

Sádicos e Masoquistas



Copyright © 2022, Ulisses do Valle.
Copyright © 2022, Editora Milfontes.
Rua Carijós, 720, Lj. 01, Ed. Delta Center, Jardim da Penha, Vitória, ES, 29.060-700.
Compra direta e fale conosco: <https://espacomilfontes.com>
comercial@editoramilfontes.com.br
Brasil

Editor Chefe

Prof. Dr. Bruno César Nascimento

Conselho Editorial

Prof. Dr. Alexandre de Sá Avelar (UFU) • Prof.^ª. Dr.^ª. Aline Trigueiro (UFES) • Prof. Dr. André Ricardo Vasco Valle Pereira (UFES) • Prof. Dr. Anthony Pereira (King's College, Reino Unido) • Prof. Dr. Antônio Leal Oliveira (FDV) • Prof. Dr. Arnaldo Pinto Júnior (UNICAMP) • Prof. Dr. Arthur Lima de Ávila (UFRGS) • Prof. Dr. Arthur Octávio de Melo Araújo (UFES) • Prof.^ª. Dr.^ª. Caterine Reginensi (UENF) • Prof. Dr. César Albenes de Mendonça Cruz (EMESCAM) • Cilmar Franceschetto (Arquivo Público do Estado do ES) • Prof. Dr. Cristiano P. Alencar Arrais (UFG) • Prof. Dr. Diogo da Silva Roiz (UEMS) • Prof. Dr. Edson Maciel Junior (UFES) • Prof. Dr. Eurico José Gomes Dias (Universidade do Porto) • Prof. Dr. Fábio Franzini (UNIFESP) • Prof. Dr.^ª. Flavia Nico Vasconcelos (UVV) • Dr.^ª. Flavia Ribeiro Botechia (UFES) • Prof.^ª. Dr.^ª. Fernanda Mussalim (UFU) • Prof. Dr. Hans Ulrich Gumbrecht (Stanford University) • Prof.^ª. Dr.^ª. Helena Miranda Molloy (UFOP) • Prof. Dr. Heraldo Ferreira Borges (Mackenzie) • Prof.^ª. Dr.^ª. Janice Gusmão (PMS-Gestão) • Prof. Dr. João Pedro Silva Nunes (Universidade Nova de Lisboa, Portugal) • Prof. Dr. Josemar Machado de Oliveira (UFES) • Prof. Dr. Júlio Bentivoglio (UFES) • Prof. Dr. Jurandir Malerba (UFRGS) • Prof.^ª. Dr.^ª. Karina Anhezini (UNESP - Franca) • Prof. Dr. Leandro do Carmo Quintão (IFES-Cariacica) • Prof.^ª. Dr.^ª. Lucia Bogus (PUC/SP) • Prof.^ª. Dr.^ª. Luciana Nemer (UFF) • Prof. Dr. Márcio Seligmann-Silva (UNICAMP) • Prof.^ª. Dr.^ª. Maria Beatriz Nader (UFES) • Prof.^ª. Dr.^ª. Maria Cristina Dadalto (UFES) • Prof.^ª. Dr.^ª. Marina Temudo (Tropical Research Institute, Portugal) • Prof. Dr. Marcelo de Mello Rangel (UFOP) • Prof.^ª. Dr.^ª. Marta Zorzal e Silva (UFES) • Prof. Dr. Nelson Camatta Moreira (FDV) • Prof. Dr. Pablo Ornelas Rosa (UVV) • Prof. Dr. Paulo Gracino de Souza Jr. (IUPERJ) • Prof. Dr. Paulo Roberto Neves da Costa (UFPR) • Prof. Dr. Rafael Cerqueira do Nascimento (IFES-Guarapari) • Prof.^ª. Dr.^ª. Rebeca Gontijo (UFRRJ) • Prof. Dr. Renato de Almeida Andrade (UFES) • Prof. Dr. Ricardo Marques de Mello (UNESPAR) • Prof. Dr. Rogério Naques Faleiros (UFES) • Prof.^ª. Me. Sátina Priscila Pimenta Mello (Multivix/ Estácio) • Prof. Dr. Sérgio Alberto Feldman (UFES) • Prof. Dr. Timothy Power (University of Oxford, Reino Unido) • Prof. Dr. Thiago Lima Nicodemo (UNICAMP) • Prof. Dr. Ueber José de Oliveira (UFES) • Prof. Dr. Valdeci Lopes de Araujo (UFOP) • Prof. Dr. Vitor de Angelo (UVV) • Prof.^ª. Dr.^ª. Verónica Tozzi (Universidad de Buenos Aires) • Prof.^ª. Dr.^ª. Zaira Bomfante dos Santos (CEUNES - UFES) • Prof. Dr. Wilberth Claython Ferreira Salgueiro (UFES) • Prof. Dr. William Berger (UFES) • Prof.^ª. Dra. Adriana Pereira Campos (UFES) • Prof.^ª. Dra. Carla Noura Teixeira (UNAMA) • Prof. Dr. Carlos Garriga (Universidad del País Vasco, Esp) • Prof. Dr. Claudio Jannotti da Rocha (UFES) • Prof. Dr. Claudio Madureira (UFES) • Prof. Dr. Daniel Mitidiero (UFRGS) • Prof. Dr. Edilton Meireles de Oliveira Santos (UFBA) • Prof. Dr. Gilberto Stürmer (PUC/RS) • Prof. Dr. Juliano Heinen (FMP) • Prof. Dr. Leonardo Carneiro da Cunha (UFPE) • Prof. Dr. Marco Antônio Rodrigues (UERJ) • Prof. Dr. Márcio Cammarosano (PUC/SP) • Prof.^ª. Dra. Mariana Ribeiro Santiago (UNIMAR) • Prof. Dr. Platon Teixeira de Azevedo Neto (UFG) • Prof. Dr. Ricardo José de Brito Pereira (UDF) • Prof.^ª. Dra. Viviane Coelho de Sellos-Koerr (UNICURITIBA)

Ulisses do Valle

Sádicos e Masoquistas

Uma interpretação do Brasil à luz de
Gilberto Freyre



Editora Milfontes
Vitória, 2022

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta obra poderá ser reproduzida ou transmitida por qualquer forma e/ou quaisquer meios (eletrônico ou mecânico, incluindo fotocópia e gravação digital) sem a permissão prévia da editora.

Revisão

De responsabilidade exclusiva dos organizadores

Capa

Imagem da capa:

Autor: *não citado, logo, tenho declarado que não existe intenção de violação de propriedade intelectual*

Semíramis Aguiar de Oliveira Louzada - *aspectos*

Projeto Gráfico e Editoração

Lucas Bispo Fiorezi

Impressão e Acabamento

Maxi Gráfica e Editora

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) (Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Valle, Ulisses do

Sádicos e masoquistas : uma interpretação do Brasil à luz de

Gilberto Freyre / Ulisses do Valle. -- 2. ed. -- Vitória, ES :

Editora Milfontes, 2022.

ISBN 978-65-5389-027-5

1. Ciências sociais 2. Freyre, Gilberto, 1900-1987 - Crítica e interpretação
3. Sociologia Brasil - História I. Título.

t

22-121646

CDD-981

Sumário

Prefácio	11
Introdução.....	19
Capítulo I: Gilberto Freyre: entre mito, teodiceia e história.....	25
Capítulo II: A superação freyriana da consciência histórica modernista	35
O preconceito fotográfico como princípio da ordem estética.....	39
O preconceito fotográfico na escrita da história.....	46
Gilberto Freyre: superação do preconceito fotográfico e ultrapassagem da consciência histórica modernista.....	62
A recepção inicial de Casa-Grande & Senzala: origens de uma ocultação em função de um preconceito estético.....	80
Cultura e personalidade, tempo e forma.....	105
Capítulo III: Casa-Grande & Senzala: raízes profundas da cultura brasileira	125
Singularidades e ambiguidades da colonização portuguesa na América.....	149
“Equilíbrio de antagonismos”: antítese, gradação e sinestesia.....	183
A incorporação assimétrica de elementos das culturas indígenas e africanas.....	191
Manejo escravocrata, educação para o patriarcado e formação de uma sociabilidade sádico-masoquista.....	215
Evidências da expressão de uma sociabilidade sádico-masoquista na vida cotidiana e nas esferas econômica, religiosa e política - atualidade de Gilberto Freyre	243
Considerações finais ou semifinais	279



Em tempos de perseguição ao conhecimento, à ciência e ao pensamento crítico, dedico este livro a todos os professores e professoras que, mesmo em condições tão adversas, perseveraram em sua vocação.



A escrita deste livro muito deve a pessoas que o incentivaram e com ele, de alguma forma, colaboraram: com críticas, com sugestões e diálogos que me ajudaram a tornar mais claras as ideias aqui expressas. Colegas de profissão, professores e alunos de quem tenho a sorte de ser, também, amigo. Em especial, gostaria de agradecer aos professores Rafael Saddi e Luiz Sérgio Duarte da Silva, com quem pude discutir, ainda em 2018, as ideias embrionárias deste livro; além de Cláudio Ribeiro, amigo a quem devo ricas sugestões. Agradeço também a Alberto Baena Zapateiro, que me recebeu na Universidade de Salamanca para um estágio de três meses, onde pude apresentar os resultados parciais disto que agora apresento ao público brasileiro na forma de livro. Não poderiam faltar, também, meus agradecimentos à minha querida Universidade Federal de Goiás, em especial à Faculdade de História e ao Programa de Pós-graduação em História, na pessoa de todos os seus membros, professores e técnicos administrativos. Sou grato, também, à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Goiás (FAPEG), que financia a pesquisa, ainda em andamento, que deu origem a este livro. Dou graças, por fim, ao apoio incondicional que recebo diariamente de minha querida esposa Déborah. A todos o meu muito obrigado!



Prefácio

O perigo de alguns rótulos é que, reiterados ao longo do tempo, transformam-se eles naquilo próprio que rotulam: o rótulo e o rotulado passam a ser uma única e mesma coisa – o que quer dizer, é claro, que nosso entendimento, seja lá por quais motivos práticos, passou a identificar uma coisa pela outra, reunindo as duas num só e mesmo significado. Essa sinédoque pragmática do dia-a-dia, embora geralmente nos facilite a comunicação, pode no entanto deturpá-la e acarretar alguns riscos. Não há perigo algum quando o brasileiro, ao entrar num supermercado qualquer, pergunta a um funcionário em que prateleira fica o *Bombril*. A marca, o rótulo, substitui sem nenhum problema a coisa, a esponja-de-aço, e o fato de o consumidor não conhecer a esponja-de-aço como esponja-de-aço, aquilo que dela é próprio e específico, não terá nenhuma consequência significativa em sua vida. A sinédoque, aqui, está longe de ser um problema.

Isso muda completamente de figura quando tais rótulos são aplicados sobre pessoas e, por extensão, sobre suas obras. A sinédoque, neste caso, pode ter consequências desastrosas, entre elas a infâmia, a calúnia, a condenação sumária do todo pelo rótulo que a ele é atribuído. É o que acontece, na verdade, o que há tempos tem acontecido, com a obra de Gilberto Freyre. A despeito de sua prodigiosa extensão – ou talvez por causa dela – a obra de Freyre foi de tal maneira sendo substituída por seus rótulos que hoje ela parece não mais ser lida – senão, quando

muito, pela mediação dos rótulos. No caso de Freyre, dois rótulos interligados, “miscigenação” e “democracia racial”, com os quais diversos dos seus críticos, em pouco mais de três linhas, se arvoram a condenar uma obra que reúne dezenas de milhares de páginas.

No caso da “democracia racial”, a situação, de fato, beira à calúnia. E, a despeito disso, o procedimento sinedóquico já é tão natural quanto aquele do *Bombril*. Falou-se em “democracia racial”, falou-se em Gilberto Freyre, e vice-versa. E, uma vez já dito isso, não é preciso mais delongas. Daí já se pode saltar para o próximo assunto, porque tudo fica resolvido e Freyre parece então quedar-se no merecido castigo de ser relegado, quando muito, a mais uma das expressões da “tolice” da inteligência brasileira. E, apesar dos alertas de Jessé Souza¹, alguns intelectuais da maior respeitabilidade têm reforçado os rótulos, ainda quando aparentemente procuram dirimi-los. É o caso da professora Lilia Moritz Schwarcz, que já na décima sétima página de seu livro *Sobre o Autoritarismo Brasileiro* (2019), tece o seguinte comentário, a incluir Freyre entre os expoentes da “ladainha das três raças formadoras da nação”:

foi sobretudo Gilberto Freyre quem tratou, ele sim, de consolidar e difundir esse tipo de interpretação, não só em seu clássico *Casa-grande & senzala* (1933) como, anos depois, em seus livros sobre o lusotropicalismo, caso de *O mundo que o português criou* (1940). Assim, se foi o antropólogo Artur Ramos (1903-49) quem cunhou o termo ‘democracia racial’ e o endereçou ao Brasil, coube a Freyre o papel de grande divulgador da expressão, até mesmo para além de nossas fronteiras.²

1 SOUZA, Jessé. *A Tolice da Inteligência Brasileira ou como o país se deixa manipular pela elite*. São Paulo: Leya, 2015. É curioso que Jessé reconheça e estimule a exploração de um “lado B” da obra de Gilberto Freyre, de um Gilberto Freyre que tratou da “escravidão sadomasoquista” (p. 42). Ele, no entanto, trata este tema como se tais elementos estivessem “latentes” na obra de Gilberto Freyre, quando na verdade estão explícitos: eles foram, na verdade, ocultados pela recepção da obra de Freyre. Embora aponte para a relevância destes aspectos da obra de Freyre desde o início dos anos 2000, o próprio Jessé Souza se concentrou em uma arrasadora crítica da tradição intelectual que, iniciando-se com Freyre, se prolonga em Sérgio Buarque de Holanda, Raymundo Faoro e Roberto DaMatta.

2 SCHWARCZ, Lilia Moritz. *Sobre o autoritarismo brasileiro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019, p. 17.

O curioso é que, entre as milhares de páginas que compõem a obra de Freyre, o termo aparece pouquíssimas vezes – eu contei apenas duas. Mas não nos livros citados pela professora. A primeira delas é no título de um artigo que Freyre escreveu em 1948 para a primeira edição do jornal *Quilombo*, editado por Abdias do Nascimento. O artigo intitula-se “*Democracia racial: a atitude brasileira*”. E já no primeiro parágrafo Freyre explicita o sentido do termo, em *alusão comparativa* àquilo que ocorria em outras regiões do mundo. Lembremos ser essa uma época em que quase triunfara o arianismo nazista, e que ainda vigorava, em diversos países, a segregação juridicamente explícita entre diferentes raças. Seria, pois, em comparação a tais regimes, como o nazista, ou os do *apartheid* sul-africano e da segregação estadunidense, que o Brasil seria uma “democracia racial” – embora com graves déficits de democratização social e política e, de modo algum, sem que tal termo implicasse na ausência de preconceitos e discriminações raciais, como nos faz supor a professora Lilian Schwarcz na continuação da passagem citada acima.

Não há exagero em dizer-se que no Brasil vem se definindo uma democracia étnica contra a qual não prevaleceram até hoje os esporádicos arianismos ou os líricos, embora às vezes sangrentos melanismos que, uma vez por outra, se têm manifestado entre nós. Há decerto entre os brasileiros preconceitos de cor. Mas estão longe de constituir o ódio sistematizado, organizado, arregimentado, de branco contra preto ou de ariano contra judeu ou de indígena contra europeu, que se encontra noutros países de formação étnica e social semelhante à nossa.³

E, na segunda ocasião em que aparece, o termo ganhou uma dimensão ainda mais complexa, que escapa a todos os adeptos da rotulação. Foi no segundo dos textos solicitados a Freyre pela ONU, em vista de congresso sobre o *Apartheid* realizado em Brasília no ano de 1966. Mais uma vez o termo é condicionado relativamente ao tipo de segregação racial criado em outras civilizações. O estranho é que, desta vez, o teor relativo de “democracia racial” é explicitado por Freyre, ainda que ele seja quase sempre ocultado por seus leitores,

³ FREYRE, Gilberto. Democracia Racial: a atitude brasileira. *Quilombo*, a. I, v. 1, p. 8, 1948.

especialmente por seus críticos. E, além de usar “democracia racial relativa”, e não simplesmente “democracia racial”, Freyre o fez em explícita alusão ao fato de que, no Brasil, diferentemente do que ainda ocorria na África do Sul e em diversas regiões do EUA, *não havia restrições normativas fosse à convivência entre brancos e negros, fosse à ascensão econômica, social e cultural destes últimos*. Nem mesmo no tempo em que vigorou a escravidão, quando muitos negros não só chegaram a ascender socialmente, como chegaram eles mesmos a se tornar senhores de escravos.

No Brasil, a democracia política pode parecer deficiente e mais deficiente ainda a democracia socioeconômica, mas na política não há projeções de questões raciais dividindo a nação politicamente ou em outros domínios da vida (religião, educação, artes), não em classes sociais mas em grupos raciais. Uma democracia racial relativa, mas efetiva em várias de suas expressões, criou essa impossibilidade entre os brasileiros. Relativa, porque a democracia racial brasileira não é nem absoluta, nem perfeita, nem ideal. Tanto quanto possa uma democracia relativa dessa natureza ser considerada exemplo, a brasileira será exemplo desde que a palavra ‘exemplo’ seja empregada com precaução e em sentido também relativo; e não com intenções didáticas ou por suficiência moral.⁴

A segregação social, no Brasil, era assim mais o produto de barreiras socioeconômicas de classe, do que a intransponíveis obstáculos de raça ou cor – como era o caso da segregação em outros países que foram colônias escravistas. Além de ignorarem o conteúdo relativo do termo, em tais críticos de Freyre também raramente aparece o contraste, enfatizado por ele, entre a “democracia racial relativa”, por um lado, e as deficiências da democracia social e, principalmente, da democracia socioeconômica brasileiras: o que cria a impressão, projetada sobre a obra de Freyre, de que ele estava a fomentar a ilusão, tosca e ingênua, de que somos uma sociedade sem segregação. É quando o rótulo da “democracia racial” se mistura ao da “miscigenação” e a confusão, além de completa, é terrivelmente empobrecedora. Ela ocorre, às vezes, de modo mais brando, como é o caso do livro *O Brasil e seu duplo*, do cientista

⁴ FREYRE, Gilberto. Mistura de raças e interpenetração cultural: o exemplo brasileiro. In: FREYRE, Gilberto. *Palavras Repatriadas*. Brasília: UnB/São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2003, p. 332 e 333.

político Luiz Eduardo Soares, e às vezes de modo mais ruidoso, como no caso de *O pêndulo da democracia*, de Leonardo Avritzer, ambos também de 2019. Nos dois livros os rótulos são combinados de modo a produzir uma representação da obra de Freyre em que esta aparece como ignorando os conflitos e a violência constitutivos da sociedade brasileira. Diz o primeiro:

a propósito de ambiguidades observe-se que elas já gozaram de maior prestígio entre nós, quando vinculadas às ideias de mestiçagem, hibridismo e sincretismo. Embaladas pelo mito da democracia racial, suscitado pela obra de Gilberto Freyre, ostentavam valor positivo. Desde então percorreram um longo caminho e, hoje, a recepção crítica ao que elas significam impôs-se, ainda que alguns de seus aspectos continuem a ser considerados virtuosos por muitos pesquisadores. Da Matta mostrou como elas podem servir ao que há de pior em nossas tradições, na contramão da cidadania e da democratização da sociedade. De sua parte, Sérgio Buarque não chegou a reconhecê-las. O Brasil era cordial e ponto.

