas e negadas, em meio a processos de conflitos e de negociações identitárias que guiam as narrativas dessas pessoas migrantes. Dentre os elementos dos discursos acionados se destacam nas negociações narrativas aqueles mais enraizados da obra de Gilberto Freyre e, por consequência, do modernismo brasileiro: plasticidade, mestiçagem, raízes ibéricas, lusotropicalismo e alteridades

---

\* Glauco Vaz Feijó é professor de Sociologia do Instituto Federal de Brasília e doutor em História pela Universidade de Brasília. Atualmente é professor visitante do *Interdisciplinary Centre for Global South Studies* da Universidade de Tübingen, Alemanha, onde também realizou estudos pós-doutorais.

E-mail: glauco.feijo@ifb.edu.br

com a Europa do norte são elementos discursivos que constituem as narrativas ao mesmo tempo que são alterados por elas, em um jogo constante entre fazer e ser feito, no qual se encontram memória cultural e memória comunicativa.

**Palavras-chave:** Discursos, Narrativas, Identidades, Migrações Internacionais, Gilberto Freyre.

O presente artigo inclui trechos revisitados de meu trabalho de doutorado (Feijó, 2015) entremeados a reflexões que desenvolvo em pesquisa de pós-doutorado levada a cabo na Universidade de Tübingen, Alemanha, estando vinculada ao Programa *Global South Studies* e ao *Brasilien-Zentrum* de Baden-Württemberg. No doutorado, trabalhei com narrativas de trajetórias de vida de imigrantes brasileiros/as na Alemanha e em Portugal, buscando perceber como a narrativa modernista de invenção de uma nacionalidade brasileira influenciaria nos processos identitários de imigrantes nessas duas regiões: Portugal, como Europa Ibérica, e Alemanha, como Europa do Norte.

Trabalhei com as ideias de Jan Assmann (2010) sobre memória cultural e memória comunicativa, tentando perceber como uma memória cultural discursiva consolidada pelo modernismo brasileiro negocia com uma memória comunicativa narracional construída nas histórias dessas pessoas migrantes. Para interpretar as narrativas, acionei ferramentas metodológicas da Análise Crítica do Discurso, sobretudo Van Leeuwen (2008) e Fairclough (2003), além de me apropriar de algumas ideias de Van Dijk (1981). Trabalhei com ferramentas da Análise Crítica de Narrativas Orais, construindo aí uma grande ponte desde Labov (Labov, 1997, 2006, 2010; Labov & Waletzky, 2003) até Bal (1999), centrado em uma proposta metodológica desenvolvida por Motta (2013).

Para este artigo, reorganizei interpretações já feitas das narrativas dessas pessoas migrantes selecionando marcas da influência da obra de Freyre sobre essas negociações identitárias, sobre reorganizações narrativas de discursos, tão comuns em contextos migratórios. Devido à intenção do artigo de observar a influência dos elementos freyriano presentes na memória cultural discursiva, selecionei trechos das narrativas nos quais as negociações identitárias giram em torno da reinvenção de identidades nacionais, deixando em segundo plano outras questões potentes, como gênero e classe.



O Brasil experimentou um processo de invenção de nacionalidade bastante singular. No século XIX, o império tratou de assegurar as fronteiras do país e de consolidar o Estado, mas não desenhou um projeto sólido de nação (Carvalho, 2005; Lessa, 2008). Nesse contexto, não havia um contato significativo com o outro, a grandeza territorial brasileira mantinha longe as fronteiras políticas e não exigia as fronteiras simbólicas da nacionalidade. Assim, o outro que nos constitui surgiu internamente.

Desde o anúncio do fim da escravidão, a presença do negro e da negra livres, como o outro que surgia diante da elite branca brasileira, impôs o debate sobre as fronteiras simbólicas do ser brasileiro/a. A questão negra foi elemento fundador dos debates sobre a nacionalidade brasileira. Debate intenso e longo, que ocupou pelo menos três gerações dos últimos anos do império e das primeiras décadas da república. Desde a campanha abolicionista, passando pelo abjeto racismo científico, até chegar aos anos 1930 e ao mito da democracia racial brasileira, foi a questão negra o elemento central na formação do interdiscurso que fundamenta o discurso mítico do ser brasileiro/a.

Nosso outro foi desde o início o vizinho, algumas vezes uma pessoa escravizada e bem quista, ou depois o agregado, não raro um filho bastardo ou uma amante não assumida. A eleição brasileira foi, ao final, sobretudo com a consolidação do mito da democracia racial, não eleger. Nisso passamos a acreditar: nos distinguimos por não distinguir, somos uma nação aberta, doce e, sobretudo, mestiça. A mestiçagem possibilitou o discurso mítico, que o apresentou como uma verdade empírica, bastava nos olharmos! Éramos sem dúvida um povo sem preconceitos! Esse se tornou um dos elementos centrais do mito da brasilidade, talvez abalado pelo escancaramento atual do fascismo levado ao poder, mas ainda nos falta o passar do tempo para percebermos como o discurso fascista vigente vai interagir com nossos mitos identitários, pois eles não são inconciliáveis, em alguns aspectos são, inclusive, complementares.

Para Flávia, uma imigrante brasileira entrevistada na Alemanha:

Nós brasileiros temos [...] tendemos a achar [...] não só achar, como também acreditar, que cada pessoa é uma pessoa, independente da cor, da situação social etc. e tal. A famosa democracia racial, que em muitos, em muitos grupos não é uma realidade no Brasil, mas nós gostamos de pensar que é assim!

É importante não confundir o mito com o interdiscurso que abarca os discursos possíveis sobre a nacionalidade brasileira. Além do mito da democracia racial, o interdiscurso está também composto por três séculos de escravidão, pelas teorias racistas, pela colonialidade do ser e pela continuidade do racismo estrutural que agora voltou a ser negado. Juntos, esses elementos permitem que Diva, outra imigrante entrevistada, confesse: “tive vários namorados, inclusive negros, que eram minha paixão”. Diva namorou inclusive negros. O *inclusive* marca a distinção negativa reservada aos negros no Brasil, contudo os negros eram sua *paixão*. Aqui Diva retoma o bom comportamento prescrito pelo mito da democracia racial e marca a ambiguidade que constitui reinvenções de identidade também na experiência migratória.

O mito existe como valor prescritivo, mas não “mistifica” a realidade. Faz parte do discurso mítico da nacionalidade brasileira crer na igualdade de todos/as, mas quase ninguém tem a ilusão de que vivemos em uma sociedade em que todos/as são tratados/as igualmente. Como nos diz Flávia: “Eu creio que no Brasil, uma pessoa que é racista tem vergonha de dizer que é racista”. Antes, vimos que Flávia utilizou o sujeito “nós brasileiros”, com o qual ela se identifica, quer dizer, com os que creem que “cada pessoa é uma pessoa”. Aqui, Flávia se distancia e fala do Brasil e não mais de “nós brasileiros”, um Brasil racista que contradiz o mito da democracia racial, mas que não contradiz o interdiscurso que o fundamenta.

Ao descrever as relações da sociedade escravista brasileira, com sua narrativa construída com elementos de uma memória cultural enraizada nas relações do Brasil colonial, Freyre (2006a) ajudou a formar o discurso hegemônico da nacionalidade brasileira. Freyre contribuiu significativamente para que a memória comunicativa que acionava se inscrevesse profundamente em nossa memória cultural, o que permite que Oliven afirme que “as ideias de Gilberto Freyre sobre a democracia racial brasileira são senso comum entre amplas parcelas da população, sem que a maior parte delas tenha lido *Casa-Grande & Senzala*” (Oliven, 2004, p. 16). Sendo lida ou não, a obra de Freyre dos anos 1930 consolida teoricamente a democracia racial como um dos dois pilares de sustentação da invenção modernista de uma identidade brasileira discursivamente hegemônica, sendo o outro a cordialidade. Democracia racial unida ao “homem cordial” de Sérgio Buarque de Holanda (2001), ou à interpretação que dele se fez (Bertolli Filho, 2000), são elementos estruturantes

de uma memória cultural compartilhada que influenciam a reinvenção de identidades em narrativas contemporâneas e nos ajudam a entender significados como os do relato de Andreia:

... essa é uma coisa que desde o começo que eu cheguei aqui na Alemanha que é muito forte, a cultura do Brasil é uma cultura viva, né? Essa é uma questão que eu sei, que na Europa é uma coisa meio morta, assim [...] Não sei se a gente mora num país que não tem muito isso, mas eu sei lá ... as pessoas tarem felizes, as pessoas tarem num canto, alguém tá tocando um pagodinho ... depois tá passando num outro lugar tem alguém cantando música brega, um bêbado cantando música brega ... Mas tá lá! É uma felicidade que não tem ... se for, se for avaliar, não tem ... é ... as condições que lá estão, num ... seriam todas pra que a população fosse triste, amargurada, enfim. Eu fiquei assim: gente, o que é que é que tem lá no Brasil que tem ainda essa coisa gostosa, da felicidade mesmo?

Viva, feliz, musicalidade, gostosa são alguns dos sememas que movem a construção da brasilidade em oposição a uma germanidade, que seria morta, triste, silenciosa e insípida. A partir na leitura dos “intérpretes do Brasil”, o trecho da narrativa de Andreia, uma foto, passa como um filme que conta parte da história do Brasil-nação diante de olhos acostumados a ouvir essa história. Como Schwarcz, acredito que:

Viva, feliz, musicalidade, gostosa são alguns dos sememas que movem a construção da brasilidade em oposição a uma germanidade, que seria morta, triste, silenciosa e insípida. A partir na leitura dos “intérpretes do Brasil”, o trecho da narrativa de Andreia, uma foto, passa como um filme que conta parte da história do Brasil-nação diante de olhos acostumados a ouvir essa história. Como Schwarcz, acredito que:

Estamos, portanto, no pantanoso terreno que opõe estrutura e história, e é talvez nesse gancho que a “história da cultura” se separa de uma “antropologia cultural”. Ou seja, em vez de exclusivamente focar o processo de construção e desconstrução de sentidos, em sua referência ao contexto em que se insere, talvez o desafio seja insistir nas “persistências”, no diálogo que a cultura trava e em como atravessa explicações apenas pontuais. Fazer uma história recortada por problemas e conceitos talvez nos leve a repensar a dimensão estrutural e a estourar a noção de cultura; reconhecer a existência de valores de permanência, que sobrevivem à infra-estrutura mais imediata e dialogam, re-significados, em outros contextos (Schwarcz, 1994, p. s/p)

E, ainda com Schwarcz, entendo que os valores de permanência que sobrevivem à infraestrutura mais imediata da narrativa de Andreia encontram suas raízes na constituição de uma identidade

brasileira fundada na mestiçagem e na malandragem que se tornou também traço identitário dessa identidade brasileira mestiça, plástica, adaptável e, sobretudo, capaz de exercitar o necessário *equilíbrio de antagonismos* em uma sociedade que, ao se repensar, escolhe ressaltar o peso das marcas estruturais das relações coloniais de escravidão e deixar para um futuro indeterminado o rompimento definitivo com essas amarras.

Mesmo que não textualmente acionado na memória comunicativa de Andreia, o mestiço, mulato e bom malandro, inscrito em nossa memória cultural na primeira metade do século XX, também por Gilberto Freyre (2006b), aparece em suas vestimentas mais comuns: a vivacidade, a felicidade, a música, o pagode, apesar de todas as adversidades materiais. O pícaro brasileiro, descendente talvez dos pícaros mestiços dos romances ibéricos do século de ouro, se seguíssemos a linha de nossos “intérpretes” do século XX e estivéssemos ainda atrás de raízes encravadas na Península Ibérica. Contudo, mais instigante do que buscar raízes, parece-me ser vislumbrar a insistência “no caráter misto de nossa sociedade; sobre o diálogo que essas narrativas estabelecem entre si e que, ao mesmo tempo, constroem e desconstroem a mestiçagem como tema e a malandragem como representação”. (Schwarcz, 1994, p. s.p.)

Tão instigante como buscar os diálogos entre a memória comunicativa expressa nas narrativas e a formulações inscritas na memória cultural é, no mesmo movimento, tentar identificar e interpretar as ambiguidades que marcam os processos identitários acionados pelos/as colaboradores/as. Ainda que cada uma das narrativas tenha uma direção principal, os movimentos laterais e contrários, as marcas da ambiguidade nos processos identitários são uma constante. Da mesma narrativa de Andreia, podemos extrair ainda a seguinte passagem:

Essa é uma coisa legal na Alemanha, se você consegue se expor [...] se você argumenta, se o seu argumento é lógico, mesmo se você está numa situação inferior de poder, o seu argumento é acatado.

O que faz possível essa mobilidade do discurso é que não há um campo semântico positivo associado exclusivamente aos brasileiros/as e um outro campo semântico negativo associado exclusivamente a alemães/es. Assim, aos sentidos positivos *viva, feliz, musicalidade,*

*gostosa* se associam por interpretação contextualizada os sentidos negativos *hierarquização irracional e autoritarismo*. Aos alemães, além dos sentidos negativos extraídos por oposição *morta, triste, silenciosa e insípida*, podem ser associados os sentidos positivos *racionalidade e abertura*, o que, sem dúvida, se vincula ao processo de construção identitária acionado no Brasil e inscrito em nossa memória cultural, mas tem também vínculos com as situações experimentadas na Alemanha, onde se vivencia também o processo de construções de identidades alemãs. Estamos aqui diante de um encontro de dois discursos que interagem e se complementam, que nessa conjuntura são relacionais, mas que têm processos de construção próprios. Trata-se de um discurso sobre uma brasilidade feliz e irracional, logo menos humana; e outro sobre uma alemanidade triste e racional, logo mais humana, considerando-se que a racionalidade é tomada como medida de nossa humanidade.