E, em consonância com o que diz Luiz Eduardo Soares, mas levando o erro às últimas consequências e margeando as raias do absurdo, afirma categoricamente Leonardo Avritzer:

a ideia do homem cordial e de um processo não violento da incorporação dos excluídos na sociedade, herdada da obra de Gilberto Freyre e expandida pela análise de diversos outros autores dos anos 1930, entre eles Stefan Zweig, parece ter desconsiderado completamente o problema da violência estrutural contra os negros antes e depois da abolição da escravidão.⁵

O terrível de tais rotulações não se deve apenas às calúnias insidiosas que acabam alimentando sobre a obra de um dos maiores escritores brasileiros, mas sobretudo porque nos priva de pensar sobre sua efetiva contribuição aos nossos problemas. Um dos desafios do livro que se segue consiste em subverter tais leituras apoiadas nos atalhos hermenêuticos que são os supracitados rótulos. Para tal, veremos como as expressões de violência, de conflito e de distanciamento presentes na obra de Freyre foram ocultadas, através e ao longo das leituras que recebeu, por aquelas que foram

5 AVRITZER, Leonardo. *O pêndulo da democracia*. São Paulo: Ed. Todavia, 2019, p. 19.

expressões de aproximação, de harmonização e integração. Essa ocultação, como veremos, já começou a operar logo nas primeiras leituras recebidas por *Casa-grande & senzala*, publicado em dezembro de 1933.

Desde então, o tema da miscigenação passou a ser a principal e quase única porta de entrada da obra de Freyre, convertendo-se, com o passar dos anos, em verdadeiro rótulo. Rótulo ao menos mais justificável, visto o termo ser demasiado recorrente em toda a obra de Freyre. Mas, como todo rótulo, como toda estampa que recai sobre determinado objeto, ao mesmo tempo que revela algo, também esconde. Entre os intérpretes de Freyre, a miscigenação quase sempre é lida como um processo que, baseado no intercuro sexual entre raças, entre portugueses brancos com indígenas e africanos “de cor”, colaborou para aproximar os polos antagônicos da sociedade brasileira: senhores e escravos, brancos e negros. Isso, de fato, não deixa de ser em alguma medida correto, mas é apenas uma parte do fenômeno. Esta seria, a nosso ver, apenas uma metade da tese freyriana. A miscigenação, fenômeno visível e inegável, colaborou, sim, para uma aproximação entre os opostos da sociedade brasileira, *mas tal aproximação se deu através e ao custo da formação de padrões de relação interpessoal com tendências sádico-masoquistas*. Este reverso da tese freyriana da miscigenação quase nunca aparece em seus intérpretes, especialmente entre aqueles que tomam os atalhos dos rótulos. É sobre este reverso que irá se concentrar nossa leitura, como modo de lançar sobre a obra de Freyre um outro olhar, sem a mediação dos rótulos, descobrindo nela o que foi ocultado pelos últimos: os processos de violência que se deram *pari passu* com os processos de miscigenação, e sem os quais a compreensão do intercâmbio entre culturas que resultou na sociedade brasileira resta, quando muito, no nível superficial dos rótulos.

Mas o que é mais grave é que, ao ser assim reduzida, a obra de Freyre perde todo o seu potencial crítico, para ser abordada apenas pelo que nela há de monumentalizador. Quando muito, o extrato crítico que dela sobra é aquele que, junto com Sérgio

Buarque de Holanda, se expressa nos conceitos de personalismo e patrimonialismo. E, mesmo nestes casos, tal potencial crítico é supostamente desmascarado como ideologia conservadora que serve para “demonizar o Estado” e “deificar” o mercado e a iniciativa privada.

Temos um duplo propósito, portanto, ao trazer este tema ao debate. Não se trata de fazer justiça à obra de Freyre, velando por um suposto significado objetivo do texto, como se fôssemos fiscais do Ministério da Interpretação. Trata-se, antes, de produzir uma leitura de Freyre que não seja apegada a esses rótulos, para, deste modo, entrever aquilo que sua interpretação do passado revela como constitutivo de nosso presente vivo – e, mais uma vez, ameaçado de morte. O que se descobre, com isso, é que os padrões sádico-masoquistas de relação interpessoal desvelados por Freyre – exatamente por constituírem um padrão – isto é, um modelo ou conjunto de práticas cotidianamente reiteradas ao longo do tempo – se espraiam e se disseminam por diversas esferas da cultura. Adquirem, assim, além de uma resiliente sobrevivência através dos tempos, expressões variadas que se prolongam na vida cotidiana, nas esferas econômica, religiosa e, é claro, política de nossa sociedade. Este movimento, como veremos, nos permite resgatar o potencial crítico da obra de Freyre e, com ele, iluminar importantes aspectos da recente ascensão “bolsonarista” ao poder.



Introdução

Gilberto Freyre é um daqueles raros autores cuja obra foi reconhecida, celebrada e criticada ainda antes de sua morte. O intelectual pernambucano foi e tem sido aplaudido pela *intelligentsia* nas mais diversas regiões do mundo, e sua obra foi já homenageada com diversos prêmios e títulos – de variados títulos de doutor *honoris causa*, a *Sir* na Inglaterra e, talvez o mais emblemático de todos, de samba-enredo de desfile carnavalesco. O apelo mundial da obra de Freyre, suas diversas reimpressões, releituras e interpretações sofridas ao longo do tempo, podem suscitar a ouvidos afoitos uma espécie de completude interpretativa em torno de seu significado. Depois de vasta recepção e crítica exaustiva, julgar-se-ia que nada mais haveria de novo a tratar na obra e no pensamento de Freyre. É esperando contrariar tais atalhos hermenêuticos que, em primeiro plano, se insurge este ensaio. Sua obra guarda ainda uma atualidade que, assim nos parece, é grave demais para ser ignorada. Outro aspecto do mesmo problema que chama a atenção é que, sendo obra assim tão lida e interpretada, convém perguntar se e em que medida a originalidade, a vivacidade, a luz própria da obra, do estilo, da envergadura reflexiva e, principalmente, a atualidade contidas no legado de Freyre não se perderam em sua própria recepção. Para usar os termos da polêmica travada entre Umberto Eco e Richard Rorty,⁶ convém perguntar se e em que medida as variadas e às vezes divergentes *intentio lectoris* não têm ofuscado e obliterado a amplitude

6 Cf. ECO, Umberto. *Interpretação e Superinterpretação*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

e a complexidade da *intentio autoris*, mesmo quando a finalidade inicial era revelá-la. Trata-se, na verdade, de uma dinâmica própria a toda interpretação e do próprio ato de interpretar, como o notaram Martin Heidegger e Hans-Georg Gadamer:⁷ a interpretação, como uma pele, revela algo, mas sobretudo *esconde*: a interpretação, pois, revela *ocultando* e o próprio ato de interpretar se constitui num círculo indefinido entre revelação e ocultação. Este ensaio, por isso, seguirá primeiramente um caminho próprio de interpretação, como estratégia fundamental para não se perder em anteriores ocultações – isto é, naquilo que já foi revelado.

A penetração no universo freyriano pode se dar via muitas e diferentes portas – e uma infinidade de janelas e frestas. Freyre esteve entre aqueles intelectuais, sempre raros e hoje quase extintos, cuja obra se espraia por tantos temas, disciplinas e métodos distintos que chega a adquirir uma certa feição enciclopédica: é, aliás, essa mesma feição enciclopédica que tantas dificuldades causa a seus intérpretes quando estes precisam definir seus limites disciplinares. Qual seria, enfim, o estatuto da obra freyriana? Sua obra é, afinal, predominante histórica ou sociológica? Seus ensaios são de psicologia social ou de antropologia? Trata-se, em último caso, de ciência ou de literatura? Haveria um tema privilegiado mediante o qual elaborar uma interpretação sistemática da obra de Freyre? Submete-se ela a uma tal interpretação sistemática? Haveria uma disciplina em especial mediante a qual se pudesse abordar sua obra e elaborar essa interpretação? Sem a pretensão de resolver questões desta natureza, este ensaio terá antes que trazer à tona a variedade interdisciplinar da obra de Freyre, ressaltando entretanto o que nos parece, senão o traço decisivo do legado de Freyre, aquele que permite entender seu pensamento como umbilicalmente conectado à vida e aos desafios práticos de orientação existencial experimentados por sua geração: qual seja, seu agudo, reflexivo, profundo e poético mergulho no passado,

7 HEIDEGGER, Martin. *Ontologia: hermenêutica da facticidade*. Petrópolis: Vozes, 2013; *Idem. Ser e Tempo*. v. 1. Petrópolis: Vozes, 1995; GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 401-403.

entendido por ele desde sempre como uma dimensão temporal que é, por natureza, constitutiva também da experiência do presente e das expectativas em relação ao futuro. Este mergulho no passado, traço fundamental da pesquisa de Freyre, nos habilita assim a elaborar uma interpretação de sua obra que a situe no contexto e no horizonte contemporâneo do que se convencionou chamar de filosofia ou teoria da história. Essa afinidade que a obra de Freyre demonstra em relação à teoria histórica contemporânea não se deve apenas à importância da categoria “passado” para a História como disciplina – uma disciplina que, desde o historicismo, tem revisado incansavelmente seus pressupostos teóricos e, neste movimento, foi talvez aquela que mais se abriu ao contato com as mais diversas disciplinas e metodologias. A teoria histórica contemporânea, pois, tem incorporado os achados da sociologia, da antropologia, da psicologia, da fenomenologia, da teoria literária, da filosofia da linguagem, da linguística e, com isso, ela encaminha e clama por uma nova historiografia: uma historiografia que, assim julgamos, existiu extemporaneamente pela pena de Freyre, mas que infelizmente permaneceu desconhecida para os principais teóricos da história que foram responsáveis por todo esse ganho interdisciplinar. A obra de Freyre, pois, contempla em sua abordagem do passado algo de todas essas disciplinas que viriam, posteriormente, a ser incorporadas no escopo da reflexão teórica e filosófica sobre a relação entre o passado e o conhecimento que dele podemos ter narrativamente. À luz da teoria histórica contemporânea, a obra de Freyre pode ser entendida como historiográfica no sentido mais denso e eminente que possa ter este termo atualmente – exatamente porque é também antropológica, psicológica, sociológica, filosófica, literária.

Nossa abordagem, portanto, começará por destacar os elementos da obra de Freyre que qualificam seu arrojo persistente diante dos ulteriores desdobramentos das discussões teóricas sobre a história. Ela implica, neste sentido, uma atenção para o núcleo de interdisciplinaridade da obra de Freyre, atenção que se dará a partir de uma chave específica e recorrente de sua obra: *a interpretação do*

passado. Depois de situar o legado de Freyre no escopo das reflexões contemporâneas sobre a natureza do conhecimento histórico e de sua relação com a realidade passada, poderemos, então, apresentar uma análise de sua obra e pensar sua unidade não simplesmente a partir de um tema ou problema, mas do que seria mais propriamente um amplo programa de pesquisa. A leitura que proporemos, então, considera *Casa-grande & Senzala [CGS]*, *Sobrados e Mucambos [SM]* e *Ordem e Progresso [OP]* como os planos diretores de nossa análise,⁸ e os demais textos e conferências de Freyre, por sua vez, servirão como referências adicionais que se esforçam por completar um quadro demasiadamente denso e complexo de interpretação da formação da cultura e da sociedade brasileira.

Para enfatizar essa relevância historiográfica da obra de Freyre, situaremos seus primeiros desenvolvimentos nos quadros de uma nova consciência histórica que nascia com o Modernismo brasileiro, mostrando como a interpretação freyriana do passado brasileiro acabou por alargar e expandir os limites de uma consciência histórica modernista.

Mas o que nossa leitura apresenta efetivamente de novo e, a nosso ver, de fundamental e relevante é algo que só poderá se evidenciar ao final deste ensaio. É que Freyre quase sempre foi lido e criticado com base no eixo de problemas trazidos à tona por *Casa-grande & Senzala*, cujo fio condutor corresponde, em linhas gerais, ao problema da miscigenação. Nosso intuito é recuperar uma contraparte esquecida da tese freyriana da miscigenação, desvelando algo que começou a ser ocultado nas próprias leituras e recepções iniciais de Freyre: que *a aproximação das distâncias possibilitada pela miscigenação se deu ao custo da constituição de padrões sadomasoquistas de relação interpessoal, o que conduz a reflexão de Freyre a um outro nível de profundidade, bem como permite entrever a*

8 FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala*: formação da família brasileira sobre o regime da economia patriarcal. 47 ed. São Paulo: Global, 2003; *Idem*. *Sobrados e Mucambos*: decadência do patriarcado rural e desenvolvimento do urbano. 15 ed. São Paulo: Global, 2004; *Idem*. *Ordem e progresso*: processo de desintegração das sociedades patriarcal e semipatriarcal no Brasil sob regime de trabalho livre: aspectos de um quase meio século de transição do trabalho escravo para o trabalho livre; e da monarquia para a república 6. ed. São Paulo: Global, 2004.

densa atualidade que dela pesa sobre nós e sobre nosso presente. Neste primeiro ensaio nos concentraremos, então, em reverter o eixo hodierno de leitura e interpretação que submete toda a obra de Freyre a rodear o tema da miscigenação sem se levar em conta sua contraparte fundamental: a constituição de uma sociabilidade com tendências sadomasoquistas.



Capítulo I

Gilberto Freyre: entre mito, teodiceia e história

Foi preciso que um antropólogo da envergadura de Claude Lévi-Strauss alertasse os historiadores – e o otimismo com o qual estes julgavam melhor conhecer o passado – de que a história talvez não fosse senão o mito do ocidente. Foi, aliás, a partir do mito da “História” que se formou a metanarrativa ocidental e sua representação da experiência humana como um progresso da Razão num tempo supostamente homogêneo e universal. Comparando a historiografia ocidental ao mito, pode-se identificar uma série de semelhanças estruturais entre ambas formas de conhecimento: semelhanças quanto à função, quanto à forma e ao conteúdo.

No que diz respeito à função, historiografia e mito correspondem – cada um a seu modo, é verdade – a meios de atribuir sentido e significado à existência humana, de organizar inteligivelmente os dados infinitos da experiência temporal humana e a ela prestar alguma coerência. No que diz respeito ao conteúdo, por sua vez, ambas se dirigem a um passado supostamente originário em relação ao presente, como meio de assegurar certo quadro identitário aos grupos sociais e aos indivíduos que os compõem. E, por fim, no que diz respeito à forma, ambas são essencialmente narrativas. Ao sugerir a comparação entre mito e história, Lévi-Strauss estava não somente a minar as pretensões científicas da historiografia, como a aproximá-la daquele âmbito do qual, em seu ímpeto pela busca da verdade sobre o passado, a historiografia

buscou justamente se afastar e superar: o mito. Buscando a verdade como pura contrapartida ao mito, a historiografia corre o risco de produzir outros mitos a mais – desde a convicção quanto à possibilidade de uma abordagem objetiva do passado, até a crença no progresso, por exemplo.

Karl Löwith conseguiu, na esteira da sociologia das religiões de Max Weber, lançar uma luz mais profunda sobre a interpretação do passado como produtora de sentido. Sua hipótese, entretanto, não partia de uma comparação entre história e mito, como no caso de Lévi-Strauss, mas de uma identificação dos vínculos que a filosofia da história mantinha com a teologia da história ou, mais propriamente, com as teodiceias religiosas.

A teodiceia consiste num problema típico a todas as religiões monoteístas universalistas, e como problema ela surge da necessidade de conciliar a ideia de Deus onipotente e perfeito, criador e zelador da ordem cósmica, por um lado, com a experiência da imperfeição do mundo, por outro – experiência universal, que está entranhada já na própria possibilidade de existir: a “experiência” e o conhecimento da fatalidade da morte, do sofrimento, da injustiça, da incompatibilidade trágica entre mérito e destino, à desigual distribuição da sorte no mundo. Trata-se do que Karl Jaspers, alguém que pensou com *Max Weber em mente*, como nos diz o sugestivo ensaio de Dieter Henrich,⁹ chamou de experiências-limite, que se destacam justamente por sua carência de sentido e pela exigência demasiado humana de preencher tal carência. Todas as religiões, por exemplo, suprem a existência com significados que prestam sentido a essas experiências em si mesmas absurdas. Com Max Weber aprendemos,¹⁰ além disso, que a situação das relações de poder interfere na dinâmica das ideias religiosas e estas, por sua vez, aderem à situação de poder ou na forma de uma justificação e legitimação dos privilégios ou na forma de uma compensação futura pelo infortúnio presente.

⁹ Cf. HENRICH, Dieter. Karl Jaspers: thinking with Max Weber in mind. In: MOMMSEN, Wolfgang; OSTERHAMMEL, Jürgen. *Max Weber and his contemporaries*. London: German Historical Institute, 1987.

¹⁰ WEBER, Max. *Economia e Sociedade*. v. 1. São Paulo: UnB, 2004, p. 351-355.

Cria-se, assim, uma teodiceia da boa fortuna, no primeiro caso, e uma teodiceia do sofrimento, no segundo.

A teodiceia da boa fortuna é sempre uma construção ideológica e narrativa que busca justificar, religiosamente, a posição de mando e autoridade das camadas dominantes, afirmando, por assim dizer, o mérito de seus privilégios como expressão genuína de seu próprio “ser”. Ao passo que a teodiceia do sofrimento consiste numa justificação religiosa para o sofrimento, para a indignidade e a “inferioridade” ante não só o polo dominante, como também ante à própria perfectibilidade divina. Exige-se, a partir disso, um Deus ou uma ordem impessoal que compense as injustiças deste mundo, ainda que num além-mundo, punindo os perpetradores e recompensando os sofredores. Há, neste sentido, um sentimento de dignidade que precisa ser preenchido de alguma maneira e que, a depender da posição ocupada nas relações de poder, segue tendências diversas. Weber, neste ponto, nota a aguda proximidade e afinidade entre a “indigência”, a carência de dignidade, por um lado, e as religiosidades de salvação, por outro, evidenciando como essa afinidade se relaciona com a opressão social de alguns grupos sobre outros.

Em suma, as teodiceias religiosas surgem na forma de especulações metafísicas que justifiquem o absurdo do destino, seja encarado a partir do infortúnio ou do êxito, da posição de dominado ou de dominante. Aquilo que há, assim, de absurdo, misterioso e sem sentido na experiência fica eliminado dela através de uma elaboração interpretativa que, visando justificar a imperfeição do mundo ante a perfeição divina, termina sempre atribuindo um sentido à existência, prestando-lhe alguma coerência exatamente ali onde mais lhe falta.