O esforço de imaginar uma comunidade brasileira ocupou grande parte da filosofia brasileira do século passado, tendo se manifestado em formas que podemos agrupar em “positivas” e “negativas”, que dialogam entre si. As formas negativas predominaram nas primeiras décadas do século XX e foram marcadas pelas teorias do racismo científico que viam com pessimismo uma possível consolidação de uma nação formada pela miscigenação. É apenas na década de trinta que uma “virada discursiva” vai dar fôlego aos “otimistas” e isso ocorre quando o debate deixa de ser fundamentado em argumentos biológicos e entram em cena os argumentos histórico-culturais. Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Holanda são decisivos nessa virada e o que os torna decisivos é que eles saem do campo discursivo até então hegemônico, que é o racismo científico, e conseguem elevar a hegemônico outro campo discursivo, que é capaz de fazer o que o discurso do racismo biológico não havia conseguido: é capaz de criar uma comunidade de sentidos, um lugar novo de onde se fala e que permite um avanço grande na invenção do brasileiro, esse lugar não é mais a biologia e esse discurso não é mais biologicista, o novo lugar é a cultura e o novo discurso é histórico (Feijó, 2010). De um racismo biológico incapaz de criar uma identidade nacional hegemônica passamos ao racismo culturalista que consegue tal façanha.

A visão culturalista de Freyre e a abordagem histórica de Sérgio Buarque promovem a união dos dois discursos mencionados anteriormente – o da

irracionalidade brasileira e o da racionalidade alemã. São Freyre e Holanda que consolidam o “europeu do Norte” como contraponto à nossa identidade nacional, portanto, como parte constituinte dessa identidade. Esse *luogo terzo* da identidade brasileira – “del suo star sospesa fra i due, del suo flettersi tra Antico e Nuovo, del suo essere “soglia” tra Europa ed America” (Finazzi-Agrò, [s.d.], p. s.p.) – que emoldura as tensões e conflitos presentes nas narrativas de imigrantes brasileiras na Alemanha hodierna.

Tais conflitos e tensões tornam difícil também a vida de Eloísa, outra de nossas colaboradoras de pesquisa. Ainda que ela tenha conseguido sucesso em sua carreira acadêmica alemã, trabalhando à época da entrevista como docente em uma renomada faculdade de sua área, sua relação com o outro é também marcada pela ambiguidade do *luogo terzo*, que eu prefiro interpretar como *equilíbrio de antagonismos*. Segundo Eloísa:

A gente percebe que os alemães, ah... sempre acham que as coisas deles são melhores e eles têm sempre que menosprezar os outros... como, assim... uma..., não é síndrome, um complexo de inferioridade; então, isso é um pouco chato, assim, com alguns alemães, que eles têm que tá sempre fazendo algum deboche, alguma coisa, ou mesmo se a gente tem que falar o alemão eles corrigem - não muito, mas corrigem.

Mas logo depois ela relativiza:

Não sei se é o meu ambiente, assim, que é mais chato, mais fechado, não sei, mas, por enquanto, é assim, o meu ambiente eu sinto isso, que as pessoas são fechadas, chatas, assim, quadradas, faz uma piada eles não entendem.

E parece voltar atrás:

Mas aqui também em ZZZZZZ, acho que por ser um lugar menor e ter muito turista, também as pessoas são um pouco mais simpáticas; eh, e, aí, até isso foi um choque cultural porque aqui as pessoas eram mais simpáticas, mais calorosas do que em Porto Alegre, que é uma cidade mais urbana, com estresse, então, as pessoas estavam sempre estressadas e respondiam de mau humor, então, isso, até foi quando eu vim pra cá, foi uma coisa positiva, eu percebi que as pessoas aqui eram mais simpáticas do que em Porto Alegre.

Na sua narração, Eloísa minimiza as afirmações negativas sobre o comportamento dos alemães com comparações com o comportamento das pessoas em Porto Alegre, sua cidade natal, além de construir várias passagens em que tenta vincular suas vivências

negativas a um lugar específico da Alemanha, algo que não poderia ser generalizado, tentando sempre voltar a uma estratégia que define no início de sua narrativa: “sou geralmente otimista e sempre quero dar o meu melhor porque eu acredito que as coisas podem melhorar e que eu devo isso ao mundo”.

As tensões narradas por algumas pessoas entrevistadas tomam, muitas vezes, a estratégia do equilíbrio de antagonismos como possível resolução. Cabe lembrar com Araújo (2009) que o equilíbrio de antagonismo, inscrito em nossa memória cultural pela interpretação freyriana da formação da sociedade brasileira, leva a uma situação sincrética, mas nunca sintética, leva a um “‘luxo de antagonismos’ que embora equilibrados, aproximados, recusam-se a se fundir em uma nova identidade, separada, indivisível e original” (Araújo, 2009, p. 201). O equilíbrio de antagonismo é, pois, sempre instável e, muitas vezes, incômodo.

Na narração de Gabriela, outra imigrante brasileira na Alemanha, tecida com a excelência de quem adora falar de suas próprias experiências, a estratégia do *equilíbrio de antagonismo* se mostra de forma exemplar, tanto em suas potencialidades quanto em suas contradições. É com uma interpretação mais detalhada da narrativa de Gabriela que encerro, então, essa minha própria narração.

O conflito dramático da narrativa de Gabriela se desenvolve em torno do evento mais reportável de sua história descrito como uma crise de pânico. Gabriela nos conta que após dois anos vivendo na Alemanha com um aparente sucesso na integração ao novo contexto migratório, ela começa a sentir medo de sair de casa e ter de se relacionar com pessoas alemãs desconhecidas em situações cotidianas, como, por exemplo, ir à padaria.

Foi um conjunto de ações que aconteceram, que eu fui criando assim uma raiva e uma falta de amor total, por qualquer pessoa, sabe? E daí com outras situações que a gente foi passando, daí eu fui criando essa distância, ah, os alemães são maus (...) eles não gostam de pessoas, brasileiro gosta de pessoas, o brasileiro é feliz.

Nesse trecho da narrativa, no qual o conflito dramático vinculado a posições identitárias antagônicas atinge seu ápice, Gabriela aciona discursos sobre identidades nacionais inscritos em nossa memória cultural e reafirmados pela memória comunicativa narrada. Essa escalada do conflito entre identidades antagonicamente construídas

é, contudo, lenta e sempre busca manter um retorno possível a um instável equilíbrio.

Antes do ápice do conflito dramático, as oposições identitárias são construídas de formas bastantes sutis, muitas vezes por meio de avaliações que comparam hábitos e valores. São estratégias presentes sobretudo no início da narrativa, onde passam quase despercebidas em meio a temas maiores abordados. Por exemplo, quando fala da comida, tema dos mais caros a Gabriela, ela reclama das dificuldades do início buscando o equilíbrio nas comparações: por um lado “a carne é moída com muita gordura junto”, mas de outro “eu gosto mais de salada aqui do que eu gostava no Brasil”. Ainda sobre as adaptações, Gabriela conta que teve de se adaptar a outras formas de viver, pois “como bom brasileiro, eu não gosto de caminhar muito”, mas “o alemão, ele tá mais disposto”.

No começo, e ainda não revelada a crise de pânico, as comparações são suaves e os pequenos embates são antes cômicos que dramáticos. A comida que não dá certo, a descoberta de uma vida mais saudável, a “preguiça” do brasileiro para caminhar etc. As barreiras a serem enfrentadas parecem anedóticas quando a narradora ainda tem como estratégia a mímica, que a aproxima do “eles” e a afasta do “nós”, movimentos que são confirmados também com avaliações, como: “eu acho que eu convivi muito pouco com brasileiro no começo e isso foi bom porque eu adquiri muita coisa deles”. A avaliação – iniciada por um processo mental (“eu acho”), continuada com uma afirmação avaliativa (“isso foi bom”) e encerrada com um valor presumido (“eu adquiri muita coisa deles”) – reforça tanto a aproximação que se constrói com “eles”, quanto o afastamento de “nós”.

Os relatos sobre as primeiras relações construídas na Alemanha estão repletos dessas avaliações que podem passar despercebidas a uma leitura não instrumentalizada. A narradora conta seu primeiro ano na Alemanha com histórias de aproximação a famílias e lares alemães e, ao mesmo tempo, associa valores positivos ao lar, à família e à cozinha, acionando elementos ligados à um memória cultural que nos informa ser o lar o refúgio para os perigos da rua e a cozinha o local do convívio harmonioso, local inscrito em nosso imaginário como espaço da construção de nossa sociedade harmônica e miscigenada, mais uma imagem freyriana incrustada em nossa memória cultural.



Mas nem só na cozinha e nos lares pode viver Gabriela sua nova vida. A rua estava lá, ameaçadora, a ser enfrentada. É na ida à rua que Gabriela reverte os sentidos de seus movimentos de afastamento e abandona a sua estratégia da mímica. Na rua, Gabriela tem a impressão de que “as pessoas estão só se brigando”, devido “ao jeito alemão de ser”, que compara com clara avaliação negativa ao “*jeito brasileiro de ser*”, positivamente avaliado por presunção de valores: “Brasileiro é sentimental, a gente não fala na cara das pessoas as coisas e eles falam”. O “jeito brasileiro” é claramente positivado com a afirmação avaliativa sobre o “jeito alemão”: “é um jeito tão estúpido de tratar as pessoas”, seguida da afirmação avaliativa em sentido inverso sobre o “jeito brasileiro”: “as pessoas não são assim de graça estúpidas contigo”. Aqui é óbvia a inversão: a narradora afasta-se agora dos “alemães”, de quem vinha se aproximando, e aproxima-se dos “brasileiros”, de quem vinha se afastando.

Outra vez discursos construídos com elementos de memória cultural são acionados no processo identitário (brasileira/o sentimental e alemã/o grosseira/o) e reforçados pela memória comunicativa narrativa. Mais do que fundada nas experiências narradas, essas avaliações se fundamentam em imaginários discursivamente construídos. Como brasileira, Gabriela compartilha do discurso da cordialidade brasileira. Devido ao papel da Alemanha na história ocidental no século XX, Gabriela compartilha também do discurso sobre a brutalidade germânica, o que a incomoda muito, sobretudo após as amizades construídas com indivíduos que contradizem esse discurso.

Por um breve momento, o conflito chega a seu ápice, em uma divisão do mundo narrado em apenas dois grupos bem definidos por afirmações avaliativas: eles, os alemães impacientes (“eles têm muito pouca paciência”), estúpidos e ingratos (“eles não são nem... nem um pouco gratos”) e nós, os/as imigrantes. Tamanha dicotomização e intensificação do conflito rompe com o projeto dramático inicialmente fundado na mímica, algo que se materializa com a crise de pânico. Contudo, seguir esse sentido de afastamento e ruptura não conduziria à nova estratégia do *equilíbrio de antagonismo*, no qual prevalecem movimentos não traumáticos de reposicionamento e deslocamento. Para acionar o *equilíbrio de antagonismo*, é necessária uma nova inversão.

Novamente os sentidos se invertem e Gabriela volta a se afastar do “nós” e a se aproximar do “eles” por meio de avaliações negativas sobre

aqueles e avaliações positivas sobre estes, todas feitas por presunção de valores: a brasileira é vaidosa (“*ficar duas horas se arrumando no banheiro, isso é típico de brasileiro*”), o alemão não (“a questão da vaidade também me... me... me encantou aqui”); no Brasil prevalece a futilidade das aparências (“no Brasil tem muito isso, a aparência”), enquanto que

na Alemanha, a gente começa a dar bola pra outras coisas mais importantes que ficar se arrumando (...). Isso é uma coisa muito positiva pra mim, as pessoas me consideram eu sendo o que eu sou, o que eu falo, não o que eu visto.

Essa inversão de sentidos dos afastamentos e aproximações ocorre ao menos mais duas vezes na história: um afastamento ainda mais forte dos “alemães”, é construído por meio de afirmações avaliativas de alto impacto como “*os alemães são maus*” e “*eles são um povo egoísta*”; mas esse afastamento abrupto é seguido de uma reaproximação parcial efetuada pela diferenciação entre alemães orientais (mais abertos e simpáticos) e alemães ocidentais, que passam a ser a representação do imaginário discursivamente construído sobre o alemão brutal, mesmo que Gabriela não tenha como saber se os alemães que foram estúpidos com ela e que pareciam sempre estar brigando entre eles são *Ossis* ou *Wessis*. É nesse ponto que a memória comunicativa não apenas reproduz, mas também cria novos sentidos possíveis de serem incorporados à memória cultural.

Ao final, mesmo morando em um “país superdesenvolvido”, com “pessoas bem instruídas, educadas”, que “têm muito conhecimento” e “já estão a anos-luz na nossa frente”, Gabriela lamenta: “eu ainda tenho mais coisas negativas do que positivas pra dizer de um alemão, sabe? Isso me incomoda”. Embora também acione reposicionamentos e deslocamentos identitários, o *equilíbrio de antagonismo* não proporciona a ruptura, não favorece o enfrentamento, que tende a ser negado. Gabriela não rompe definitivamente nem com as/os brasileiras/os, nem com as/os alemãs/es. Nesse sentido, o *equilíbrio de antagonismo* talvez seja potencialmente menos revolucionário que a mímica, conforme a caracteriza Bhabha (1998), que, por um breve momento inicial, parecia ter sido a estratégia adotada por Gabriela.

Ainda que aprofundado a interpretação apenas na narrativa de Gabriela para destacar um processo de construção identitária marcado pela estratégia do *equilíbrio de antagonismos*, que se fundamenta

em uma memória cultural para cuja consolidação a obra de Gilberto Freyre foi essencial, tal estratégia está presente em todas as narrativas aqui mencionadas. Como também estão presentes os movimentos, descontinuidades e alterações produzidas pela memória comunicativa narracional na memória cultural discursiva.