A tese fundamental de Löwith, após acompanhar o desenvolvimento do racionalismo ocidental na história da filosofia, é que as filosofias da história foram o produto secularizado das teodiceias da história. Tal como as teodiceias religiosas, as filosofias da história encarregam-se de vislumbrar um sentido que atravessa e unifica as diferenças e a multiplicidade do devir humano, compondo uma totalidade em que passado, presente e futuro se deixam apanhar

num mesmo conjunto sob o critério desse sentido.¹¹ As modernas filosofias da história, como as de Comte, Hegel ou Marx, consistem em interpretações que, tal como as teodiceias, dão unidade ao processo histórico e o livram, assim, de seu caráter absurdo. Em todas elas o presente e o passado, e tudo o que neles há de sofrimento, injustiça e sacrifício, assim como de excesso, de irracionalidade e de inesgotabilidade, terminam organizados de forma mais ou menos coerente a partir de uma meta, um fim, uma finalidade projetada no futuro e suposta como o próprio sentido da experiência humana.

O que ocorre de fundamental nesta passagem das “teodiceias da história” para as “filosofias da história” é que as expectativas de salvação, antes dirigidas ao além e determinadas por forças transcendentais à ação humana, ganham uma orientação intramundana aberta à ação humana e são pensadas como engendradas por processos imanentes ao próprio mundo – as expectativas de salvação, por isso, se *futurizam*, e são deslocadas da vida após a morte para o futuro da comunidade política. O comum a ambas é que elas entendem todo o devir da experiência humana como que atravessado por uma meta, um sentido que obedece a um princípio teleológico que serve, assim, como critério de unidade e interpretação de todas as diferentes fases deste processo: a salvação religiosa, num caso, a emancipação (política e intelectual), no outro.

José Guilherme Merquior levou adiante esta sugestão de Karl Löwith de considerar as filosofias da história como produtos de um processo de secularização das teodiceias religiosas. Merquior cunha o termo “sociodiceia brasileira” para traduzir a tendência, generalizada na tradição ensaística brasileira, de “justificar” o mal – o atraso! – a partir da sociedade ou, mais exatamente, de sua *história*. Gilberto Freyre representaria, segundo Merquior, um ponto de viragem na “sociodiceia” brasileira, pois, ao contrário dos determinismos que o precederam, que “acreditavam no progresso, porém não acreditavam no Brasil – devido ao *fatum* racial”, Freyre por sua vez “não crê muito no progresso, mas, em troca, crê nas ricas

11 Cf. LÖWITH, Karl. The theological background of the philosophy of history. *Social Research*, v. 13, n. 1, 1946.

virtualidades da mestiçagem brasileira”.¹² Essa tendência a justificar o “atraso” brasileiro a partir de sua história social tem como pano de fundo o tomar como modelo um “bem”: o progresso – identificado com a incorporação das estruturas modernas e do padrão ocidental moderno de racionalidade e desenvolvimento.¹³

E, assim como a historiografia corre o risco de recair no mito, ela também corre o risco de recair na teodiceia, elaborando interpretações do passado que, para além da ampla problematidade da objetividade historiográfica, podem servir e frequentemente servem a uma justificação do *status quo*, a funcionar como apanágio dos “vencedores” ou, em contrapartida, como simples vingança abstrata dos vencidos, a funcionar como um instrumento simbólico de compensação – ou, mais idealmente, como instrumento de denúncia e crítica que deve antecipar uma inversão na ordem hierárquica. A representação histórica, por mais que seja bem sucedida em conectar causalmente partes artificialmente isoladas do devir histórico, não pode fugir à perspectiva segundo a qual, diante da carência de orientação do agir perante as confusões da experiência temporal, imprime um sentido que ordena a experiência caótica do presente mediante uma interpretação do passado – liberando, desse modo, um horizonte mais ou menos delineado de expectativas para o futuro.¹⁴ *A historiografia, como o mito e a teodiceia religiosa, é uma forma de se atribuir*

12 MERQUIOR, José Guilherme. Gilberto e depois. In: MERQUIOR, José Guilherme. *Crítica (1964-1989): ensaios sobre Arte e Literatura*. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira, 1990, p. 347.

13 Em ensaio que deve seguir-se a este voltaremos a este tema, destacando como a reflexão de Freyre sobre a “modernização brasileira” – presente principalmente em *Sobrados e Mucambos* e *Ordem e Progresso* – guarda enorme potencial crítico daquilo que ele percebeu como uma relativa “europeização” da cultura brasileira: para Freyre, o mal não estava na mestiçagem e tampouco no atraso, propriamente, mas em abrimos mão de sermos nós mesmos, decaindo na imitação acrítica de valores e padrões europeus. O processo de europeização, como veremos, foi um processo de mimese, de imitação que, além de não levar em conta as especificidades nacionais, chegava ao ponto de perseguir aquelas que fugissem ao modelo imitado – daí a perseguição, o silenciamento e mesmo a culpabilização sofrida por valores de origem indígena e africana ao longo do processo de modernização brasileira – como a capoeira, os batuques, o candomblé. Mas, antes de adentrarmos no tema da modernização, temos muito trabalho pela frente no que toca à própria constituição de alguns elementos fundamentais da cultura brasileira evidenciados por Freyre.

14 Cf. KOSELLECK, Reinhardt. *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

sentido à experiência humana. Ela é, como nos diz Jörn Rüsen, a forma moderna de produzir sentido para a vida.

A historiografia, assim, guarda tanto uma função existencial (prestar sentido para experiência) quanto uma função política (legitimar ou criticar as situações de poder no presente) e ambas confluem para uma mesma função primordial antes atribuídas aos mitos e à religião: orientar a vida, as ações e decisões no presente, não mais com base em tabus, dogmas e prescrições normativas de conduta, mas com base na investigação empírica e compreensiva das ações humanas, assim como de suas consequências na configuração de seu destino – eis a diferença essencial da historiografia.

Dar sentido à vida e à existência, munir a si mesmo e aos seus com uma interpretação que conectasse a multiplicidade do passado, do presente e do futuro num todo coerente sobre o qual pudéssemos nos mover, nos identificar e nos reconhecer, foi provavelmente o impulso fundamental que esteve por trás da obra e do projeto de Gilberto Freyre como um todo. É por isso que ousamos tomar a obra de Freyre do ponto de vista da História, pois enquanto a Sociologia, a Antropologia ou a Psicologia podem lidar com objetos sem uma consideração sobre seu passado – por mais estranho que isso possa parecer –, a historiografia é a única disciplina que sempre e necessariamente lida com uma interpretação do passado e, neste sentido, com uma interpretação que ordena e dá inteligibilidade à experiência, de outra forma caótica, do tempo, de suas passagens e vicissitudes, de suas continuidades e mudanças, de suas repetições e recrudescimentos.¹⁵ A rigor, não é possível fazer uma abordagem intrinsecamente disciplinar da obra de Freyre. O que podemos entender como sendo a escrita histórica – sua reconstrução do passado brasileiro – de Freyre foi beneficiada por todas essas disciplinas e por uma pluralidade de métodos. A abordagem que se fará aqui, como se verá, longe de excluí-las, as pensa como fundamentais e integradas a um esforço e programa de pesquisa que, em sua natureza, é essencialmente histórico, na medida que o

¹⁵ Mesmo a “futuurologia”, disciplina de planejamento político que Freyre viria a criar nos seus últimos livros, não está alijada de uma interpretação do passado.

que está em jogo é uma interpretação sobre o devir histórico que formou e constituiu a sociedade e a cultura brasileiras.

Aliás, convém ressaltar, essa lucidez teórica, que presume a historiografia como um meio para a atribuição de sentido à existência, é ela mesma fundamentada sobre princípios essencialmente antropológicos e carece, por isso, de se resguardar numa antropologia filosófica. A assunção fundamental dessa antropologia filosófica, presente em Max Weber, em Ernst Cassirer, e também em Karl Löwith e Jörn Rüsen, é a de que os seres humanos têm a capacidade, tanto quanto a necessidade, de compreender o mundo e sua posição nele de uma maneira significativa, dotada de sentido e significado. Sem uma compreensão significativa dos fenômenos do mundo, restaria somente o desespero ante seu caos absurdo. Todas as culturas, dizem-nos Cassirer e Rüsen,¹⁶ têm em comum o fato de preencherem a existência com alguma interpretação, que responda e dê sentido àquilo que em si mesmo não tem nenhum: a morte, o sofrimento, a injustiça, o acaso, a natureza, o tempo. A historiografia, neste olhar antropológico, veio a ser um modo especial com que a cultura ocidental e a época moderna passaram a produzir sentido e orientação. Gilberto Freyre ofereceu uma interpretação do Brasil que, não sendo somente mítica ou especulativa, funda-se no que de mais moderno há em termos de métodos e técnicas de pesquisa histórica, de controle e investigação empírica e, sobretudo, de representação narrativa, de inventividade conceitual, poética e retórica. Essa interpretação divide com o mito e com a especulação metafísica o atributo fundamental que temos discutido aqui: a produção de um sentido para a existência, em si mesma carente de sentido e completamente absurda. A historiografia e, neste caso, a obra de Freyre, diferem do mito e da especulação metafísica, então, no que se refere aos *meios* empregados para a consecução desse fim.

Quanto ao conteúdo, mito, teodiceia e historiografia têm em comum o fato de se referirem a um passado que, de alguma forma, é

¹⁶ Cf. CASSIRER, Ernst. *Ensaio sobre o homem: uma introdução a uma filosofia da cultura humana*. São Paulo: Martins Fontes, 2001; RÜSEN, Jörn. *Cultura faz sentido: orientações entre o ontem e o amanhã*. Petrópolis: Vozes, 2014.

originário em relação ao presente. A interpretação que elaboram do passado é subsídio para sua ação no e experiência do presente. Por outro lado, a historiografia, no que toca ao conteúdo, têm pelo menos duas características que a distingue substancialmente tanto do mito quanto da teodiceia: a primeira e mais óbvia é que a historiografia trabalha com evidências empíricas sustentadas argumentativamente mediante hipóteses teóricas reguladas metodicamente pela pesquisa – o que a distingue também da teodiceia, que embora possa vir acompanhada de sustentação argumentativa, não contém o elemento da regulação metódica e da autocorreção crítica, pois assenta-se no dogma de um Deus transcendente criador e zelador da ordem cósmica.

Uma segunda importante diferença, tornada efetivamente clara por Lévi-Strauss, é que o mito narra um acontecimento ou ação que adquire um status trans-temporal, como algo presente ou co-presente a todas as ações ou acontecimentos posteriores, enquanto a narrativa histórica supostamente narra um acontecimento irrepetível, único, absolutamente singular naquela conjuntura do espaço e do tempo. Enquanto a narrativa historiográfica seria supostamente diacrônica, a narrativa mítica teria uma estrutura diacrônica-sincrônica – isto é, trata-se de um acontecimento ou ação cujo desenrolar é co-presente e originário em relação às ações e acontecimentos futuros. Supostamente, pois o próprio Lévi-Strauss, para tornar clara a estrutura do mito, utiliza em um de seus textos, como exemplo, ninguém menos que o grande historiador Jules Michelet. Tal como o mito, a narrativa histórica produzida por Michelet representa a Revolução Francesa não como uma mera sequência de eventos passados, mas como algo que forma também uma estrutura permanente, que se refere simultaneamente ao passado, ao presente e ao futuro, e que continua e continuará a produzir efeitos e consequências no presente e no futuro. Essa representação da Revolução Francesa, tal como a representação mítica, tem uma dupla estrutura, histórica e a-histórica.¹⁷

¹⁷ LEVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2012, p. 298.

Não se poderia, então, vislumbrar estrutura semelhante nos escritos de Freyre, especialmente na trilogia *Casa-Grande & Senzala*, *Sobrados e Mucambos* e *Ordem e Progresso*? Pode-se dizer, talvez sem exagero, que *a obra de Freyre tem algo de mítico, sendo profundamente histórica e arrojadamente científica*. Pois ao lermos *Casa-Grande & Senzala* não temos todos um certo sentimento de “intimidade” e “proximidade” como nosso mais longo passado? Não nos dá a obra de Freyre um quadro que, embora constituído no tempo histórico – o que a difere essencialmente do mito –, forme também uma estrutura duradoura – a estrutura de nossa sociabilidade e os limites da formação de nossa personalidade no quadro de um tipo particular de sociedade? Não nos dá ela um panorama de nossa origem, de nossa formação e também um horizonte de possibilidades futuras? É o que, entre outras coisas, pretendemos mostrar no ensaio que se segue.

Por fim, chegamos então à natureza narrativa, comum ao mito, à teodiceia e ao conhecimento histórico. Essa semelhança, que não pode deixar de chamar a atenção do intérprete atento, também não pode confundi-lo. Ao contrário do que nos leva a pensar Lévi-strauss, a narrativa histórica, ao contrário da mítica, não está limitada a um único acontecimento fundador e nem condenada a repetir e projetar a estrutura deste acontecimento sobre todos os outros. Embora se volte a um passado “originário” em relação ao presente, ela parte do pressuposto da inescotabilidade desse passado para o conhecimento humano, além do fato de se tratar de um passado que, por aquilo próprio que é intrínseco ao tempo histórico, nunca é o *mesmo*.

E, ao contrário da teodiceia, ela não se assenta no dogma de um deus transcendente cuja perfectibilidade necessita ser justificada ante a experiência da imperfeição do mundo. Sua representação da “totalidade de um processo” – por exemplo, a formação da cultura brasileira – não é nunca uma representação da “totalidade da história”, como se soubesse ou especulasse nela o sentido último de suas transformações ou a meta para a qual, inevitavelmente, caminha. A narrativa propriamente historiográfica expande, por assim dizer,

o acesso ao passado e a consciência temporal por meio da pesquisa metódica e sistemática, da reflexão teórica e autocrítica, e eleva a compreensão do presente a limites que se alongam, se transformam e se complexificam no tempo; ela está apta a traçar, incessantemente, novos conjuntos de relações entre as diversas partes percebidas do devir histórico, e a confrontar as representações assim alcançadas com outras, decidindo de modo dialógico e crítico por aquelas que melhor cumprem seu papel reconstrutivo e, ao mesmo tempo, explicativo. Ela implica, portanto, uma reiterada revisão de seus pressupostos, constante re-escrita e contínuo aprofundamento da experiência do presente – o próprio Freyre reescreveu diversas vezes vários de seus livros, acrescentando-lhes notas e revisões. Ela destaca a posição dos indivíduos e das comunidades de que fazem parte num enredamento e num entrelaçamento complexo de uma diversidade de estórias distintas, paralelas e concorrentes.

A narrativa histórica composta por Freyre, assim a entendemos, atuou no sentido de dar unidade a um emaranhado de estórias que compõem a formação da sociedade brasileira. Ela, podemos assim expressar, desatou os nós dos emaranhados de estórias formadoras da cultura brasileira e, ao mesmo tempo, constituiu um novo sentido de “nós”, um novo sentido de comunidade cultural do qual participam todos os membros inseridos e portadores do que, ao final desse estudo, cuja apresentação está prevista em dois ensaios, possamos talvez chamar de *cultura brasileira*.

Capítulo II

A superação freyriana da consciência histórica modernista

Muitos autores já realizaram a tentadora embora complicada tarefa de situar os primeiros passos da obra e da reflexão de Gilberto Freyre no quadro do modernismo brasileiro, que acaba por sua vez quase sempre se confundindo com o que deveria ser melhor caracterizado como modernismo paulista. Em quase todas as tentativas de comparação e aproximação entre o chamado movimento do Recife, liderado por Freyre, e o de São Paulo, que acabou dividindo-se entre vários expoentes e correntes distintas, acaba tomando a forma de um enfático contraste. Contraste que, na literatura secundária, tem recebido tratamento exaustivo em variados aspectos: a) quanto à característica das cidades que abrigaram ambos movimentos – São Paulo em intenso processo de urbanização e industrialização enquanto Recife em processo de decadência; b) quanto à relação que ambos movimentos estabeleceram com as formas artísticas; c) com a tradição; d) com os processos de modernização e incorporação de estruturas modernas; ou ainda e) quanto ao sentido geral que tiveram ambos movimentos.

Ao invés de colaborar ainda mais para a acentuação desse contraste, nosso objetivo será agora o de dirimi-lo a partir da colocação de uma questão de maior alcance que, neste sentido, pode situar ambos os movimentos num quadro comum de

indagação e reflexão que esteve presente em ambos os contextos.¹⁸ Este quadro comum pode ser encontrado nos limites de uma questão também comum aos dois movimentos: o que significa ser-brasileiro ou, em outras palavras, como se formou o Brasil? Como nós, brasileiros, viemos a ser o que somos? Trata-se de uma questão que atravessa não apenas toda a obra de Gilberto Freyre, mas que também impulsionou uma diversidade de artistas e intelectuais desde meados do século XIX, quando a questão da Independência Nacional coagia a uma reflexão sobre o significado de não ser mais português ou simples colônia de Portugal.¹⁹ Foi ainda essa questão que, mesmo de maneira indireta, esteve agudamente presente tanto no modernismo paulista quanto no chamado regionalismo pernambucano. E presente não apenas de forma exclusivamente artística ou literária, mas também de maneira historiográfica, considerando aí as figuras de Paulo Prado, como historiador ligado

18 Este movimento reverso, de ao invés de afastar e contrastar a obra de Gilberto Freyre ao modernismo paulista, aproximá-los a partir de pontos e interesses comuns fundamentais também não é novo. Como observa João César de Castro Rocha (ROCHA, João César de Castro. *O exílio do homem cordial*. Rio de Janeiro: Museu da República, 2004, p. 242), tal aproximação já foi sugerida por Wilson Martins ainda na década de 60, e seria retomada mais tarde, como nos lembra Ricardo Benzaquen de Araújo (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, p. 22), por autores como José Guilherme Merquior e Benedito Nunes, que enfatizaram paralelos significativos entre Freyre e Oswald de Andrade. Essa intuição será desenvolvida por nós à frente: Oswald de Andrade foi aquele que combateu e denunciou o “preconceito fotográfico” nas artes e na historiografia brasileira, e Gilberto Freyre, por sua vez, aquele que o superou.

19 Cortados os vínculos formais com Portugal, uma nova carência de orientação estava posta para todos os habitantes da ex-colônia, de alguma forma já identificados com ela. Cabia a eles uma diferenciação própria que justificasse a separação: uma delimitação, em última instância, do que era ser-brasileiro e de em que medida poder-se-ia referir-se a si mesmo e a elementos fundamentais de seu entorno como algo cujas origens definiam-se por uma história comum a todos – uma história propriamente nacional. Essa carência de orientação ganhou expressão institucional quando, quatro anos depois de criado o IHGB – cuja criação por si só já é bastante significativa do ponto de vista dessa carência de orientação – lançou a nascedoura instituição um concurso sobre um tema que por si mesmo expressava com bastante veemência quão desarticulado era o sentido de uma história do Brasil e, nessa media, da própria existência de uma autêntica nacionalidade. “Como se deveria escrever a História do Brasil?”, eis a questão que, desde então, repercutiria sobre a intelectualidade brasileira ao longo de várias décadas e que ganharia uma não desprezível variedade de respostas. Pois, embora tenha sido o botânico alemão Von Martius o único ganhador do concurso do IHGB, o conjunto da intelectualidade brasileira parece ter sido tocado pela questão, e essa questão foi “respondida” direta e indiretamente por escritores, poetas, artistas, cientistas sociais e historiadores que movimentaram o panorama intelectual do Brasil desde meados do século XIX até pelo menos meados do século XX.

ao modernismo paulista, e Gilberto Freyre, ligado ao movimento de Recife.

Em sua *Hermenêutica da Facticidade*, curso oferecido por Martin Heidegger no verão de 1923 e depois transformado em livro, o filósofo alemão chamou de consciência histórica o modo como uma época vê e aborda o passado, seja resguardando-o, seja renunciando-o. Nos termos de Heidegger, a consciência histórica é um dos modos fundamentais a partir do qual uma sociedade oferece e atualiza uma interpretação de seu “hoje ocasional”, isto é, do seu presente em curso e entretido numa multiplicidade de relações. A consciência histórica de uma época é, neste sentido, ela mesma constitutiva dessa época naquilo que ela tem de fundamental, pois ela é sempre um sinal “de como o presente se relaciona consigo mesmo”.²⁰

Recentemente, Jörn Rüsen compreendeu a consciência histórica como um atributo que forma uma espécie de universal antropológico da espécie humana. Todas as culturas, seriam portadoras de alguma consciência histórica, isto é, de alguma forma de articulação da experiência temporal na qual a experiência do passado aparece como interpretada para o presente.²¹ Além disso, a consciência histórica tem uma função orientadora, pois é ela que, tornando o que foi vivido algo assimilável e significativo, habilita a ação no presente. Mais ainda, a consciência histórica sempre tem o futuro como ponto de referência, pois, embora ela esteja direcionada para o passado, ela constantemente alimenta esse passado com expectativas normativamente carregadas – utópicas ou conservadoras. A consciência histórica é, nos termos de R. Koselleck, uma espécie de imbricação interpretativa entre dois horizontes temporais: o da experiência, por um lado, e o das expectativas, por outro. A consciência histórica, portanto, nunca é certa ou errada. O fato é que, sendo essencialmente interpretativa, ela é sempre seletiva e está, por isso, fundamentalmente conectada com aquilo que é lembrado e aquilo que é esquecido. A interpretação, na qual

20 HEIDEGGER, Martin. *Ontologia...* Op. cit., p. 43.

21 RÜSEN, Jörn. *Cultura faz sentido...* Op. cit., p. 97.

se traduz a consciência histórica de uma dada cultura, produz uma determinada memoração: isto é, não só um determinado conjunto mais ou menos coeso de lembranças do passado, mas também um determinado *esquecimento*. Mas, diz Rösen, e aqui talvez esteja o aspecto decisivo para nós, a memoração possibilitada pela consciência histórica não esquece apenas aquilo que foi trivial e desimportante, como estava implícito na teoria da relação a valores de Max Weber e do neokantismo de Heinrich Rickert. A memoração de uma determinada consciência histórica “também bloqueia coisas importantes e de graves consequências quando são subjetivamente perturbadoras ou penosas”.²²

No caso brasileiro, a expectativa de constituição de uma nação moderna engendrava uma interpretação histórica que excluísse de sua formação os elementos traumáticos até então obliterados por um estilo de história mais monumental do que crítico. Ora, o modernismo brasileiro e, em paralelo a ele, mas ultrapassando-o, a dantesca obra de Gilberto Freyre, foram responsáveis por um considerável alargamento da consciência histórica brasileira. Ao lado da expectativa de modernizar o Brasil, o modernismo manteve, ao mesmo tempo, a pretensão de fortalecer e desenvolver sua originalidade, o que exigia que se reconhecesse, para além do ímpeto em se identificar com o polo dominante, com a metrópole europeia, a especificidade e a singularidade da cultura brasileira, integrando e fazendo perceber elementos antes excluídos dos processos generativos como parte significativa dessa singularidade – no caso de Freyre, como mostraremos, não só a escravidão africana e indígena, mas também o sadomasoquismo como elemento fundamental de sociabilidade, associado a uma espécie particular de narcisismo que dá ao culto do parecer uma direção que se dissemina por diversas esferas da cultura. A historiografia de Freyre, neste sentido, poderá ser vista como um esforço dantesco para nos lembrar quem somos nós, incluindo aí, como componentes essenciais, aquilo do qual estamos sempre tornando a esquecer. Nosso intuito, portanto, é ler Freyre numa chave mais

22 RÜSEN, Jörn. *Cultura faz sentido...* Op. cit., p. 99.

crítica do que monumental de compreensão e representação do passado, desvelando aspectos da obra de Freyre que nos sirva como uma nova fonte de compreensão, de interpretação e crítica do presente.

É no quadro de uma ampla interpretação do passado que, a nosso ver, pode-se compreender melhor a posição de Gilberto Freyre frente ao modernismo paulista, e o modo como a obra de Freyre foi a primeira, no campo da escrita da história, a vencer o “preconceito fotográfico” contra o qual se insurgiu o próprio modernismo paulista – ou pelo menos parte significativa dele.

O preconceito fotográfico como princípio da ordem estética

Talvez nada tenha sido tão revelador do novo tempo que se anunciava do que a polêmica causada por uma exposição da pintora Anita Malfatti, não por acaso em 1917, intitulada *Exposição de Pintura Moderna*. A pintora, após retorno de temporada na Alemanha, onde foi aluna de Lovis Corinth e Ernst Bischoff-Culm – ambos ligados ao que se poderia já entender como uma síntese entre impressionismo e expressionismo – trazia consigo técnicas de representação pictórica que por sua própria natureza destoavam dos padrões estéticos que vigoravam como regra entre a hegemonia da crítica brasileira neste contexto. Pode-se dizer que entre os intelectuais e artistas brasileiros deste período havia em geral um princípio estético que unificava as mais diversas ideologias: o princípio de *imitação* que atribuía como o fim da obra de arte a completa dissolução dos limites entre representação e representado. Mesmo pintores simbolistas e românticos, por mais que tentassem representar símbolos sem materialidade – como a Liberdade ou a Nação, por exemplo – estavam orientados para uma concepção de arte que a presumia como imitação da realidade, isto é, da realidade tal como admitida no quadro de uma sensibilidade que se julgava eterna e universal, imóvel e imutável. A introdução de técnicas expressionistas, que deformavam o “real” e ao mesmo tempo punham em questão a busca de uma identidade entre representação

e representado, causou furor entre a elite cultural do país ou, mais exatamente, aquela circunscrita à aristocracia paulista.

O sucesso inicial da exposição de Anita Malfatti talvez se deva mais à publicidade do evento, que contava com o quase mágico fetiche “moderno” em sua inscrição e, por isso, atraía um público bem mais vasto que os poucos reais entendidos em questões artísticas. É o que se pode concluir pelo fato de vários quadros comprados durante a exposição tenham sido devolvidos depois da devastadora crítica de Monteiro Lobato, publicada no jornal *O Estado de São Paulo*, no dia 20 de dezembro de 1917.²³ Lobato, nesse contexto, assumiu as vezes de guardião das belas artes e do princípio realista de representação. Por toda sua crítica se pode notar que, apesar do talento reconhecido a Malfatti, se reprova com satírica virulência a pretensão de, sob a influência de modas “caricaturais” estrangeiras, “deformar” a realidade *desconectando-a da sensibilidade hodierna*. A crítica de Lobato, neste sentido, pode ser entendida como uma defesa de uma ordem estética que ilustra com rara lucidez o panorama intelectual brasileiro no contexto de surgimento do modernismo. A visão de Lobato, sobre as artes e, particularmente, sobre a relação entre representação e representado, pode ser considerada paradigmática em relação a um vário conjunto de grupos intelectuais – não apenas realistas, mas também simbolistas e românticos, no campo das artes, como no próprio domínio da crítica e das ciências, com o positivismo ou o darwinismo. Em sua crítica à exposição de Malfatti, Lobato expressa uma espécie de princípio estético básico que era capaz de unificar, num mesmo conjunto, autores e intelectuais os mais diversos. Trata-se de considerar e presumir a representação como estando e devendo estar fixada às normas supostamente naturais e atemporais da sensibilidade, como se a função básica da arte, da ciência e do conhecimento em geral fosse reproduzir a realidade apresentada pelos sentidos e almejar a maior identidade possível entre a representação e o representado tal como supostamente existe fora dela.

23 LOBATO, Monteiro. Paranóia ou mistificação? A propósito da Exposição Malfatti. *O Estado de São Paulo*, São Paulo, 20 dez. 1917.

*Todas as artes são regidas por princípios imutáveis, leis fundamentais que não dependem do tempo nem da latitude. As medidas de proporção e equilíbrio, na forma ou na cor, decorrem de que chamamos sentir. Quando as sensações do mundo externo transformam-se em impressões cerebrais, nós ‘sentimos’; para que sintamos de maneiras diversas, cúbicas ou futuristas, é forçoso ou que a harmonia do universo sofra completa alteração, ou que o nosso cérebro esteja em ‘pane’ por virtude de alguma grave lesão. Enquanto a percepção sensorial se fizer normalmente no homem, através da porta comum dos cinco sentidos, um artista diante de um gato não poderá ‘sentir’ senão um gato, e é falsa a ‘interpretação’ que do bichano fizer um ‘totó’, um escaravelho ou um amontoado de cubos transparentes. Estas considerações são provocadas pela exposição da Sra. Malfatti, onde se notam acentuadíssimas tendências para uma atitude estética forçada no sentido das extravagâncias de Picasso e companhia. Essa artista possui talento vigoroso, fora do comum. Poucas vezes, através de uma obra torcida para a má direção, se notam tantas e tão preciosas qualidades latentes. Percebe-se de qualquer daqueles quadrinhos como a sua autora é independente, como é original, como é inventiva, em que alto grau possui um sem-número de qualidades inatas e adquiridas das mais fecundas para construir uma sólida individualidade artística. Entretanto, seduzida pelas teorias do que ela chama arte moderna, penetrou nos domínios dum impressionismo discutibilíssimo, e põe todo o seu talento a serviço duma nova espécie de caricatura. Sejam sinceros: futurismo, cubismo, impressionismo e *tutti quanti* não passam de outros tantos ramos da arte caricatural. É extensão da caricatura a regiões onde não havia até agora penetrado. Caricatura da cor, caricatura da forma - caricatura que não visa, como a primitiva, ressaltar uma ideia cômica, mas sim desnortear, aparvalhar o espectador.²⁴*

Perceba que a arte, então, é entendida aí como regida por leis universais, que não dependem do tempo e nem do espaço, e a principal e mais fundamental dessas leis seria justamente aquela que as vanguardas de uma maneira geral pretendiam subverter: a suposta “normalidade” da percepção sensorial e sua identificação com a própria realidade a ser fielmente representada. Eis o que, de uma maneira geral, poderíamos chamar de “estética realista” e que, de certa forma, unificava num só estilo de pensamento as diversas ideologias políticas e filosóficas que dividiam a elite brasileira em grupos intelectuais concorrentes.²⁵ Essa estética realista,

24 LOBATO, Monteiro. Paranóia ou mistificação... *Op. cit.* [Grifo nosso].

25 A categoria de estilo de pensamento foi originalmente desenvolvida por Karl Mannheim.

da qual Lobato veio a ser um dos mais ilustres guardiões, não se restringia a um único grupo: ela estava presente entre positivistas e evolucionistas, liberais e anarquistas e, de um modo geral, no próprio senso comum da elite cultural paulista e brasileira em geral. Em todos esses grupos havia uma identificação, tácita ou latente, da realidade ao sensível, de modo que a própria avaliação das representações enunciadas por um ou por outro se dava com vistas à sua maior ou menor proximidade à experiência, suposta como uma realidade que é a mesma para todos. A representação, fosse de teor artístico ou científico, era um meio de imitar e reproduzir a experiência, e não de explorá-la criativamente.

A defesa de Lobato dessa ordem estética marcou não só por sua eloquência, mas também pelo fato de ser ele reconhecido como membro da mais alta dignidade intelectual, atualizado no que havia de mais “moderno”, fosse nas artes, fosse na filosofia. Mas não deixa de ser revelador o fato de Lobato, que chegou a traduzir algumas das obras de Friedrich Nietzsche, se afastasse do filósofo alemão justamente neste ponto decisivo. Pois vinha de Nietzsche, certamente, o primeiro e decisivo ataque a esse tipo de realismo e que, posteriormente, seria este mesmo ataque o mote comum a todas as vanguardas modernistas. Tal como Lobato utilizara a comparação com o louco e com a embriaguez para diminuir o valor das vanguardas, também Nietzsche o fizera com relação às noções de sobriedade e embriaguez, como que a revelar as ilusões que compõem a sobriedade, a objetividade e o assim chamado “realismo”. As palavras de Nietzsche, embora escritas cerca de quarenta anos antes, podem perfeitamente ser dirigidas à defesa da ordem estética efetuada por Lobato contra Anita Malfatti e, em geral, contra as vanguardas.

Aos realistas – Vocês, homens sóbrios, que se sentem defendidos contra a paixão e as fantasias e bem gostariam de transformar em orgulho e ornamento o seu vazio, vocês chamam a si próprios de realistas e insinuem que, tal como lhes aparece o mundo, assim é ele realmente: apenas diante de vocês a realidade surge sem véu, e vocês próprios seriam talvez a melhor parte dela – ó, queridas imagens de Sais! Mas também vocês, no seu estado sem véu, não continuam seres altamente apaixonados e

obscuros, se comparados aos peixes, e ainda muito semelhantes a um artista apaixonado? – e o que é ‘realidade’ para um artista apaixonado? Vocês ainda levam e andam às voltas com as avaliações das coisas que tiveram origem nas paixões e amores de séculos passados! Sua sobriedade é ainda impregnada de uma oculta e inextinguível embriaguez! O seu amor à ‘realidade’, por exemplo – como é velho, antiquíssimo! Em cada impressão, em cada sensação há um quê desse velho amor: e igualmente uma fantasia, um preconceito, uma desrazão, uma insciência, um temor e alguma coisa mais contribuíram para tecê-la. Ali, aquela montanha! E aquela nuvem! O que é ‘real’ nelas? Subtraíam-lhes a fantasmagoria e todo o humano acréscimo, caros sóbrios! Sim, se pudessem fazê-lo! Se pudessem olvidar sua procedência, seu passado, sua pré-escola – toda a sua humanidade e animalidade! Não existe ‘realidade’ para nós – e tampouco para vocês, sóbrios -, estamos longe de ser tão diferentes como pensam, e talvez nossa boa vontade em ultrapassar a embriaguez seja tão respeitável quanto sua crença de que são incapazes de embriaguez.²⁶

O pragmatismo excessivamente dinâmico de Lobato, que fez dele fazendeiro, editor, petroleiro, além de escritor, crítico e tradutor, parece tê-lo impedido de concordar com Nietzsche neste aspecto. Ao contrário, ao olhar para a arte vanguardista e compará-la com a “arte de manicômio”, Lobato foi ainda mais longe: para ele, a arte feita pelos loucos no manicômio eram superiores às de “Picasso e companhia” porque ao menos eram – note-se bem – “sinceras”, “produto ilógico de cérebros transtornados pelas mais estranhas psicoses”, ao passo que as vanguardas, em geral, forjavam uma mentira da qual nem os loucos pareciam ser dignos, pois que julgavam sobrepujar os próprios padrões segundo os quais se distinguia o que é a realidade, a normalidade, a sobriedade – sem entretanto a sinceridade dos mentecaptos. A arte de vanguarda, aos olhos de alguém como Lobato, a quem talvez pudéssemos supor como representante de um amplo conjunto de intelectuais, era uma arte de má-fé ante uma realidade suposta como existente *a priori* a qualquer representação.

Do lado oposto ao dessa ordem estética então em vigor entre a intelectualidade brasileira, um grupo pequeno de jovens artistas se uniu em torno não só da defesa de Anita Malfatti, mas também da

²⁶ Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 95 *et seq.*

defesa ousada e arriscada de uma nova arte, fundada em princípios estéticos que suplantassem o realismo e a ele opusessem outras formas de relação entre representação e representado. Desse grupo devemos destacar Oswald de Andrade, tanto pela defesa que faria de Anita dias depois em artigo escrito para o *Jornal do Comércio*, quanto pelo engajamento permanente que exerceu em nome da renovação artística e intelectual no cenário brasileiro desde então; mas, principalmente, por ter tido uma importância decisiva em assunto que aqui nos é tremendamente caro: qual seja, o deslocamento do debate estético das artes para aquele tipo particular de representação que é a representação histórica. De maneira sintética e já quase telegráfica o artigo de Oswald resume a razão do impacto dos quadros de Anita Malfatti sobre a intelectualidade brasileira:

as suas telas chocam o *preconceito fotográfico* que geralmente se leva no espírito para as nossas exposições de pintura. A sua arte é a negação da cópia, a ojeriza da oleografia.²⁷

O “preconceito fotográfico” era, por assim dizer, o fundamento, partilhado mesmo com o senso-comum, das diversas ideologias políticas e correntes de pensamento que gravitavam na sociedade brasileira até a ascensão do modernismo e dos debates e problemas que se seguiram a ele. Impregnado também no pensamento histórico desse contexto, este preconceito fotográfico tem muito a dizer sobre a consciência histórica dessa época, bem como ajuda a compreender de que maneira o modernismo contribuiu para alargar essa consciência histórica ao abrir as portas para novas reapropriações do passado. Esse processo de embate entre o grupo modernista que inicialmente se unira em torno da exposição de Malfatti, por um lado, e a ordem estética em sua diversidade unificada pelo realismo, por outro, se desenvolveria durante toda a década de 20, década em que o modernismo se diferenciaria internamente segundo orientações ideológicas divergentes e amadureceria as questões levantadas inicialmente, levando-as para outros domínios da vida cultural: com a historiografia, por exemplo.

27 Cf. ANDRADE, Oswald. A exposição Anita Malfatti. Rio de Janeiro, *Jornal do Comércio*, 11 jan. 1918.

A centralidade de Oswald de Andrade para esse processo de amadurecimento do modernismo foi, segundo as palavras de Gilberto Freyre, o que salvou o modernismo de ser apenas modernista para torná-lo renovadamente moderno. No ano de 1946, em conferência pronunciada no mesmo teatro municipal de São Paulo onde se realizara em fevereiro de 1922 a Semana de Arte Moderna, Gilberto Freyre salientaria para os estudantes da faculdade de direito ali presentes o aspecto decisivo da contribuição de Oswald de Andrade.

Oswald de Andrade foi, na verdade, dos que salvaram o sentido moderno do modernismo no Brasil; dos que cedo se dispuseram a salvar o movimento iniciado em São Paulo em 1922 de permanecer apenas seita modernista; *dos que cedo se empenharam em salvá-lo de permanecer apenas literário ou estético*; dos que cedo procuraram não só pela palavra como pela ação acrescentar-lhe sentido social e, dentro do sentido social, sentido político. E esse sentido político, o democrático.²⁸

Destaque-se nesta fala de Freyre o aspecto crucial na participação de Oswald: o fato de ter salvado o modernismo de permanecer apenas literário ou estético. Embora a obra de Oswald seja predominantemente ligada à ficção, à poesia, ao teatro e, por fim, ao ensaio poético-filosófico, ele foi também um intelectual que, por meio da crítica e da crônica, principalmente, levava os influxos modernistas para o domínio da não-ficção ou, propriamente, da historiografia. Embora não tenha sido um historiador e nem ter tido tais pretensões, Oswald preocupou-se longamente com os modos de apropriação do passado nacional expressos nas representações historiográficas, dando especial atenção à necessidade de uma “crítica das fontes históricas” que desvelasse a idiosincrasia de seu “olhar” sobre o passado nacional, em geral legadas pelo colonizador e pelo polo dominante da sociedade e que, em todo caso, apontam não para a realidade “pura” do passado, mas para uma realidade distorcida por suas visões de mundo, por seus valores morais e por seus próprios costumes e hábitos de pensamento.