Nesse parágrafo de conclusão, cabe também dizer que há narrativas, aqui não acionadas, que propõe uma ruptura maior com o discurso hegemônico, como há outras que se conformam mais aos discursos já produzidos. Como a proposta do artigo foi evidenciar a negociação entre memória cultural discursiva e memória comunicativa narracional, destacando a influência dos elementos freyrianos, trabalhei com narrativas nas quais essa negociação é mais intensa, sem que haja predominância de um projeto de ruptura ou de conformação ao discurso. Em suma, há sempre uma negociação entre narrativa e discurso nas narrações aqui interpretadas. Negociação que aciona uma estratégia de equilíbrio de antagonismo entre identidades que se vinculam a um discurso identitário hegemônico inventado pelo modernismo brasileiro. Uma estratégia de conciliação não revolucionária, cujo desenho se deve também a Gilberto Freyre, uma armadilha modernista e freyriana da qual ainda não conseguimos escapar e cujo sucesso talvez possa explicar parcialmente nossos maiores fracassos como nação: racista, misógina, classista e excludente.

---

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARAÚJO, R. B. de. “Chuvas de verão: ‹Antagonismos em equilíbrio› em *Casa-Grande & Senzala* de Gilberto Freyre”. In: BOTELHO, A. & SCHWARCZ, L. M. (Orgs.), *Um enigma chamado Brasil: 29 intérpretes e um país*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- ASSMANN, J. “Communicative and cultural memory”. In: ERLI, A., NÜNNING, A. & YOUNG, S. B. (Orgs.), *A companion to cultural memory studies*. Berlin: De Gruyter, 2010.
- BAL, M. “Close reading today. From Narratology to cultural analysis”. In: GRÜNZWEIG, W. & SOLBACH, A. (Orgs.), *Grenzüberschreitungen: Narratologie im Kontext*. Tübingen: Narr, 1999.

- BERTOLLI FILHO, C. “Sérgio Buarque e Cassiano Ricardo: Confrontos sobre a cultura e o Estado brasileiro”. In: PESAVENTO, S. J. & VANGELISTA, C. (Orgs.), *Leituras cruzadas: Diálogos da história com a literatura*. Porto Alegre: Ed. UFRGRS, 2000.
- BHABHA, H. K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.
- CARVALHO, J. M. de. *Pontos e bordados. Escritos de história e política*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2005.
- FAIRCLOUGH, N. *Analysing discourse. Textual analysis for social research*. London: Routledge, 2003.
- FEIJÓ, G. V. “Sobre sobrados, mucambos, raízes e rotas: Inventando o futuro com histórias do passado”. *Revista Intercambio dos Congressos Internacionais de Humanidades*. 2010. Disponível em: [unb.revistaintercambio.net.br/24h/pessoa/temp/anexo/1/250/204.pdf](http://unb.revistaintercambio.net.br/24h/pessoa/temp/anexo/1/250/204.pdf)
- \_\_\_\_\_. *O Brasil lá fora: A invenção de nacionalidades brasileiras na Alemanha e em Portugal (1989-2012) ; narrativas e discursos de identidades*. 2015. [Doktorarbeit, Friedrich-Schiller Universität]. Disponível em: [https://www.db-thueringen.de/receive/dbt\\_mods\\_00026294](https://www.db-thueringen.de/receive/dbt_mods_00026294)
- FINAZZI-AGRÒ, E. *Soglie: Il “luogo terzo” della identità brasiliana*. Disponível em: [www.siarq.unicamp.br/sbh/produtos\\_pesquisa.html](http://www.siarq.unicamp.br/sbh/produtos_pesquisa.html). [s.d.].
- FREYRE, G. *Casa-Grande & Senzala. Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. São Paulo: Global, 2006 a.
- \_\_\_\_\_. *Sobrados e Mucambos. Decadência do patriarcado rural e desenvolvimento do urbano*. São Paulo: Global, 2006 b.
- HOLANDA, S. B. de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- LABOV, W. “Some Further Steps in Narrative Analysis”. In: BAMBERG, M. G. W. (Org.), *Oral versions of personal experience: Three decades of narrative analysis. A special issue of Journal of narrative and life history* (1º–4º ed, Vol. 7), 1997.
- \_\_\_\_\_. W. “Narrative pre-construction”. *Narrative Inquiry*, 16(1), 2006, p. 37–45.
- \_\_\_\_\_. W. “Where should I Begin?”. In: SCHIFFRIN, D, DE FINA, A. & NYLAND, A. (Orgs.), *Telling stories: Language, narratives, and social life*. Washington, DC: Georgetown University Press, 2010.

- \_\_\_\_.W., & WALETZKY, J. "Narrative Analysis. Oral versions of personal experiences". In: BRATT. PAULSTON, C. & TUCKER, G. R. (Orgs.), *Sociolinguistics: The essential readings*. Oxford: Blackwell Publishing, 2003.
- LESSA, C. "Nação e nacionalismo a partir da experiência brasileira". *Estudos Avançados*, 22(62), 2008, p. 237–256.
- MOTTA, L. G. *Análise crítica da narrativa*. Brasília: Ed. UnB, 2013.
- OLIVEN, R. G. "Cultura brasileira e identidade nacional. (O eterno retorno)". In: S. Miceli (Org.), *O que ler na ciência social brasileira: (1970-1995)*. (Vol. 4). São Paulo: Ed. Sumaré, 2004.
- SCHWARCZ, L. M. *Complexo de Ze Carioca. Notas sobre uma identidade mestiça e malandra* [Apresentação oral]. XVIII Encontro Anual da Anpocs, Caxambu. [http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs\\_00\\_29/rbcs29\\_03](http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs_00_29/rbcs29_03). 1994.
- VAN DIJK, T. A. "Episodes as units of discourse analysis". In: D. Tannen (Org.), *Analyzing discourse: Text and talk*. Washington, DC: Georgetown University Press. 1981.
- VAN LEEUWEN, T. *Discourse and practice. New tools for critical discourse analysis*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

## O Brasil ultramarino de Gilberto Freyre

Luiz Feldman\*

**Resumo:** A apresentação discute o lusotropicalismo como uma concepção imperial de Gilberto Freyre, formada por três vertentes: excepcionalismo lusíada, decadência portuguesa e responsabilidades brasileiras. Todos confluem para uma visão ultramarina do futuro do Brasil, que se projetaria como potência atlântica e indica controlando territórios africanos e asiáticos.

**Palavras-chave:** Gilberto Freyre, Lusotropicalismo, Império, Brasil, Portugal.

Os escritos lusotropicalistas de Gilberto Freyre costumam ser lidos como um anacronismo perverso ou uma antecipação subversiva: defesa do colonialismo português em sua fase terminal ou vislumbre da agenda Sul-Sul que nasceria logo a seguir com a descolonização afroasiática.

A primeira leitura é a mais influente. Nela, os comentaristas costumam operar em dois níveis. O primeiro, mais geral, circunscreve o alcance do lusotropicalismo a Portugal: ao Estado português e ao ultramar português. O segundo, mais específico, leva alguns críticos a circunscreverem o propósito do lusotropicalismo: um serviço ideológico prestado por Gilberto Freyre ao regime salazarista.