28 FREYRE, Gilberto. *6 Conferências em busca de um leitor*. Rio de Janeiro: Editora José Olympio, 1965, p. 8.

Esse ímpeto, que se traduz em rever criticamente o conteúdo das fontes, pode ser notado tanto na (re)leitura poética que oferece dos principais cronistas brasileiros em *Pau-Brasil*, quanto na crítica arrasadora que Oswald dirigiu a Paulo Prado, mecenas e entusiasta do modernismo mas que, entretanto, escrevera um livro “pré-modernista”, cujo título é bastante sugestivo para nosso argumento: *Retrato(!) do Brasil*.

O preconceito fotográfico na escrita da história

Publicado em 1928, *Retrato do Brasil: ensaio sobre a tristeza brasileira* chegava ao cenário intelectual brasileiro trazendo um novo vigor ao ensaio historiográfico. Em parceria com José Lins do Rêgo, Freyre escreveu em 1936 para *O Jornal* um artigo sobre Paulo Prado. Nele os autores reconhecem a grandeza do estilo e da escrita de Paulo Prado, salientando, em termos de conteúdo, o aprofundamento literário da tradição realista de ensaio histórico iniciada de maneira célebre por Capistrano de Abreu, o verdadeiro mestre de Paulo Prado – ligação também remarcada por Alceu Amoroso Lima e Oswald de Andrade, como discutiremos a seguir. Note que, à época da publicação de *Retrato do Brasil*, o modernismo brasileiro já havia atravessado seu momento de choque ostensivo, materializado na semana de 22, e já havia se dissipado em variadas correntes no período que se segue a ela. Durante todo esse tempo, Paulo Prado foi um dos que estiveram à frente do movimento, tanto na própria articulação da Semana de 22, quanto em desdobramentos posteriores, como na articulação da revista *Klaxon*, principal meio de divulgação das ideias modernistas no cenário intelectual paulista entre 1922 e 1923. E nem todo este entusiástico envolvimento o seduziu ao ponto de ceder completamente “às pressões exteriores do momento”, o que deu à sua escrita uma limpidez livre do “gramaticismo às avessas” de seu tempo: “não se enfeitou de penas de papagaio para mostrar-se verde e amarelo, nem se encrespou de um brasileirismo carregado nas cores”.²⁹ Gilberto Freyre e José Lins do Rêgo

29 PRADO, Paulo. Retratos do autor. In: PRADO, Paulo. *Retrato do Brasil: ensaio sobre a tristeza brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012, p. 235. A alusão irônica

atribuem a esse espírito – que viam como forte demais para ceder prontamente a regramentos estéticos de uma escola literária – uma gravidade, uma seriedade que, transbordando em pessimismo, não encontraram em nenhum dos grupos modernistas de então: fossem aqueles ligados a Plínio Salgado, Cassiano Ricardo e ao grupo verde-amarelo, fossem aqueles ligados ao movimento pau-brasil encabeçado por Oswald desde a publicação do manifesto Pau-Brasil em 1924 – do qual o próprio Paulo Prado escrevera o prefácio.

Essa gravidade particular em Paulo Prado era proveniente, segundo Freyre e Rêgo, “do gosto de tratar a história”. Era, pois, o estudo apaixonado e ao mesmo tempo disciplinado do passado que dava à escrita de Paulo Prado, apesar de sua clareza e limpidez, o peso de uma nova consciência histórica que estava emergindo, impávida diante dos excessos e das ilusões românticas que dominavam não só a personalidade do brasileiro, em geral, mas também a interpretação do passado, em particular. Uma consciência histórica que, se afastando do romantismo e sua vocação ufanista que tendia a dar ao passado brasileiro uma feição “heroica” e “harmônica” – contribuindo assim para a monumentalização do passado –, começava a trazer à tona os horrores da história brasileira, de uma história que até então ignorava solenemente os conflitos a partir dos quais havia se fundado e se constituído; rompia-se, com Paulo Prado, com uma história que forjava uma unidade vazia de experiência histórica, pois que preenchida simplesmente com idealizações e fabulações românticas do esforço colonizador e de uma quase milagrosa união das “três raças”, ou mesmo de uma mistificação rousseuniana do nativo como “bom selvagem”. Sob a orientação de Capistrano, era o passado atestado por fontes e documentos que Paulo Prado tinha em vista para o seu “retrato”.

Esse pendor historiográfico, esse ímpeto de busca pelo passado como ele realmente foi, a despeito de quão aterrorizante isso possa

de Freyre e Rêgo eram certamente dirigidas para o grupo verde-amarelista, liderado por Plínio Salgado.

ser para o presente que dele toma consciência, deu a *Retrato do Brasil* uma conotação realista sem igual até então na historiografia brasileira, que *in toto* o afastaria do antirrealismo vanguardista do modernismo. Embora o próprio autor reconhecesse fazer um “quadro impressionista”, a própria ideia de um “retrato” implicava a suposição de considerável similitude entre o representado e sua representação ou pelo menos a pretendia. O fotógrafo ou o pintor, aí, pareceu desconsiderar a particularidade de sua própria perspectiva, de seu específico enquadramento, de sua proporção entre luz e sombra – no caso de *Retrato do Brasil*, um predomínio da sombra, do obscuro, do impalatável, sobre a luz artificial e idealizadora do romantismo brasileiro.

Tanta sombra que a muitos indignou pela escuridão revelada: o livro, que pretendia explicar, mais que as origens do Brasil, uma tendência, suposta por Paulo Prado, impressa e presente no próprio caráter da nacionalidade e, portanto, das personalidades nela inseridas: o predomínio da tristeza, da melancolia no regime psíquico brasileiro anunciava a razão do seu atraso civilizacional, pois que inabilitava a população para a ação enérgica, criadora e transformadora. As razões dessa tristeza, por sua vez, foram encontradas por Paulo Prado em dois instintos que, durante toda a formação social brasileira, tiveram segundo ele livre trânsito: a luxúria, por um lado, e a cobiça, por outro.³⁰ Se fosse para reduzir esse fabuloso livro a uma simples equação – o que foi feito por inúmeros críticos: luxúria e cobiça, cultivadas ao longo dos séculos, resultariam em constante insatisfação, em tristeza, que ganharia com o romantismo como que uma expressão literária e um agravo de consciência. A tristeza consciente de si do romantismo é ainda mais triste que a tristeza ingênua. Daí o quarto capítulo do livro ter se dedicado diretamente ao tema do “mal romântico” e seu caráter predatório da vitalidade brasileira. O livro contém, ainda, um *post-*

30 Perceba neste ponto a particularidade da “sociodicéia” de Paulo Prado. O “mal” da sociedade brasileira, o seu “atraso”, é justificado através de um passado de “luxúria” e “cobiça” que terminaram por debilitar a ação enérgica e criadora. Como mostraria a crítica de Oswald de Andrade a *Retrato do Brasil*, a interpretação de Paulo Prado tinha um verdadeiro teor “sermonista”, na qual pecados capitais, atribuídos a indígenas e africanos mais do que a portugueses, figuram como a razão do mal que afligia a sociedade brasileira.

scriptum no qual, resumindo o diagnóstico que dá de um paciente excessivamente doente, oferece apenas dois remédios igualmente amargos: guerra ou revolução, dando votos à maior eficácia deste último.³¹

Mas, certamente, é um exercício um tanto simplista tentar reduzir *Retrato do Brasil* a tal equação. Publicado no mesmo ano de *Macunaíma*, de Mário de Andrade,³² de *Martin Cererê*, de Cassiano Ricardo,³³ do *Manifesto Antropófago*,³⁴ de Oswald de Andrade, o livro de Paulo Prado dominou a crítica nacional e causou forte estarecimento no público. Como reconheceu Oswald de Andrade, crítico mais grave de *Retrato do Brasil* no contexto de sua publicação, “*O Retrato do Brasil* é um livro que acordou muita gente. Percebeu-se através dele que o Brasil existe”.³⁵ E, por incisiva que viesse a ser a crítica de Oswald, não havia como não reconhecer o sucesso do livro: uma explosão de resenhas e comentários críticos tomou conta de boa parte da imprensa de São Paulo, do Rio de Janeiro e até mesmo de Recife. Intelectuais dos mais diversos matizes ideológicos posicionaram-se diante daquele livro que se tornaria um marco da reflexão histórica no Brasil para toda uma geração de intelectuais. Homens tão diferentes quanto Alceu Amoroso Lima, Assis Chateaubriand, Agripino Grieco, Bandeira de Melo, Ancântara Machado, Mário de Andrade, Oswald de Andrade, Cândido Motta Silva e tantos outros quase que imediatamente tomaram posição perante a representação que Paulo Prado oferecera da formação do Brasil.

Este reconhecimento de que o Brasil “existia”, entretanto, não veio sem certo susto, do qual a reação de Tristão de Athayde, pseudônimo do crítico Alceu Amoroso Lima, foi talvez a maior expressão. A veemência realista de Paulo Prado talvez tenha chocado

31 O *Post-scriptum* de *Retrato do Brasil* foi publicado antes mesmo da publicação do livro, em outubro de 1928 no primeiro fascículo da revista *Movimento*.

32 Cf. ANDRADE, Mário de. *Macunaíma*. São Paulo: Lafonte, 2019.

33 Cf. RICARDO, Cassiano. *Martin Cererê*. 28 ed. São Paulo: José Olympio, 2003.

34 Cf. ANDRADE, Oswald. *Manifesto antropófago*. 1 ed. São Paulo: Peguin, 2017.

35 *Idem*. Retoques ao Retrato do Brasil. In: PAULO, Prado. *Retrato do Brasil: ensaio sobre a tristeza brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012, p. 169.

um pouco o pudor católico de Tristão. Mas, como viria a esclarecer posteriormente Oswald de Andrade, ambos tinham mais em comum do que se podia supor. Aliás, foi o próprio Tristão quem parece ter percebido inicialmente o significado maior da obra de Paulo Prado, que era o de deslocar a consciência histórica brasileira para além dos limites românticos, alterando a escrita da história em seus fundamentos, de uma chave monumental para uma chave crítica.³⁶

O Brasil é um país que vem caindo em si, tanto politicamente como literariamente. O mesmo se dá no estudo de nosso passado. A história romântica passou de todo, e Capistrano de Abreu abriu a era da história realista. O Sr. Paulo Prado é visivelmente um historiador formado pela escola de Capistrano, e o seu 'retrato', tão sumário e por vezes tão pouco imparcial, é a visão mais pessimista que jamais se descreveu de nossa história.³⁷

Na chave crítico-pessimista de Paulo Prado o futuro deixava de ser visto como uma espécie de “ali” paradisíaco para onde necessariamente a comunidade nacional brasileira a passos largos caminhava, com a consecução e a realização das virtudes heroicas do colonizador-desbravador em comunhão com a altivez indígena e a energia trabalhadora do negro africano. O futuro, ao contrário, passava a ser visto segundo uma história que incorporava no encadeamento de eventos também a barbárie que estava por trás do sucesso civilizacional e, no caso, uma barbárie que era o próprio fundamento da civilização brasileira. E, diante de toda a violência colonial, fundada na cobiça e na luxúria, é o próprio presente que espanta a Paulo Prado, como ameaça iminente de dissolução da unidade nacional, conseguida sob tantos sofrimentos: “Ao chegarmos aos dias de hoje, esse é o grande milagre”.³⁸ O futuro, por sua vez, se viesse a existir, o poderia ser somente através de

36 Nos referimos aqui à tipologia que Nietzsche elabora na sua *Segunda Consideração Intempestiva* em que o interesse pelo passado e com ele a escrita da história assumem forma antiquária, monumental ou crítica. Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

37 LIMA, Alceu Amoroso. Retrato ou caricatura? In: PAULO, Prado. *Retrato do Brasil: ensaio sobre a tristeza brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012, p. 152 et seq.

38 PRADO, Paulo. *Retrato do Brasil: ensaio sobre a tristeza brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012, p. 136.

duas formas, pois apenas elas poderiam evitar a catástrofe que o presente e sua história anunciavam: a guerra ou a revolução. Foi, aliás, o radicalismo dessa visão histórica que causou certo choque em parte significativa da crítica, especialmente aquela, obviamente, de caráter conservador, como a de Alceu. Ele, embora concordasse e atestasse o diagnóstico dado por Paulo Prado, estava longe de aceitar a terapia proposta por ele. Esta solução, dizia Tristão, evidenciava antes de mais nada a “falta de amor” de Paulo Prado para com o “espírito brasileiro”, já que ele propunha fazer tabula rasa de tudo, uma revolução radical nos costumes e na organização social. É aí que Amoroso Lima aponta uma contradição no ímpeto transformador de Paulo Prado.

Ora, se é de um suicídio que nós precisamos, para que então tanta emoção às ameaças de um desmembramento possível, de uma possível conquista estrangeira? Se o remédio proposto é renunciarmos a tudo o que somos, por causa dos males de que sofremos – para que temer a perda da independência?³⁹

É claro que uma outra e mais evidente contradição seria também apontada por vários de seus críticos, incluindo o próprio Gilberto Freyre. É que Paulo Prado era ele mesmo membro da mais alta aristocracia paulista, e ao mesmo tempo tomava partido, em questões estéticas e políticas, ao lado dos grupos mais radicais em seu rompimento com os valores tradicionais.

Quem daqui a meio século estudar a personalidade e a vida de Paulo Prado se espantará decerto ao ver o seu nome associado ao mesmo tempo ao ‘movimento modernista’ e ao Departamento Nacional do Café.⁴⁰

Diria Freyre ao *Diário de São Paulo* poucas semanas após a morte de Paulo Prado. E, se tratando de valores tradicionais, a posição de Paulo Prado demarcada em suas palavras era a mais radical possível, muito embora no olhar de seus críticos destoasse bastante de sua prática e de sua própria biografia.⁴¹

39 Cf. LIMA, Alceu Amoroso. Retrato ou caricatura... *Op. cit.*, p. 153

40 FREYRE, Gilberto. Contradições de Paulo Prado. In: PRADO, Paulo. *Retrato do Brasil: ensaio sobre a tristeza brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012, p. 246.

41 As próprias alternativas que Paulo Prado vislumbrava como soluções que poderiam impedir o desmembramento do país pareciam, a quem conhecia Paulo Prado, membro da

A crítica de Amoroso Lima foi uma entre várias encomendadas por *O Jornal*, no Rio de Janeiro. No mesmo periódico publicaríamos, entre dezembro de 1928 e janeiro de 1929, homens como Assis Chateaubriand, Agripino Grieco, Affonso Bandeira de Melo, Oswald de Andrade e Alcântara Machado. E, além de todos esses, um curioso texto assinado por Castro Barreto, que refletia de maneira geral o golpe sofrido por parte da intelectualidade brasileira com a publicação de *Retrato do Brasil*, e que se intitulava *Um livro mau*. A repercussão de *Retrato do Brasil*, pois, veio como um duro golpe ao nacionalismo que pululava entre diferentes correntes intelectuais – fossem elas de matiz positivista, evolucionista ou simplesmente repletas de ufanismo romântico, como se mostra o texto de Castro Barreto. Nele o jornalista se indignava pelo fato de que Paulo Prado “dá-nos como tristes e melancólicos pelas nossas origens étnicas; somos um povo que proveio de cobiçosos e sensuais”.⁴²

É o que se pode perceber também, embora com argumentos mais sofisticados, na crítica de Carlos Pinto Alves, publicada já em 23 de novembro de 1928 no *Diário Nacional*, periódico paulista. Nela o autor tenta evidenciar a força literária de Paulo Prado como que a esconder sua fraqueza metodológica que subjaz nas conclusões de *Retrato do Brasil*.⁴³ Diz ele, um tanto sugestivamente a revelar em quê, propriamente, o livro de Paulo Prado incomodava.

O Sr. Paulo Prado pega depois nessa ralé humana, e espalha-a no funil dantesco de seu “Retrato”, onde a luxúria, a cobiça, a tristeza, o romantismo formam os círculos infernais. Desse caldeamento surgiu o homúnculo melancólico que serviu de modelo para sua obra. E não é tudo: esses fatos, talvez inconscientes, mas heróicos e dinâmicos de nossa história, *que eram para nós um postulado de esperança e de coragem*, foram reduzidos às proporções da tela.⁴⁴

Ao explicar a tarefa, aparentemente impossível, de povoar um território de proporções continentais e geografia desfavorável através de uma busca quase insana pela riqueza fácil e imediata

mais alta aristocracia paulista, não só radicais, mas também com algo de demagógicas.

42 BARRETO, Castro. Um livro mau. *O Jornal*, Rio de Janeiro, 16 dez. 1928, p. 7.

43 Cf. PRADO, Paulo. *Retrato do Brasil...* *Op. cit.*

44 ALVES, Carlos Pinto. *Retrato do Brasil*. *Diário Nacional*, 23 nov. 1928, p. 2. [Grifo nosso].

do ouro e do comércio de escravos humanos, e através de um desregramento sexual que viabilizava a satisfação imediata e complacente, mesmo o cultivo extenuante, das mais intensas paixões, Paulo Prado contrariava as explicações que até então funcionavam como modelares e monumentalizadoras em relação ao sentimento nativista alimentado desde 1822. Ela revelava, nos altares da propagada grandeza nacional, todo um subsolo de descomedimento sexual e ganância satisfeitos mediante o horror da guerra e da escravidão. E esse subsolo, pois, vinha representado na forma da própria história do Brasil, como um passado que, em relação ao presente, funcionava como seu substrato, um substrato arenoso, já sem fertilidade, pois que destruído pelos excessos depressores de seu desenvolvimento anárquico e impulsivo.

Retrato do Brasil, por isso, foi o livro responsável pelo abandono crescente da maneira pela qual a sociedade brasileira, naquele contexto, entendia e enxergava o próprio passado. Ele elevou o debate nacional às perguntas que o romantismo, em sua sede pela unidade nacional, precisou evitar. Ele revelou e fez perceber, incomodamente, que a aclamada mestiçagem e a suposta “união” entre as raças se fez não tanto pelo caráter tolerante do colonizador, mas antes “pela luxúria e o desleixo social”.⁴⁵ E, deve-se ressaltar, entre toda a violência manifesta no contato entre as raças, fosse mediante o comércio escravocrata, fosse mediante a busca ensandecida por ouro e prata, edificou-se uma nação cuja unidade, em meio a tanta desordem, só foi conseguida graças à indolência e à passividade das populações submetidas. “A indolência e a passividade das populações facilitaram, porém, a preservação da unidade social e política do vastíssimo território”.⁴⁶

45 PRADO, Paulo. *Retrato do Brasil... Op. cit.*, p. 130. Perceba que o pólo dominado sofria aí a responsabilização histórica pelo atraso, não tanto por herança genética, propriamente, mas por características comportamentais que se disseminaram e se comunicaram ao pólo dominante, como a suposta indolência, ou que nele favoreceram um domínio autoritário e luxurioso, como é o caso da suposta passividade. Ainda nos dias de hoje, esse tipo de interpretação da herança cultural por vezes preside a cabeça do brasileiro comum e, mesmo, de autoridades constituídas, como é o caso de general, eleito vice-presidente em 2018, que há pouco externou posição semelhante à de Paulo Prado, ainda que sem o refinamento deste último.

46 *Ibidem*, p. 134.

O elemento essencial dessa nova consciência histórica parecia se mostrar na própria comparação da colonização portuguesa no Brasil com outras formas de colonização e descobrir, em meio a essas diferenças, as razões que explicariam, em paralelo à própria especificidade brasileira, também o seu atraso, sua reiterada demora em realizar as promessas românticas de um futuro glorioso. Embora não seja possível averiguar se Paulo Prado, enquanto escrevia *Retrato do Brasil* (entre 1926 e 1928) já havia tido contato com a *Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, de Max Weber,⁴⁷ o certo é que, no diagnóstico apontado por ele em *Retrato*, a evolução da sociedade brasileira e sua estruturação careceram do elemento moral do protestantismo ascético como fundamento de sua organização social. E, em função dessa ausência, pôde se cultivar aqui um individualismo anárquico que dificulta a associação cooperativista entre as partes e os indivíduos que compõem o todo social.

Sugerimos nessas páginas o vínculo secular que deixaram na psique nacional os desmandos da luxúria e da cobiça, e em seguida, na sociedade já constituída, os desvarios do mal romântico. Esses influxos desenvolveram-se no desenfreamento do mais anárquico e desordenado individualismo, desde a vida isolada e livre do colono que aqui aportava, até as lamúrias egoístas dos poetas enamorados e infelizes. Como reagentes nos faltaram, na nossa crise de assimilação, o elemento religioso, a resistência puritana da Nova Inglaterra, a hierarquia social dos velhos pioneiros americanos, o instinto de colaboração coletiva. ‘*Uni bene, ibi patria*’, diz o nosso profundo indiferentismo, feito de preguiça física, de faquirismo, de submissão resignada diante da fatalidade das cousas. Nos primeiros tempos produzimos os mais magníficos exemplares de bruta força humana, mas não conseguimos preparar a argamassa que liga os grandes povos idealistas. Explosões esporádicas de reação e entusiasmo apenas servem para acentuar a apatia cotidiana.⁴⁸

Diante de um retrato ou quadro como esse é natural que muitos brasileiros, orgulhosos da história nacional tal como era contada até então, torcessem o nariz e repudiassem aquilo de

47 Cf. WEBER, Max. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. 1 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

48 PRADO, Paulo. *Retrato do Brasil... Op. cit.*, p. 134.

horrível, embora em grande medida inegável, que era trazido à tona por aquela nova representação histórica. O ambiente gerado pela recepção de *Retrato do Brasil*, entretanto, movia-se no sentido de, a contrapelo do ufanismo romântico, revolver novamente o solo do passado e de nele buscar, mediante pesquisa e reflexão, a ampliação do quadro pintado por Paulo Prado.

Muito sugestivo do significado de sua obra no que diz respeito à ampliação dos horizontes de investigação histórica e, através disso, de reavaliação crítica do passado e de suas representações já existentes, foi o artigo do jornalista Motta Filho em 30 de dezembro de 1928 no jornal *O Paiz*, do Rio de Janeiro.⁴⁹ *Retrato do Brasil*, publicado em novembro daquele ano, era como que o fechamento expressivo de característica que o autor atribui não a Paulo Prado em particular, mas aos intelectuais paulistas em geral: o mais que sugestivo título do artigo é “*A Consciência Histórica dos Paulistas*”. E, como portadores dessa “aguçada” consciência histórica de que nos fala Motta Filho, ele próprio elenca, além de Paulo Prado, os mais diversos expoentes do modernismo paulista, entre eles destacando a poesia de Mário de Andrade e Guilherme de Almeida, os livros do grupo verde-amerelista liderado por Plínio Salgado, Menotti del Picchia e Cassiano Ricardo e, noutro plano, Oswald de Andrade, seus romances e manifestos (o *Pau Brasil* e o *Antropófago*).⁵⁰ A lucidez de Motta Filho em perceber já em 1928 que todos aqueles autores, tão díspares entre si, podiam ser reunidos não apenas pelo fato de serem paulistas, mas também e sobretudo por se revelarem portadores de uma nova interpretação do passado, de uma renovada “consciência histórica”, de caráter mais nacional do que propriamente regional, mais crítica e reflexiva que bajuladora e monumental.

O livro de Paulo Prado, assim, pode ser pensado como representante do agravamento histórico do modernismo paulista, de seu, por assim dizer, transbordamento das questões estéticas para as questões sociais e históricas envolvidas na constituição da cultura brasileira. E o é não apenas porque efetua na prática

49 FILHO, Motta. *A Consciência Histórica dos Paulistas*. *O Paiz*, p. 10, 30 dez. 1928.

50 *Ibidem*.

essa transição, já que *Retrato do Brasil* pode ser entendido,⁵¹ como de fato o foi, como peça literária, embora não menos carregada de pesquisa histórica sistemática. Carrega, além disso, dentro da forma e do estilo artístico, prenhe de recursos retóricos, vários elementos de prática investigativa metodicamente regulada. Mais ainda, a própria trajetória de Paulo Prado é representativa dessa transição da consciência histórica. Pois Paulo Prado esteve sempre atuante em vários dos episódios marcantes da trajetória do modernismo paulista: articulou e foi o principal financiador da semana de 22. Ajudou a fundar a revista *Klaxon*. Financiou a vinda do poeta Blaise Cendrars em 1924. Escreveu o prefácio do livro *Pau Brasil*, de Oswald de Andrade, que renovou o debate nacionalista então engessado na dualidade entre regionalismo e cosmopolitismo. Publicou, nesse mesmo período, um de seus mais importantes trabalhos, *Paulística*. Isso pra não falar do financiamento da catalogação e edição de uma enorme diversidade de documentos históricos. Por fim, *Retrato do Brasil* vinha selar o deslocamento da releitura modernista do passado do âmbito da ficção, da poesia e das artes em geral para um domínio que até então havia se mantido invulnerável aos influxos modernistas: a escrita da história.

Mas foi, digamos, apenas o primeiro passo nessa direção e, como tal, cheio de incertezas e dubiedades, como o são os primeiros passos de uma criança que deixa de engatinhar. Se *Retrato do Brasil* conseguiu elevar a consciência histórica nacional a um outro patamar,⁵² mais crítico e reflexivo que monumental, o livro entretanto não logrou conquistar a demanda modernista de uma recuperação dos traços invisibilizados do passado pela própria história legada nos documentos oficiais. Foi o que mostrou um tanto bruscamente a crítica que Oswald de Andrade dirigiria a *Retrato do Brasil*. Ela, nesse sentido, faz enxergar que *Retrato do Brasil* foi talvez expressão de um importante momento de transição por que passaria o próprio modernismo, cujo fruto amadurecido

51 Cf. PRADO, Paulo. *Retrato do Brasil... Op. cit.*

52 *Ibidem.*

levaria ao romance social da década de 30 e a livros “totêmicos” como *Casa-Grande & Senzala*,⁵³ expressão que Oswald usava para se referir a uma das obras-primas do mestre pernambucano. Mas *Retrato do Brasil* fracassara justamente em alcançar aquele que era o alvo primordial do modernismo, caindo vítima do “preconceito fotográfico” que, no caso da escrita da história, se deixava verificar num ingênuo objetivismo historiográfico que tomava as fontes como “espelho” da realidade passada.

Oswald, de maneira mais incisiva e aguda do que em seu debate com Monteiro Lobato, ataca os mesmos pressupostos “realistas” que também estavam entre os fundamentos da interpretação que Paulo Prado fizera da história brasileira. Pois, segundo Oswald, Paulo Prado apenas compila das fontes, por assim dizer, a visão geral que jesuítas e viajantes, cronistas em geral, tiveram de seu contexto presente. Com isso Paulo Prado acabou por, mais que endossar a visão do colonizador sobre o colonizado, dar à essa visão o sentido da própria realidade que constituiu no passado a sociedade brasileira. Oswald chama o *Retrato do Brasil* de um livro “pré-freudiano” porque nele a narrativa de Paulo Prado representa os eventos como que reproduzindo a visão jesuítica que concebia as práticas sociais e próprias aos indígenas que aqui viviam como expressão de pecaminosidade que deveria ser purgada e expiada – representado como indolência, sensualidade e promiscuidade o que era expressão viva e original de culturas *diferentes*.⁵⁴ Faltou a Paulo Prado, neste sentido, certa “psicanálise” das crônicas sobre as quais se baseou, fazendo notar que os relatos que descreviam a sexualidade indígena estavam codificados segundo uma orientação cristã-católica incapaz de perceber e compreender a alteridade em sua propriedade e originalidade, restando-lhes uma compreensão enviesada a partir de seus próprios valores, de sua própria moralidade – uma interpretação que, longe de compreender, condenava. O realismo de Paulo Prado seria, assim, o resultado de uma naturalização historiográfica da moral jesuítica e de sua respectiva classificação do indígena e do

53 Cf. FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala...* Op. cit.

54 Cf. PRADO, Paulo. *Retrato do Brasil...* Op. cit.

negro escravizado como lascivo, depravado, pecaminoso, imoral, etc. *Retrato do Brasil* assumia, assim, a feição de uma narrativa histórica que chocava frontalmente com o movimento criado por Oswald naquele mesmo ano. Pois a antropofagia pretendia justamente combater aquela visão “catequista” do mundo que ainda presidia a mentalidade colonizada brasileira, assim como suas respectivas representações do passado.

Oswald parece estar por trás de ao menos duas críticas a Paulo Prado. A primeira, em *O Jornal* em 06 de janeiro de 1929, como autor, foi um pouco mais delicada e cortês que a segunda, publicada em abril daquele ano na *Revista de Antropofagia* por Tamandaré, pseudônimo de Oswaldo Costa, que terminaria com o rompimento de Paulo com Oswald – que era diretor da *Revista de Antropofagia* na ocasião – após anos de íntima amizade.⁵⁵ Ambas as resenhas, no entanto, carregam o mesmo sentido crítico ao realismo “vesgo” de Paulo Prado, que parecia enxergar a “realidade” do passado através de “lentes inacianas”. E, com isso, Paulo Prado se via refém não apenas do “preconceito fotográfico” criticado por Oswald em Monteiro Lobato, mas também do preconceito moral mimetizado por ele das fontes, relatos e sermões jesuíticos.

O pensamento missionário, inteiramente invalidado pela crítica contemporânea, é o que preside a essas conclusões de início. Não posso compreender que um homem *à la page*, como é meu grande amigo, escreva sobre o Brasil um livro pré-freudiano. A luxúria brasileira não pode, no espírito luminoso de Paulo Prado, ser julgada pela moral dos conventos inacianos. Não quero me convencer disso. Atribuo à preguiça aristocrática do autor de *Paulística* as conclusões opostas à alta liberdade moral e intelectual professada a vida toda por ele.⁵⁶

Perceba que Oswald, com o sarcasmo que lhe era peculiar, atribui o erro metodológico de Paulo Prado à sua “preguiça” aristocrática, invertendo a pecha que recaía sobre indígenas.

55 Note-se que o teor e até os argumentos utilizados por Oswaldo Costa em abril de 1929 são os mesmos utilizados por Oswald de Andrade dois meses antes, o que induz a crer que Oswald, sendo diretor da *Revista de Antropofagia* naquela ocasião, também estivesse por trás da crítica assinada sob o pseudônimo de Tamandaré, o que certamente contribuiu para o rompimento entre Paulo Prado e Oswald.

56 ANDRADE, Oswald de. Retoques ao Retrato do Brasil... *Op. cit.*, p. 169.

É a preguiça aristocrática de Paulo Prado a responsável pela interpretação malfeita e apressada sobre a realidade cultural de indígenas e africanos, classificando-os como indolentes, passivos e sexualmente depravados.

A segunda crítica, assinada sob o pseudônimo *Tamandaré*, manteve a mesma linha argumentativa, embora seu sarcasmo tenha perdido a sutileza inicial, sendo composto com maior agressividade. Nela o autor, longe de afagar após criticar, exerce a crítica com impiedoso sarcasmo, chegando a comparar a posição de Paulo Prado com a de seu tio Eduardo Prado, abolicionista autor do clássico *A Ilusão Americana*, publicado em 1893. No conteúdo da crítica propriamente, *Tamandaré* desenvolve novamente o argumento que aponta uma deformação interpretativa ocasionada pela subserviência passiva às fontes, muito embora esse apelo às fontes pretendesse atestar uma realidade “objetiva”. O ataque aí é novamente ao “realismo” e, neste caso, Oswald e Costa vão até a raiz do realismo de Paulo Prado, isto é, Capistrano de Abreu.

A simplicidade com que ele se refere, cheio de horror, ao pecado sexual e aos ‘vícios nefandos’ do índio não é fingida, é sincera, e isso é que faz pena. Na época de Freud, ele se fantasia de visitador do Santo Ofício, toma da palmatória, abre o catecismo e prega moral ao brasileiro da fuzarca, insistindo em meter na cabeça dele o desespero do europeu podre de civilização. [...] Outro erro gravíssimo de sua vida foi Capistrano. [...] A Capistrano faltou senso histórico. Ele não teve a menor intuição do fenômeno brasileiro. [...] Não vale um suspiro a sua história. Era um bom arquivista. Faltava-lhe capacidade filosófica. Por acreditar servilmente em Capistrano – o que é doloroso num homem de seu talento incontestável – o Sr. Paulo Prado cometeu aqueles absurdos incríveis de atribuir ao ouro e à luxúria todos os nossos excessos infantis. [...] S.Ex.^a preferiu, entretanto, apoiar-se às muletas da moral européia, às muletas do Santo Ofício, e o resultado é que se revelou, como fotógrafo, um esplêndido sermonista. O índio pecando! O Sr. Paulo Prado fixando – depois de Havellock Ellis! – os limites do ‘normal’.⁵⁷

De fotógrafo a sermonista, de realista a romântico-moralista, de modernista a tradicionalista, eis a dura revelação de Oswald de Andrade e Oswald Costa em relação a Paulo Prado e a consciência

57 Cf. PRADO, Paulo. *Retrato do Brasil... Op. cit.*, p. 174 et seq.

histórica que ele despertara. A representação de Paulo Prado, embora pretendesse dar uma imagem clara do “representado”, um “retrato” que permitisse identificar suas características próprias e particulares; embora pretendesse, pois, “retratar” a própria realidade, endossando a representação com referências documentais, trazia em seu cerne não o passado em si mesmo, mas o passado tal como foi visto através das lentes conceituais que presidiam o entendimento dos cronistas que nos legaram relatos da vida social no Brasil colonial. Foi a crítica dessas lentes conceituais, como meio de liberar os fatos de suas amarras ao ponto de vista particular de uma certa visão de mundo – a cristã, europeia, católica – que faltou à análise de Paulo Prado. Tomado pelo “arquivismo” de Capistrano, e pela mesma retórica romântica que criticava, faltou-lhe justamente o cerne da crítica modernista, que pretendia recuperar a autenticidade da formação nacional, restituindo à parte colonizada a autenticidade que lhe foi subtraída pela parte colonizadora. *Retrato do Brasil* fazia exatamente o contrário disso, ao julgar o comportamento e a interação entre europeus, indígenas e africanos segundo princípios da moralidade europeia – condenando, tal como o faziam cronistas europeus – indígenas e, mais tarde, africanos pela luxúria e pelo excesso típicos do brasileiro. Isso explica, no fundo, porque o diagnóstico dado por Paulo Prado obteve pronta aceitação da parte de intelectuais católicos como Tristão de Athayde: pois, em ambos os casos, elabora-se um julgamento de valor não apenas para condenar práticas associadas aos grupos subjugados, mas para explicar causalmente, através delas, o próprio estado de dissolução e degeneração social por que passava a sociedade brasileira. Para Oswald, por sua vez, os “vícios” *não estavam nas índias ou negras, mas nas representações* que colonizadores, jesuítas e viajantes faziam deles em seus relatos, que nos foram legados como uma memória histórica que precisa, antes de tudo, ser criticada, e não tomada como reflexo da realidade passada.

Não é difícil identificar, em *Retrato do Brasil*, passagens que corroboram inteiramente a crítica de Oswald de Andrade, nas quais Paulo Prado quedou-se completamente refém de descrições compostas

segundo valores da e avaliações moldadas pela “moral europeia”, cristã, católica, e em todo caso cheia de pudores e padrões avaliativos que moldaram suas respectivas impressões. E, diga-se de passagem, essa estreiteza de perspectiva, como a podemos chamar no caso de um “retrato”, deixa-se notar com mais nitidez exatamente quando se dirige aos polos dominados que compuseram a sociedade brasileira: isto é, os indígenas subjugados e os africanos escravizados. Sobre a vida sexual da mulher indígena, assim generalizou Paulo Prado:

a submissão fácil e admirativa da mulher indígena, mais sensual que o homem como em todos os povos primitivos, e que em seus amores dava preferência ao europeu, talvez por considerações priápicas, insinua o severo Varnhagen. Procurava e importunava os brancos nas redes em que dormiam, escrevia Anchieta. Era uma simples máquina de gozo e trabalho no agreste gineceu colonial. Não parece que nenhuma afeição idealizasse semelhantes uniões de pura animalidade.⁵⁸

E, no que diz respeito aos negros escravizados, Paulo Prado foi ainda mais longe, talvez, numa visão que àquela época já havia sido superada pelo próprio abolicionismo de que Joaquim Nabuco e seu tio Eduardo haviam sido grande expoentes.

O negro cativo era a base de nosso sistema econômico, agrícola e industrial, e, como que em represália aos horrores da escravidão, perturbou e envenenou a formação da nacionalidade, não tanto pela mescla de seu sangue como pelo relaxamento dos costumes e pela dissolução do caráter social, de consequências ainda incalculáveis.⁵⁹

[E, mais à frente:] os escravos eram terríveis elementos de corrupção no seio das famílias. As negras e mulatas viviam na prática de todos os vícios. Desde criança – diz Vilhena – começavam a corromper os senhores moços dando-lhes as primeiras lições de libertinagem. Os mulatinhos e crias eram perniciosíssimos. Transformavam as casas, segundo a expressão consagrada e justa, em verdadeiros antros de depravação.⁶⁰

Paulo Prado parece responsabilizar não tanto a escravidão, o ato de escravizar, mas os próprios escravos pelo estado de degeneração e dissolução social que ele enxergava na sociedade brasileira. Embora não os trate como simples vítimas da colonização

58 Cf. PRADO, Paulo. *Retrato do Brasil... Op. cit.*, p. 63.

59 *Ibidem*, p. 103.