---

\* Luiz Feldman é diplomata de carreira e mestre em Relações Internacionais pela PUC-Rio. Autor do livro *Clássico por amadurecimento: estudos sobre Raízes do Brasil* (Topbooks, 2016), vem publicando sobre o pensamento internacional brasileiro em revistas nacionais, portuguesas e norte-americanas. As visões contidas neste artigo são expressas a título pessoal e não buscam representar aquelas do Ministério das Relações Exteriores.  
E-mail: otfcgs@gmail.com

A segunda leitura não limita o lusotropicalismo a Portugal, e às vezes até afirma que o Brasil é o verdadeiro herdeiro da doutrina, purificada de seus aspectos negativos. Mas também é problemática, pois projeta o lusotropicalismo sobre um mundo de Estados independentes que não existia quando o autor estava refletindo sobre o futuro das ditas “províncias ultramarinas” portuguesas.

Falando especificamente em termos da obra de Gilberto Freyre, não creio que o lusotropicalismo fosse nem anacrônico nem antecipatório. Tampouco creio que os escritos lusotropicais devam ser lidos debaixo desta dupla limitação: a Portugal (ou seu regime) e a uma ordem mundial composta exclusivamente por Estados independentes.

Para irmos além dessas camadas estratificadas, em busca de uma compreensão mais próxima ao contexto do início dos anos 1950, é preciso começarmos voltando um pouco à atmosfera intelectual e internacional em que Gilberto Freyre propôs o lusotropicalismo.

Do ponto de vista intelectual, todos conhecem a forte influência que o pensamento britânico teve em sua formação, como já foi demonstrado pelo excelente livro de Maria Lucia Pallares-Burke (2005). Mas gostaria de acrescentar à imagem de Gilberto Freyre como “vitoriano nos trópicos” um aspecto deixado de fora do livro homônimo: o “senso imperial” instigado por suas múltiplas leituras inglesas.

Um tema em particular me parece que Gilberto Freyre, em sua anglofilia, assimilou do discurso imperial vitoriano: a compreensão do problema da decadência dos impérios e a busca de formas de evitá-la ou contorná-la. A consciência histórica vitoriana foi muito marcada pelo enredo da ascensão, declínio e queda do império romano. Não só pensadores antigos como modernos – de Maquiavel a Montesquieu e sobretudo a Edward Gibbon – tinham deixado uma longa tradição de reflexão e exame sobre as causas da decadência do império romano. Gibbon (1787), especialmente influente, falou em “veneno lento e secreto” consumindo as entranhas do império romano.

Duncan Bell (2006) mostrou como o discurso imperial vitoriano buscou razões e meios para impugnar a visão cíclica segundo a qual a o declínio imperial era inexorável. Um deles foi afirmar o excepcionalismo de certos valores britânicos, fosse o constitucionalismo liberal, fosse o vigor racial anglo-saxão. Outro foi buscar uma reorganização do império

em termos não tradicionalmente imperiais, como os de uma *commonwealth*. Eram formas de evitar ou contornar o precedente de Roma.

Passando agora ao ponto de vista internacional: o mundo em que Gilberto Freyre fez seus estudos de graduação e pós-graduação e em que depois publicou suas principais obras foi o do pós-Primeira Guerra Mundial e da Liga das Nações. Isso se faz sentir em *Casa-Grande & Senzala*, por exemplo, quando ele diz que o ódio político começa criando rivalidades entre vizinhos e “termina balkanizando continentes” (Freyre, 1933, p. 387).

A Carta de São Francisco foi assinada quando Gilberto Freyre tinha 45 anos. Quando publicou o diário de viagem e a coletânea de discursos de seu périplo pelo ultramar português, em 1953, as Nações Unidas tinham 60 países, apenas nove a mais que os 51 Estados signatários da Carta em 1945, e não os 110 de 1962 ou os 193 de hoje. Portugal só ingressaria na ONU em 1955.

No fim dos anos 1950, Gilberto Freyre descreveu-se a si próprio como um “homem de estudo voltado há anos para a sociologia das relações internacionais e principalmente interregionais” (1960, p. 37). O que era sua visão sobre a ordem mundial? Diria que ela combinava ao menos três elementos.

Um deles era uma tendência à formação de blocos transregionais – o que é diferente de transnacionais – de cultura. Ele identifica essa tendência já no começo dos anos 1940. Vê a *commonwealth* britânica como uma grande novidade, que reconfigurava o Império Britânico centralizado de antes da Primeira Guerra em uma comunidade mais descentralizada, inspirada pela experiência da comunidade helênica e não tanto pela centralização romana. Essa reconfiguração da natureza do império é o que um antigo professor de Freyre em Columbia, Alfred Zimmern (1926), exaltara como *The Third British Empire*. O nome se tornaria rapidamente infeliz pelos eventos na Alemanha, mas a ideia foi retida por Gilberto Freyre.

Outro elemento era uma lógica de respaldo da ex-colônia, agora país independente e poderoso, à sua velha metrópole na defesa de uma missão internacional comum. Será o caso, novamente, da Grã Bretanha, apoiada pelos Estados Unidos em uma “causa anglo-americana” (Freyre, 1965, p. 47) que não se pôde concretizar no pós-Primeira Guerra Mundial (pela decisão do Congresso norte-americano de não aderir ao Pacto da Liga das Nações) mas os colocou mais tarde do mesmo lado do front na Segunda Guerra Mundial.



O último elemento era a visão das organizações internacionais como instituições que deviam manter e aprimorar – não dismantelar – o sistema de tutela das potências imperiais sobre suas colônias. O que se devia evitar, segundo ele, era a “opressão” ou “exploração” colonial, mas não a tutela de grupos “subnacionais”, e “em seu próprio interesse” (Freyre, 1965, p. 55). O avanço que as Nações Unidas teriam que fazer em comparação com a Liga das Nações, dizia Freyre, era consagrar universalmente o princípio da igualdade racial. Mas ele via com a maior naturalidade que as Nações Unidas dessem continuidade ao sistema de tutela desenvolvido pela Liga das Nações em Genebra (ver, a respeito, Mazower, 2009).

Como disse um historiador das Nações Unidas, em meados dos anos 1950 o Conselho de Tutela (que deixou de funcionar em 1994 mas até hoje dá nome à sala vizinha à do Conselho de Segurança) ainda não tinha virado um velho casco de navio soçobrado à margem do East River em Nova York (ver Kennedy, 2007). É nessa atmosfera ainda permeada de imperialismo, de convivência de velhos impérios com Estados-nação mais modernos – atmosfera em que as Nações Unidas foram criadas –, que o lusotropicalismo foi concebido.

O lusotropicalismo foi o fruto de uma concepção imperial de Gilberto Freyre sobre a ordem mundial, em que a decadência de Portugal tornava necessário que o Brasil arcasse em boa medida com o fardo da gestão e proteção do império ultramarino. O que Gilberto Freyre tinha em vista era um *condomínio imperial luso-brasileiro* sobre as possessões coloniais de Portugal: esse esquema seria vantajoso tanto para Portugal, que reteria suas colônias, quanto para o Brasil, que concretizaria a sua vocação de potência não só territorial como transoceânica.

Gilberto Freyre pretendeu antecipar, com essa proposta, as tendências globais do pós-guerra. Obviamente, errou seu diagnóstico e o lusotropicalismo foi descartado. Essa componente do condomínio binacional, em particular, passou quase totalmente despercebida. Isso é justificável do ponto de vista político, mas não da ótica da compreensão da obra de Gilberto Freyre, que já caracterizei como um pensador marítimo (ver Feldman, 2020). Como recomendou Cristina Bastos (2015), é preciso voltar àquele momento entre fins dos anos 1940 e meados dos anos 1950 aceitando a grande indefinição dos rumos da política internacional e também do sentido da obra de nosso autor.

Estamos, no lusotropicalismo, diante de uma visão muito peculiar sobre as origens e o alcance da grandeza do Brasil no concerto das nações. A concepção imperial de Gilberto Freyre pode ser entendida a partir de ao menos três pontos principais: *excepcionalismo lusíada*, *decadência portuguesa e responsabilidades brasileiras*. Todos eles confluem para uma *visão ultramarina* do futuro do país, que se projetaria, de Cabo Verde a Goa, como uma potência atlântica e índica controlando territórios africanos e asiáticos.

Primeiro ponto. A formação nacional portuguesa, com o equilíbrio de antagonismos entre as culturas católica e muçulmana, teria prefigurado a plasticidade de Portugal como agente colonizador dos trópicos. A indecisão, em Portugal continental, entre o clima europeu e africano o predisporia aos trópicos. Gilberto Freyre (1953) fala nos trópicos como “zona natural e congenial” de imperialismo português. Esse imperialismo não seria o romano ou o inglês, mas o que teria sido aprendido com os muçulmanos.

Em vez de um imperialismo politicamente dirigido, em que a assimilação se faz a partir do domínio militar, o “modo maometano” seria centrado na assimilação individual ou familiar. Suas principais características seriam a escravidão de estilo oriental e a poligamia. No Brasil, somadas à miscigenação (aptidão dita inerente do português), essas características tornariam a casa patriarcal o centro do sistema de assimilação. Esse Brasil de *Casa-Grande & Senzala* será convertido, nos escritos lusotropicalistas, no modelo do que a colonização portuguesa poderia alcançar no espaço ultramarino.

Mais: essa “política social” singulariza a colonização lusitana frente às demais potências imperiais. Freyre (1940) contrastou, em uma palestra no início da Segunda Guerra Mundial, o imperialismo lusitano, “antropocêntrico”, ao das demais potências europeias, “etnocêntrico”. Esse caráter dito antropocêntrico do imperialismo português, que por ser menos político ou militar seria mais efetivo, seria também mais condizente com o valor cristão da fraternidade. Daí que fosse chamado de “cristocêntrico” por Gilberto Freyre (1953), em um sentido mais sociológico que místico. Ao criar sociedades fraternas, fazendo “engenharia social” e não só “arte política”, o português também criava um domínio imperial mais duradouro.

Aqui estava o cerne do excepcionalismo lusitano, e a razão da confiança – de fundo vitoriano – de Gilberto Freyre em que a obra imperial lusíada poderia escapar ao vaticínio da decadência.

Segundo ponto. Esse esquema tinha que lidar com um fato afirmado categoricamente por Gilberto Freyre em *Casa-Grande & senzala* e – note-se bem – mitigado, mas nunca desmentido por ele depois: a decadência portuguesa. Convém ser bastante preciso nesse ponto, pois comentadores influentes como P. Burke e M. L. Pallares-Burke (2009) já sustentaram que o Gilberto Freyre lusotropical se esqueceu de suas críticas de 1933 ao Portugal moderno, quando disse, em *Casa-Grande*, que o imperialismo de Lisboa era pura pretensão e estava se desfazendo de podre.

*Casa-Grande & Senzala* afirma, efetivamente, que Portugal estava a “envenenar-se da mania de grandeza” (Freyre, 1933, p. 200). Mas a grande causa da decadência portuguesa era outra, anterior à expansão colonial: a vitória dos interesses comerciais sobre a economia agrária. Isso, sim, Gilberto Freyre esquece nos anos 1950.

Uma leitura atenta de *Aventura e rotina*, de *Um brasileiro em terras portuguesas* e dos demais livros dessa fase mostra que Gilberto Freyre eleva a problema crucial o que antes era periférico. Justamente as pretensões de grandeza dos portugueses modernos é que se constituíam na causa de sua perdição. (Nada se diz sobre comércio e vida agrária).

A grandeza vinha sendo concebida pelos portugueses modernos como uma total europeização, um imbuimento do etnocentrismo nórdico que envolvia a negação das suas próprias virtudes tropicais e o abandono da velha lição do imperialismo antropocêntrico. Gilberto Freyre diz claramente que, se os portugueses insistissem nesse erro, perderiam o seu império. Era esse o “veneno lento e secreto” (na expressão de Gibbon que ecoa em *Casa-Grande*) que ia consumindo o ultramar.

A corrupção do imperialismo antropocêntrico em imperialismo etnocêntrico é o cerne do problema da decadência imperial em Gilberto Freyre. O pernambucano adaptava à sua discussão, assim, a velha tópica da corrupção da virtude pelo fardo do império (ver Pocock, 1999). Isso valeria indiscriminadamente para a Inglaterra (tratada em escritos da década de 1940) e para Portugal (abordado nos livros de 1933 e 1953).

Tanto no caso inglês quanto no português (Gilberto exaltou os dois impérios) há uma ambivalência, um risco de que – em suas palavras sobre a Inglaterra – o “dom angélico” da aproximação dos homens pela confraternização desse lugar a uma “sombra diabólica” que os distanciava pela exploração (Freyre, 1942, p. 22).

É por isso que, dando tanto peso aos fatores culturais na dinâmica internacional (como explica na conferência de 1940), o Gilberto lusotropical enaltecesse Fernão Mendes Pinto em detrimento de Rudyard Kipling: o tropicalismo ou o orientalismo aberto ao hibridismo em detrimento do imperialismo ou do militarismo arrogante exterminador da diferença.

Terceiro e último ponto. Na palestra em Goa em que apresenta a expressão “lusotropicalismo” (Freyre, 1953), Gilberto a coloca sob a égide de Oliveira Lima. Oliveira Lima teria fornecido, em *Dom João VI no Brasil*, mais que uma biografia reabilitadora de el-rei. Fornecera, com sua recuperação de um Estado imperial luso-brasileiro, uma “filosofia da história”.

Essa filosofia, segundo Gilberto Freyre, apontava para um rumo tropical da civilização lusitana. E o Brasil era o futuro da civilização lusotropical, ponto já notado por Costa Pinto (2009). O país tinha mais força e importância política do que Portugal e um senso lusotropical de cultura mais desenvolvido, isto é, menos dominado pelo etnocentrismo. Era, portanto, mais capaz de promover a fórmula castiça de colonialismo português: a mestiçagem étnica e cultural.