60 *Ibidem*, p. 106.

e tente dar a eles um papel ativo na constituição da nacionalidade, Paulo Prado reduziu este papel a elementos perniciosos que foram percebidos, identificados e caracterizados mais por princípios morais do que por um senso de crítica desconstrutora da visão legada pelas fontes – ele endossa, por assim dizer, a visão que os vencedores tiveram do processo e perpetua não só o esquecimento, como também a própria inautenticidade dos vencidos.

A crítica de Oswald, assim, se alinha a uma pretensão cognoscitiva que só se cumpriria em 1933, com a publicação de *Casa-Grande & Senzala*. Pois esta seria a primeira obra que, ao abordar o passado brasileiro, incluiria negros e indígenas escravizados como parte fundamental e ativa na constituição da nacionalidade – a despeito dos conflitos em que estiveram inseridos como parte vencida e desumanizada – percebendo nessa participação não os elementos tidos por “perniciosos” segundo a escala de valores ocidentais-europeus-cristãos-católicos, mas os elementos ativos de suas culturas que passaram a integrar uma unidade cultural mais ampla e, digamos, miscigenada: a cultura e a sociedade brasileiras. E, principalmente, seria com *Casa-Grande & Senzala* que, pela primeira vez, o preconceito fotográfico daria lugar a uma assumida interpretação que, sem a pretensão pouco modesta de mostrar o passado como ele realmente aconteceu, assume a perspectiva do narrador como aquela que dá sentido e ordenação a um caos de histórias que, em meio a conflitos e rivalidades, produziu uma ambígua unidade cultural forjada pelo intercâmbio assimétrico entre diferentes povos e culturas.

Gilberto Freyre: superação do preconceito fotográfico e ultrapassagem da consciência histórica modernista

A obra magna de Freyre, assim, pode ser lida como integrante desse contexto de uma renovação da interpretação do passado nacional, deslocando-a de uma chave monumentalizadora para uma chave crítica. Já em 1922, mesmo ano da *Semana de Arte Moderna* realizada em São Paulo, Freyre defendia nos EUA uma tese sobre a história social brasileira no século XIX. Esse ímpeto

e esse desejo de uma reinterpretação do passado era algo de sua geração, ansiosa por responder aos desafios de constituição e planejamento de uma nação moderna nos trópicos. Essa própria data comemorativa, que marcava um século de independência política, obrigava a uma ampla reflexão sobre a unidade e a especificidade da cultura da brasileira, fator que motivou a todos os autores ligados ao modernismo. Essa preocupação com o passado brasileiro, na verdade, correspondia e mesmo se confundia com uma preocupação com o seu destino: marca da consciência histórica iniciada no Brasil pelo modernismo e da qual *Retrato do Brasil* foi, como vimos, obra de transição. Muitos dos pontos que foram tocados pelo modernismo, foram posteriormente desenvolvidos e aprofundados pelas pesquisas de Freyre, como é o caso da própria dualidade linguística estabelecida na sociedade brasileira e travada entre escrita e oralidade, entre língua culta e língua popular, entre a língua do poder e a do povo.⁶¹

Gilberto Freyre publicaria *Casa-Grande & Senzala* em 1933, *Sobrados & Mucambos* em 1936 e apenas em 1959 viria a publicar *Ordem & Progresso*.⁶² Uma diversidade de outros livros, artigos e conferências seriam produzidos neste intervalo de tempo, e outros tantos ainda se somariam a eles até a morte de Freyre em 1987. O que dá à obra de Freyre certa resistência em ser abarcada numa só interpretação, num só livro, numa só tentativa. Mas, ao leitor atento, ficará a clara impressão de que todo o desdobramento ulterior da obra de Freyre consiste em algo que, de certa forma,

61 O modernismo paulista, em seu furor inicial, procurando redimensionar a forma artística e, por conseguinte, também e sobretudo a forma literária, chegou desde cedo ao enfrentamento do abismo saussureano entre língua e fala, entre escrita e oralidade, e procuraram por todos os meios, na poesia, no romance, no teatro, incorporar a oralidade à literatura. Freyre, já em *Casa-Grande & Senzala*, submete a tratamento histórico o desenvolvimento desse abismo entre nós, entre a língua falada cotidianamente, popular, e a língua oficial, conservada como elemento aristocratizante e purificada dos desvios e usos implementados pela diversidade de falantes e as respectivas adaptações dela decorrentes. Freyre acentua tanto a influência dos dialetos indígenas e da configuração/organização de um idioma geral tupi-guarani pelos jesuítas, como ainda a influência da fala dos negros das senzalas e, especialmente, daqueles de convívio doméstico, sobretudo das mucamas, contadoras de estórias e, nesse sentido, artífices práticas da língua.

62 Cf. FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala... Op. cit;* *Idem. Sobrados & Mucambos... Op. cit;* *Idem. Ordem & Progresso... Op. cit.*

já estava prefigurado num amplo programa de pesquisa do qual o *Manifesto Regionalista* é, sem dúvida, uma primeira notícia. Mas, como se pode ver, havia já no manifesto lido em 1926 uma quase obsessão em conhecer o passado brasileiro na sua regionalidade e na sua intimidade, o que, em outras palavras, significava: em sua concretude histórica, em sua autenticidade, em sua singularidade e diversidade. A busca de Gilberto Freyre, alinhada ao espírito de sua época, era a busca da resposta a uma questão dupla: O que é a autenticidade nacional – qual é a singularidade brasileira e como ela se constituiu historicamente ou, em outras palavras, o que significava “ser brasileiro”?⁶³ É essa singularidade nacional algo que se pode perder, por exemplo, em meio a processos de modernização e internacionalização da própria sociedade?

É que, neste contexto, a sociedade brasileira e principalmente seus intelectuais, enquanto indivíduos que se incumbem da tarefa de preencher com sentido a existência de uma comunidade mediante a elaboração de uma *interpretação* de sua história, estavam às voltas com uma experiência que punha em xeque a primeira questão. Pois fosse lá o que significasse “ser brasileiro”, tratava-se de algo que estava em processo de profunda modificação, dada a experiência de modernização por que passava o país no contexto pós-abolição e republicano.

63 Essa busca pelo significado de ser-brasileiro é algo que, sem dúvida, pode ser compreendida pelo contato direto com as obras de Gilberto Freyre, sem que em momento algum se necessite de uma explicitação direta do escritor pernambucano. Foi o que aconteceu conosco ao escrever este ensaio. Enquanto o escrevíamos, entretanto, nos deparamos com uma confirmação explícita de Gilberto Freyre a esta intuição, dada por ele numa entrevista concedida a Rosa Maria Silveira Godoy e Moema Selma D’Andrea em 1983. D’ANDREA, Moema Selma. *A Tradição Re(des)coberta: Gilberto Freyre e a Literatura Regionalista*. Campinas: Unicamp, 1992. À pergunta sobre como e quando teria começado a preocupação de Freyre com a realidade nordestina, assim respondeu o autor de *Casa-Grande & Senzala*: “devo dizer que essa preocupação, sendo eu um estudante brasileiro em universidade estrangeira e descobri que muitos livros sobre o Brasil que eu conhecia quando tinha dezoito anos, não me permitia dizer aos meus colegas universitários das diversas partes do mundo, das demais universidades que freqüentei, o que era o Brasil e o que era ser brasileiro. Eu descobri que a base dessas histórias brasileiras, Varnhagen, Capistrano, Oliveira Lima, Calógeras, outras entre as melhores histórias aqui publicadas sobre o Brasil, não me diziam o que era o Brasil e o que era ser brasileiro. Tentei me convencer de que eu próprio tinha que fazer a descoberta desse Brasil mais íntimo, que os historiadores convencionais, por mais ilustres, voltados para o passado brasileiro, não definiam, não interpretavam, não apresentavam. E uma das minhas primeiras descobertas foi, realmente, que eu era de uma parte do Brasil diferente das outras partes do Brasil.”

Todo um conjunto de alterações, que atingiam as mais diversas esferas da vida societária, vinha no bojo do processo de modernização e, com ele, produziam-se na sociedade brasileira novas carências de orientação. Pois, independentemente da questão do significado de ser brasileiro, prevalecia a clara noção de que, o que quer que fosse a sociedade brasileira, e fosse qual fosse a sua posição no mundo e suas expectativas de futuro, ela estava bruscamente mudando e deixando de ser *a mesma*.⁶⁴ Na esfera política, a república como forma institucional em substituição ao regime monárquico e a relativa expansão das estruturas do Estado, acentuada com o golpe de 30; na economia, o trabalho assalariado e a industrialização; na vida cotidiana, acelerada urbanização, principalmente em cidades como Rio de Janeiro e São Paulo. Todos fenômenos de grande amplitude que geravam uma forte desconexão com a experiência passada, incitando a necessidade de reconstruir os laços simbólicos entre o passado tradicional brasileiro e a sociedade que se percebia como em transformação. Em que medida, e essa era uma angústia complementar àquela do significado de ser brasileiro, essas transformações conduziam ou não a uma perda de identidade, transformando em algo genérico algo que se queria particular, singular, único? A cultura brasileira, se é que existisse uma, seria capaz de manter sua própria autenticidade frente aos processos modernizadores cujo sentido lhe era, até então, demasiadamente estranho?

A julgar pelo manifesto escrito por Freyre, o regionalismo proposto pelo grupo de Recife, assim, se preocupava centralmente com dois flancos: contra a crescente ocidentalização e “europeização” da cultura brasileira a partir do século XIX, buscava-se determinar, numa comparação incontornável com o “racionalismo ocidental”, a singularidade brasileira, por um lado; contra o nacionalismo ingênuo – seja em sua feição a) romântica, que adquire a forma acrítica do ufanismo, seja em sua feição b) positivista, que em detrimento da própria singularidade nacional interpreta a realidade com base em

64 Obviamente essa mudança era percebida com maior intensidade nos centros mais urbanizados do Brasil, como o eram o Rio de Janeiro e São Paulo, cidades que protagonizaram a expressão mais reluzente do modernismo.

leis e conceitos gerais, ignorando sua(s) especificidade(s) histórica(s), seja em sua feição c) evolucionista, que assumia a forma de eugenismo arianista, para quem a trajetória de desenvolvimento civilizacional brasileiro dependeria da trajetória de embranquecimento de sua população – o regionalismo não confundia *unidade territorial* com *unidade cultural*, propondo um programa de estudos que integrasse, num mesmo conjunto, a diversidade cultural ligada ao ambiente dentro do qual foi historicamente instalada.⁶⁵

No bojo do regionalismo, pois, vinha também uma formulação pré-teórica a respeito da relação entre Natureza e Cultura, categorias que foram polarizadas no debate de fundamentação das ciências humanas. Pois o regionalismo destacava certa dependência atávica da capacidade simbólica do homem em relação ao ambiente dentro do qual ela se exerce. Mesmo porque, como era claro para alguém que, como Freyre, estava a par dos estudos antropológicos, as primeiras simbolizações de todo agrupamento humano se dirigem exatamente para a interpretação dos entes do entorno vital: o rio, a montanha, o mar, o sol, a lua, o céu, a chuva, as estrelas, o solo, a vegetação, os animais, e assim por diante. O fato é que sobre todos os aspectos da cultura atuam fatores ligados à situação concreta particular, que incluem, neste sentido, sua posição real no espaço e no tempo, sua conexão, portanto, a um meio ambiente específico, com um clima específico, uma geografia específica, um tipo de solo e afinidade agrícola específica, regime hidrográfico específico, etc. A tese básica do regionalismo, então, era a de que o Brasil

65 O termo “instalada”, aqui, indica uma peculiaridade importante do regionalismo de Gilberto Freyre. Trata-se do fato de que toda região mantém uma abertura intrínseca com um âmbito que a envolve e que, por sua vez, pode ser ele mesmo uma outra região de uma cultura, por assim dizer, mais ampla e abrangente. Qualquer contexto concreto de ação, assim, se dá num regime de várias instalações culturais, como que a formar distintas camadas de experiência partilhada tanto com o que está mais próximo quanto com o que está mais distante em termos puramente geográficos. Seu regionalismo, assim, supera fronteiras geográficas, porque pensa em termos de fronteiras culturais. É o que se depreende da interpretação que o filósofo espanhol Julián Mariás fez do regionalismo de Freyre: “Gilberto Freyre se sente instalado – este é o termo que tenho tematicamente utilizado na minha Antropologia Metafísica – em uma série de níveis que não entram em conflito. Ser nordestino (e não paulista, por exemplo) é sua maneira particular de inserir-se no Brasil; ser brasileiro é sua maneira própria de ser hispânico; ser hispânico é sua maneira autêntica, concreta e não abstrata, de ser ocidental (quer dizier, tão ocidental quanto qualquer um possa ser), porém não exclusivamente ocidental.”

tinha um território que deveria ser dividido em regiões dentro das quais especificidades geográficas e climáticas conduziram também a determinadas especificidades culturais – e a unidade brasileira deveria ser composta, assim, como um conjunto maleável das especificidades regionais que, a despeito de suas diferenças e variações, portavam um sentido comum derivado, pois, *de um passado em comum*. Era, então, o estudo desse passado em comum – *entre as diferentes e específicas regiões do território brasileiro* – aquilo que caracterizava, em geral, o programa do grupo regionalista de Recife e que veio a ser, sem dúvida, o programa de pesquisa que o próprio Freyre se esforçou durante toda a vida para realizar e para o qual contribuiu como ninguém mais o faria.

O regionalismo que Freyre encabeçara, então, trazia não apenas uma nova proposta de leitura do passado brasileiro, como também um novo e vigoroso projeto de futuro associado a ele: note-se bem, um *projeto*, e não duas opções demasiado românticas e catastróficas – como as de Paulo Prado, guerra ou revolução. Esse projeto de futuro fundava-se na ideia de que o território brasileiro não poderia e não deveria ser dividido artificialmente e abstratamente como o foi pelo estadualismo republicano. A divisão interna do território deveria obedecer, pois, às particularidades locais de cultura, de clima e de geografia, e não a um traçado cujas fronteiras se decidissem por interesses desconectados com a vida e com os problemas práticos cotidianos enfrentados em cada uma dessas regiões.

A maior injustiça que se poderia fazer a um regionalismo como o nosso seria confundi-lo com separatismo ou com bairrismo. Com anti-internacionalismo, anti-universalismo ou anti-nacionalismo. Ele é tão contrário a qualquer espécie de separatismo que, mais unionista que o atual e precário unionismo brasileiro, visa a superação do estadualismo, lamentavelmente desenvolvido aqui pela República – este sim, separatista – para substituí-lo por novo e flexível sistema em que as regiões, mais importantes que os Estados, se completem e se integrem ativa e criadoramente numa verdadeira organização nacional. Pois são modos de ser – os caracterizados no brasileiro por suas formas regionais de expressão – que pedem estudos ou indagações dentro de um critério de interrelação que ao mesmo tempo que amplie, no nosso caso, o

que é pernambucano, paraibano, norte-riograndense, piauiense e até maranhense, ou alagoano ou cearense em nordestino, articule o que é nordestino em conjunto com o que é geral e difusamente brasileiro ou vagamente americano.⁶⁶

O *Manifesto Regionalista*,⁶⁷ então, trazia em seu bojo, mais do que uma crítica ao modernismo simplesmente, também o início de sua superação. Pois passava-se, gradativamente, de uma fase de rompimento crítico com a tradição, para uma nova fase de *redescoberta crítica* da tradição fundada num amplo programa de pesquisa. E esse amplo programa, por sua vez, parecia assentar-se numa premissa fundamental, que era a busca pela unidade em meio às diferenças. O regionalismo, sem desprezar as diferenças entre diversas regiões, buscava o sentido de unidade entre essas regiões, formando assim escalas culturais criadas pela intersecção de regiões e com a inserção de regiões menos amplas em regiões mais amplas. A unidade em meio à especificidade e à diferença, eis o mote do regionalismo advogado por Freyre e que se tornaria o princípio básico de um programa de pesquisa que ele executou ao longo de sua vida. De uma preocupação com o Nordeste como região, passou a uma preocupação com o Brasil, com a região dos trópicos e daí para os limites de uma cultura luso-tropical e, em seguida, para uma ibero-tropical, elas mesmas tomadas, cada uma, como uma região também particular da cultura ocidental.

Um elo comum, no entanto, merece o nosso destaque: é que, tanto o modernismo paulista (pelo menos em fase ulterior àquela da Semana de 22), quanto o regionalismo pernambucano formaram, em torno das artes e, depois, da investigação do passado e da realidade social brasileira, um esforço comum em busca da fixação identitária da nacionalidade brasileira em sua particularidade, em sua singularidade única e intransferível. Daí porque Luiz Sérgio da Silva chega a afirmar que o ensaísmo brasileiro,⁶⁸ e o ensaísmo latino-americano em geral, foram para o Novo Mundo uma espécie própria de “*historicismo*”:

66 Cf. FREYRE, Gilberto. *Manifesto regionalista*. 7 ed. Recife: FUNDAJ/ Massangana, 1996.

67 *Ibidem*.

68 SILVA, Luiz Sérgio da. *Teoría de la Historia y la Frontera en los Ensayos Latinoamericanos y Caribeños*. *Revista Brasileira do Caribe*, v. 12, n. 24, p. 141, 2012.

pois vigora nos ensaístas americanos, incluindo aí o próprio Freyre, a busca incessante de uma compreensão histórica de “si mesmo”, que explicitasse a particularidade e a singularidade das culturas americanas frente ao mundo ocidental tomado como sua alteridade fundamental. Essa busca por uma compreensão histórica está ligada, como diz da Silva, à própria condição fronteiriça do intelectual americano, obrigado por sua própria situação limiar a refletir sobre a relação do si-mesmo de sua cultura com os valores ocidentais, europeus, que presidiriam e tutelaram sua formação. Uma vez entregue à sua própria tutela, isto é, assim que as colônias americanas foram se libertando das metrópoles que as constituíram e as dominaram, foram todas elas obrigadas a, no esforço de diferenciação do “centro” colonizador, determinar a própria especificidade de sua condição, por assim dizer, “periférica”, “fronteiriça”. E, nessa determinação da própria especificidade, foi sempre à história que os intelectuais americanos precisaram recorrer, ainda que, na maior parte das vezes, com os meios da literatura, da ficção e do ensaio, mais do que de sisudos tratados “científicos”. O ensaio americano foi a contrapartida intelectual ao problema do sentido da sua própria existência e, em analogia às teodiceias religiosas, configurou aquilo que Merquior chamou de uma “sociodiceia”. A obra de Gilberto Freyre representa, pois, o ápice de sofisticação e profundidade mediante o qual se buscou a expressão narrativa da constituição da sociedade brasileira tanto naquilo que ela tem de próprio, de autêntico, de individual, como naquilo diante do qual, em seu percurso único, individual e irrepetível, ela se extraviou na direção de valores estranhos à sua constituição original, imitando, incorporando e assimilando, de maneira mais ou menos ativa, mais ou menos passiva, elementos de outras culturas.⁶⁹

Mas se o ensaísmo de Freyre pode ser visto desse ângulo em particular, em que ele partilha um interesse essencial com o historicismo clássico, qual seja, o interesse pela singularidade e especificidade do passado nacional, bem como pelo sentido de unidade de sua história, Freyre esteve bem distante de se valer

⁶⁹ A reflexão política de Freyre, portanto, não tem em vista “progresso” ou “atraso”, mas mais aquilo que é “próprio” e o que não o é em meio à diferença. Voltaremos a este assunto na última parte de nosso segundo ensaio.

das categorias predominantes no historicismo em sua busca pelas singularidades e especificidades culturais dos diferentes povos. Longe de se concentrar nos eventos de superfície e nas agitações da vida política ou institucional, na participação de reis, príncipes, grandes heróis, personalidades, e instituições oficiais, Freyre praticou já em *Casa-Grande e Senzala* um tipo de história subterrânea dos costumes, hábitos e comportamentos cotidianos dos diversos setores e tipos sociais que compunham a sociedade colonial brasileira. Tampouco deu ele, nem em *Casa-Grande e Senzala*, nem em *Sobrados e Mucambos* e nem em *Ordem e Progresso*, qualquer atenção rigorosa à cronologia como referencial narrativo para a articulação dos eventos numa sucessão linear e progressiva; ao contrário, fez desde o princípio uma história essencialmente temática⁷⁰ - que tanto confundiu seus intérpretes iniciais e mesmo posteriores - e que se concentrou principalmente nos processos de comunicação intercultural que, ao longo do processo da colonização portuguesa na América, resultaram na formação da cultura brasileira.