Os sinais de descolonização, que se fazem sentir mais fortemente nas reflexões de Gilberto Freyre conforme avançam os anos 1950, só reforçam, para ele, a crença na potencialidade de um espaço imperial lusotropical. A história caminharia na direção de uma federação luso-brasileira, composta, em seus termos muito precisos, por “duas” nações e “várias” regiões (Freyre, 1953, p. 140). A ideia era que dois Estados associados no grau mais íntimo (a separação de Brasil e Portugal em duas nacionalidades era, para ele, meramente formal) gerissem as colônias em um sistema progressista de tutela amparado pelas Nações Unidas. A formação desse condomínio luso-brasileiro revivificaria o imperialismo antropocêntrico.

Com todas as críticas que mereça o lusotropicalismo, deve-se dizer que Gilberto Freyre não chegava a negar os defeitos das sociedades ultramarinas. Mesmo no período do imperialismo que chamou de antropocêntrico, a “confraternização” dos dominadores com dominados coexistira com a “exploração” dos homens, “devastação” dos valores e “violação” das mulheres (veja-se, para as palavras exatas, Freyre, 1953, p. 180). Parecia acreditar – um pouco à maneira de Burke (1999), tornando o equilíbrio de antagonismos um jogo de correção e conservação – que o ultramar português poderia ser instigado à mesma experiência brasileira de democratização social postulada em

*Casa-Grande & senzala*. (Quanto ao tema democracia racial, tomo por referência Cruz, 2002).

O excepcionalismo lusíada, assim revigorado, poderia evitar o precedente implacável do declínio e da queda dos impérios e teria condições únicas de sobrevivência como uma *commonwealth* tropical em meio à onda de descolonização. Seria preciso, para isso, que o Brasil se decidisse a arcar com as “responsabilidades excepcionais” da “conservação” e “desenvolvimento extraeuropeu” daquela “herança magnífica”: a “*Pax Lusitana*” (Freyre, 1953, p. 129 e p. 151).

A grande questão, para Gilberto Freyre, era que o Brasil superasse sua fixação continental – fosse como isolacionismo, fosse como americanismo – e se concebesse como um protetor de povos espalhados pelo Atlântico e pelo Índico, pela África e pela Ásia. Em *Um brasileiro em terras portuguesas*, essa aspiração de que o país se tornasse uma potência colonial esclarecida na ordem mundial do pós-guerra é posta sob o signo de “responsabilidades oceânicas” do Brasil (Freyre, 1953, p. 258). Daí que a concepção imperial de Gilberto Freyre apontasse para um Brasil ultramarino.

Como disse, Gilberto Freyre errou seu diagnóstico e o lusotropicalismo teve o fado que conhecemos. Mas creio que investigá-lo em seus próprios termos e em seu próprio tempo seja mais profícuo do que em seu tempo e não em seus termos, ou em seus termos mas não em seu tempo, como tem sido a tônica até aqui.

---

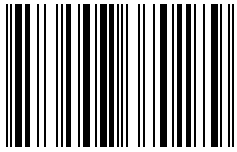
## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BASTOS, Cristiana. “*Aventura e rotina: um livro de meio de percurso revisitado*”. In: CARDÃO, Marcos e CASTELO, Claudia (orgs.). *Gilberto Freyre: Novas leituras do outro lado do Atlântico*. São Paulo: Edusp, 2015.
- BELL, Duncan. *Reordering the world: essays on Liberalism and Empire*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2006.
- BURKE, Edmund. *Reflections on the Revolution in France: (Select works of Edmund Burke, Vol. 2)*. Indianapolis: Liberty Fund, 1999 [1790].
- BURKE, Peter e PALLARES-BURKE, Maria Lúcia Garcia. *Repensando os Trópicos: um retrato intelectual de Gilberto Freyre*. São Paulo: Ed. Unesp, 2009.

- CRUZ, Levy. “Democracia racial, uma hipótese”. Trabalhos para Discussão, 128, 2002. Recife: Fundação Joaquim Nabuco. Disponível em : <http://periodicos.fundaj.gov.br>.
- FELDMAN, Luiz. “Trópico e fronteira: duas visões do Brasil”. *Electra*, n. 11, 2020.
- FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala: Formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal*. Rio de Janeiro: Maia & Schmidt Ltda., 1933.
- \_\_\_\_\_, Gilberto. *Uma cultura ameaçada: a luso-brasileira*. Recife: Ed. Autor, 1940.
- \_\_\_\_\_, Gilberto. *Ingleses no Brasil*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1942.
- \_\_\_\_\_, Gilberto. “Guerra, paz e ciência”. In: FREYRE, Gilberto. *Seis conferências em busca de um leitor*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1965 [1948].
- \_\_\_\_\_, Gilberto. *Um brasileiro em terras portuguesas: Introdução a uma possível lusotropicologia, acompanhada de conferências e discursos proferidos em Portugal e em terras lusitanas e ex-lusitanas da Ásia, da África e do Atlântico*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1953.
- \_\_\_\_\_, Gilberto. “Uma política transnacional de cultura para o Brasil de hoje”. Rio de Janeiro: *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, 1960.
- GIBBON, Edward. *The history of the decline and fall of the Roman Empire*. Volume the First. Basel: Printed for J. J. Tourneisen, 1787.
- KENNEDY, Paul. *The parliament of man: the United Nations and the Quest for World Government*. Londres: Allen Lane, 2007.
- MAZOWER, Mark. *No enchanted palace: the end of Empire and the ideological origins of the United Nations*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2009.
- PALLARES-BURKE, Maria Lúcia Garcia. *Gilberto Freyre: um vitoriano nos trópicos*. São Paulo: Ed. Unesp, 2005.
- PINTO, João Alberto da Costa. “Gilberto Freyre e a *intelligentsia* salazarista em defesa do império colonial português”. *História*, v. 28, n. 1, 2009.
- POCOCK, J. G. A. *Barbarism and religion: Volume 1 – The enlightenments of Edward Gibbon, 1737-1764*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.



978-65-5737-017-9



Este livro apresenta os anais do congresso realizado na Universidade de Salamanca, na Espanha, em 2020, cujo tema foi “A obra de Gilberto Freyre nas ciências sociais e humanas na contemporaneidade”.

Reunindo especialistas de países como Brasil, Portugal e Espanha, o encontro discutiu, entre outros, temas como as influências do Oriente na formação cultural brasileira, a importância da cultura hispânica na obra do sociólogo pernambucano e as polêmicas em torno de sua obra mais conhecida, *Casa-Grande & Senzala*.

Os artigos são publicados aqui na língua em que foram apresentados originalmente no congresso, o espanhol e o português. É uma decisão intencional para reforçar a ideia de proximidade e de diálogo entre as culturas – a luso-brasileira e a espanhola – que, em última instância, são duas culturas ibéricas com muitas influências mútuas, como reforçam os textos dos especialistas na obra de Gilberto Freyre.