Antes de passarmos a uma análise mais detalhada da obra de Freyre, então, nos compete a difícil tarefa de delinear os contornos da sua obra, tentando definir um critério sólido - sabendo sempre que não é o único - a partir do qual possamos dar unidade a um conjunto tão variado. Por uma razão simples o centro de nossa análise será a trilogia *Casa-Grande & Senzala*, *Sobrados e Mucambos* e *Ordem e Progresso*: é que essas três obras, sem desconsiderar as diferenças regionais, procuraram insistentemente caracterizar o desenvolvimento de um tipo particular de sociedade, por um lado, e de um tipo particular de personalidade e sociabilidade, por outro. A trilogia, sem nenhum apego a uma cronologização inflexível da história, acompanha todo o período de formação do Brasil até praticamente a época na qual o próprio Freyre estava inserido e

70 Se levarmos em consideração a terminologia de Paul Ricoeur, pode-se dizer que a dimensão episódica da narrativa de Freyre fica eclipsada por sua dimensão configuracional, não-episódica. O estilo narrativo de Freyre oculta a dimensão episódica da narrativa através de um amplo "ato configurante" que extrai, de uma ampla diversidade de acontecimentos, "a unidade de uma totalidade temporal". RICOEUR, Paul. *Tempo e Narrativa*. v. 1. São Paulo: Editora Papirus, 1994, p. 104. Essa ocultação da dimensão episódica por um ato configurante foi, como veremos, uma das razões centrais que levaram ao estranhamento de *Casa-Grande & Senzala* por parte da crítica.

na qual sua interpretação e sua representação histórica do Brasil começaram a ser produzidas. *Casa-Grande & Senzala*, assim, se refere à mais longa fase de formação do Brasil, o período colonial, destacando ao longo desse processo os grupos étnicos e as relações de poder, de conflito e de associação estabelecidas entre eles no âmbito de um sistema produtivo fundado na grande lavoura de monocultura, na família patriarcal e, sobretudo, na escravidão. O grande tema de *Casa-Grande & Senzala* é a miscigenação, não só de raças mas, sobretudo, de culturas.

Mais adiante exploraremos aquela que consideramos a mais importante sugestão deste ensaio: a de que a obra de Freyre quase sempre foi lida, principalmente por seus críticos, a partir de uma apropriação unilateral da temática da miscigenação. Nossa hipótese é que uma compreensão adequada do tema da miscigenação na obra de Freyre requer considerar também o seu *reverso*: a miscigenação, ao mesmo tempo que “aproximou os opostos” – senhores e escravos – o fez a partir de padrões de relação interpessoal com tendências sadomasoquistas. O que aqui chamamos de reverso corresponde às consequências do fenômeno visível da miscigenação que permanecem ocultas e invisíveis. A miscigenação, assim, corresponde à parte visível de um fenômeno de maior amplitude, que pode mesmo ajudar a ocultar alguns de seus aspectos menos visíveis. Se a miscigenação, no caso brasileiro, contribuiu para aproximar os polos antagônicos do conflito social (senhores versus escravos), ela entretanto o fez sob os auspícios da escravidão instituída a uma parte a quem cabia obedecer por outra a quem cabia mandar. A aproximação possibilitada pela miscigenação não se exerceu sem violência. Ao contrário, a própria violência foi o meio fundamental de aproximação ou, se quisermos, de união sexual e mesmo da própria inserção dos escravizados no âmbito familiar e doméstico de seu senhorio. A miscigenação se exerceu em meio e por meio de um quadro de regras e de relações assimétricas posto pela escravidão. Essa grande união cultural entre Amor e Violência foi o que constituiu entre nós, através de práticas reiteradas cotidianamente por séculos na sociedade brasileira, um padrão de

sociabilidade, de relação interpessoal, que possui fortes inclinações sádico-masoquistas. A miscigenação, assim, corresponde a uma espécie de “estrutura visível” da história brasileira, ao passo que o que Freyre chamou de complexo sádico-masoquista corresponde a uma estrutura cuja invisibilidade torna-a ainda mais vulnerável à inércia histórica, sobrevivendo, ainda que de maneira difusa e residual, em diversas gerações no tempo e mesmo alcançando nosso próprio presente.

Sobrados e Mucambos,⁷¹ publicado apenas três anos depois de *Casa-Grande & Senzala*, se refere ao período e às diversas transições implicadas com a vinda da corte portuguesa para o Brasil e a ulterior independência política e constituição do Império brasileiro. O livro se debruça sobre ganho de complexidade da sociedade brasileira, dando destaque à intensificação dos conflitos étnicos em função da da urbanização, da escravidão urbana, da miscigenação e da ascensão de uma nova categoria social de classificação racial: o mulato. *Ordem e Progresso*,⁷² por sua vez, teria seu foco no período que vai dos anos que precederam a abolição e a fundação da República, até às primeiras décadas do século XX, destacando a passagem para um novo ordenamento social que, não sendo mais fundado na escravidão, estava longe no entanto de se ver livre de seus efeitos.

Será preciso trazer à tona os elos de ligação entre os três livros, como maneira de evidenciar, nessas passagens fundamentais implicadas na própria estrutura narrativa das obras, os aspectos decisivos cuja constituição asseguraram, a despeito de todas as diferenças regionais, certa unidade da cultura brasileira, de modo a compor uma identidade coletiva no âmbito da qual nós nos reconheceríamos e nos entenderíamos uns com os outros – ainda que diante de conflitos os mais violentos. Essa busca pela unidade na diversidade pode ser a chave de uma leitura da obra de Freyre que leve em conta esse traço comum que mantém com o historicismo clássico: qual seja, o interesse pela singularidade e pela unidade de uma nação, de uma cultura, de um povo. O fato é

71 Cf. FREYRE, Gilberto. *Sobrados e Mucambos...* Op. cit.

72 *Idem*. *Ordem e Progresso...* Op. cit.

que a obra de Freyre se mostra mais complexa que isso ao colocar, paralelamente, o problema da região. Pois enquanto a nação, a cultura, a identidade coletiva são construções sociais abstratas, a região, por sua vez, é algo bastante concreto, e diz respeito ao ambiente dentro do qual vivem as diferentes comunidades culturais. O conceito de região, tal como Freyre parece adotá-lo, obriga a pôr entre parênteses os limites territoriais traçados arbitrariamente pelas decisões políticas: ocorre que, muitas vezes, as demarcações territoriais são condicionadas por interesses que nada tem a ver com as características e os potenciais naturais a cada região. A região é a natureza e o ambiente natural onde uma cultura se instala. E, por isso, a região está numa relação direta com a cultura, favorecendo certos modos de vida e dificultando outros, ela tanto modifica a cultura quanto pode ser modificada por ela, mas nunca corresponde a um meio neutro, sem conseqüências para o ordenamento cultural de uma sociedade. Apenas se levando em conta a relação entre região e tradição é que se poderia superar a artificialidade do estadualismo republicano, substituindo-o por um “flexível sistema em que as regiões, mais importantes que os estados, se completem e se integrem ativa e criadoramente numa verdadeira organização nacional”.⁷³ E o próprio território brasileiro, singularmente composto por diversas regiões, pode ser encarado ele próprio como uma região de uma totalidade maior e ainda mais complexa – o *trópico*. A própria tropicologia, ciência que Freyre ousaria fundar, não deixa de estar conectada com os pressupostos desse elástico regionalismo advogado por ele. Pois é no âmbito desse regionalismo que se estabelece a relação entre as partes e o todo das comunidades culturais.

A região tem sempre um estatuto duplo: tem algo de irredutivelmente particular, por um lado, e é sempre “região de” algum outro lugar, com o qual comunga características e tendências gerais. Daí poder-se pensar na cultura nordestina como região da cultura brasileira, esta como região de uma cultura lusotropical e esta como região da cultura ibero-tropical. É da essência

73 FREYRE, Gilberto. *Manifesto regionalista...* Op. cit., p. 47.

do regionalismo freyriano essa elasticidade e dinamicidade que possibilitava às suas narrativas tamanha amplitude temática, conciliando a atenção sobre as especificidades – principalmente as especificidades brasileiras – com sua inserção em categorias cada vez mais amplas, situando, por assim dizer, a posição de uma cultura perante outras às quais está interligada ou das quais é oriunda ou mesmo parte envolvida em incessante intercâmbio. Essa capacidade que a obra de Freyre adquire de nos situar no quadro das formações culturais e históricas em meio às quais, como brasileiros, estamos envolvidos, acentua um aspecto de sua narrativa para o qual gostaríamos de chamar a atenção.

Freyre já foi acusado um bocado de vezes de produzir literatura e não ciência propriamente dita. É uma crítica que, em certo sentido, ele próprio acataria na medida em que preferia se considerar um escritor com formação científica do que um cientista profissional.⁷⁴ Um acadêmico, com horror a academicismos e especialismos, mas nunca um *antiacadêmico*.⁷⁵ O debate sobre o estatuto da narrativa histórica – e em última instância, se a historiografia é uma espécie do gênero ciência ou do gênero arte (ficção) – movimentou a reflexão filosófico-histórica desde pelo menos meados do século XIX. Aproximando-se – e, nesse sentido, antecipando-se – aos desdobramentos recentes da teoria da história, Freyre parece nunca ter compreendido a escrita histórica sob o parco dualismo do tipo ou é arte, literatura, ou é ciência, método, como se tais características devessem mutuamente excluir uma à outra do texto historiográfico. E Freyre estava, antes mesmo dos estudos especializados que comparam a narrativa histórica à narrativa ficcional, completamente ciente das imbricações entre história e ficção em função do fato de os resultados da pesquisa histórica serem articulados através de uma “estória”, de um enredo, uma trama, uma narrativa, enfim, e que esta, portanto, vinha a ser um dos elementos essenciais da compreensão histórica, como mostraria Louis Mink anos mais tarde.⁷⁶ As referências de

74 FREYRE, Gilberto. *Como e porque sou e não sou sociólogo*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1968, p. 23; 24.

75 *Idem*. 6 Conferências em busca de um leitor... *Op. cit.*, p. 115.

76 Cf. MINK, Louis O. *History and Fiction as Modes of Comprehension*. *New Literary*

Freyre nesse assunto foram variadas e de seu contemporâneo Arnold Toynbee retrocediam até Proust, Baudelaire e Ortega y Gasset. É assunto que Freyre geralmente tratou em prefácios e introduções, como é o caso da introdução à segunda edição de *SM*.

Do passado se pode escrever o que Proust escreveu do mundo: que está sendo sempre recriado pela arte. E quase como a arte pode ser a ciência, busca ou procura de realidade complexa que adormesça em fatos aparentemente mortos tanto como em naturezas chamadas igualmente mortas: uns e outros valorizados e incorporados ao conhecimento humano pelo impressionismo revelador de aspectos esquivos ou fugazes da realidade ostensivamente viva ou aparentemente morta.⁷⁷

[E, mais à frente:] quanto aos estudos históricos, vamos encontrar num dos maiores filósofos europeus da história, o nosso contemporâneo Arnold J. Toynbee, o reconhecimento do fato de que o historiador se utiliza, e precisa se utilizar, da técnica do romance ou drama. Pois ‘a simples seleção, distribuição e apresentação de fatos é técnica que pertence ao domínio da ficção.’ [...] sendo dificilmente possível alguém escrever duas linhas de narrativa histórica sem nela introduzir personificações fictícias como ‘Inglaterra’ ou ‘França’ ou ‘partido conservador’ ou a ‘igreja’ ou a ‘imprensa’ ou a ‘opinião pública’.⁷⁸

Essas duas citações são suficientes para evidenciar que Freyre tinha clara noção da imbricação de finalidades cognitivas e estéticas sem que isso resultasse em perda de objetividade, já que o elemento de ficcionalidade que unifica partes de um devir heterogêneo numa totalidade narrativa inteligível e coerente é algo comum a toda compreensão histórica e à própria articulação historiográfica do passado.⁷⁹ Em outras palavras, Freyre superava, assim, o preconceito

History, Spring, v. 1, n. 3, 1970.

77 FREYRE, Gilberto. *Sobrados e Mucambos... Op. cit.*, p. 48 et seq.

78 *Ibidem*, p. 49 et seq.

79 Essa consciência metodológica de Freyre das relações entre narrativa e a representação historiográfica do passado se deixam entrever em várias passagens de outras obras suas. Antecipando desdobramentos da teoria histórica recente, Freyre, com a ajuda de Ortega y Gasset, percebe mesmo a importância da narrativa para a própria constituição da identidade do Eu e do Nós: “Aliás, quando o Sr. Ortega y Gasset – talvez hoje o mestre espanhol de maior influência intelectual sobre a América Latina – escreve que ‘*el hombre no es cosa ninguna sino un drama – su vida, un puro y universal acontecimiento que acontece a cada qual y que en cada qual no es, a su vez, sino acontecimiento*’, aproxima-se do que a Sociologia histórica tem de histórico e sociológico, ao mesmo tempo; de temporal e intemporal; de funcional. Pois ‘*la experiencia de la vida*’ - palavras ainda do Sr. Ortega y Gasset - ‘*no se compone solo de las experiencias que yo personalmente he hecho, de mi pasado. Va integrada también por el*

fotográfico, do qual a maior parte de seus contemporâneos ainda quedava vítima, e que supunha que a narrativa histórica era um artifício neutro de representação do passado, apta a imitar, reproduzir ou duplicar a realidade anteriormente vivida e pesquisada através da investigação metódica de vestígios e fontes do passado. Freyre parece ter percebido muito cedo que para cumprir suas finalidades cognitivas – isto é, informar sobre o que, como e porquê algo ocorreu no passado, valendo-se para tal de investigação metódica e reflexão conceitual – a historiografia precisa necessariamente também cumprir finalidades estéticas – que dizem respeito ao que Paul Ricoeur chamara de “síntese do heterogêneo” em *Tempo e Narrativa*,⁸⁰ isto é, à própria co-ligação de entidades, ações e eventos separados no tempo e no espaço de modo a pô-los juntos numa mesma representação. Tanto a dimensão cognitiva quanto a estética são agudamente remarcadas na obra de Freyre. Ele utilizou uma variedade enorme de métodos e teorias que o auxiliaram em sua pesquisa e interpretação do passado, bem como criou uma maneira própria e inaudita na tradição historiográfica de “distribuir e apresentar” os fatos narrativamente – algo que, aliás, concorreu para as inúmeras interpretações ruins de que sua obra foi vítima desde o princípio, assunto a que voltaremos adiante.

Pois ainda nos cabe enfatizar, antes, outro aspecto fundamental da narrativa histórica Freyriana. Além de cumprir finalidades estéticas e cognitivas, as narrativas de *Casa-Grande & Senzala*, *Sobrados e Mucambos* e *Ordem e Progresso*, intercaladas com obras adicionais de Freyre sobre os mesmos contextos da história brasileira, cumprem ainda uma finalidade mais profunda, do tipo que David Carr entendeu como sendo de

pasado de los antepasados que la sociedad en que vivo me transmite'. E ainda: “[...] la sociedad es, primariamente, pasado, y relativamente al hombre, tardígrada’. De modo que: ‘para comprender algo humano, personal y coletivo, es preciso contar una historia. Este hombre, esta nación, hace tal cosa y es así porque antes hezo tal otra y fué de tal otro modo’. Creemos que nunca um sociólogo rigidamente sociológico justificou com palavras tão exatas a Sociologia genética ou histórica que esse filósofo meio arreado da Sociologia para quem ‘frente a razón físico-matemática’ há ‘una razón narrativa’”. (FREYRE, Gilberto. *Sociologia: introdução ao estudo dos seus princípios*. São Paulo: É Realizações, 2009, p. 379-380.) Essa passagem é por demais significativa das relações que pretendemos evidenciar em Freyre, qual sejam, sua compreensão da forma narrativa na própria configuração do objeto histórico, seja ele um homem, uma nação ou ainda, como é nosso caso aqui, uma época e uma cultura.

80 RICOEUR, Paul. *Tempo e Narrativa... Op. cit.*, p. 224.

caráter fundamentalmente prático e existencial.⁸¹ Ao contrário do narrativismo em suas premissas gerais – que considera a realidade como um caos, uma multiplicidade infinita, desordenada e carente de sentido, e a narrativa como elemento que constitui sentido para a experiência – Carr vislumbra a realidade do mundo humano, dentro da qual somos lançados, como já composta e pré-ordenada por estórias que nos antecedem e coexistem com a nossa própria biografia. Carr radicaliza o princípio que Husserl revela em suas *Meditações Cartesianas* segundo o qual o “Ego constituiu-se, em si e para si, na unidade de uma história (*Geschichte*)”,⁸² e o leva também para o domínio social e coletivo: não apenas o Eu constitui-se narrativamente, mas também o “Tu”, o “Eles/Elas” e, também, o “Nós”. Tal como um escritor, cada um de nós a todo tempo procura manter a coerência narrativa de sua própria estória, procura ser o autor de sua própria estória, e ocupamos diante de nós mesmos e de nossa estória as posições envolvidas numa narrativa: somos narradores, personagens e espectadores da estória de nossa própria vida ou, em uma palavra, de nossa história. Mas se trata de uma história, isto é, a história de nossa vida, que se dá em meio a um sem número de outras histórias. Para utilizar a metáfora que Paul Ricoeur toma de W. Schapp, nós somos seres que já nos encontramos sempre *emaranhados em estórias/histórias*, histórias de pessoas, sociedades e épocas que se cruzam e se enredam em nossa história, destituindo-a de uma clara coerência narrativa a respeito de quem sou Eu ou de quem somos nós. Desse ponto de vista, a obra de Freyre e a interpretação que ele oferece de nosso passado podem ser vistas como um esforço dantesco de restauração da coerência narrativa das estórias/histórias em meio às quais nós, brasileiros, encontramos-nos enredados. É essa restauração que pode transformar o emaranhado de histórias em que nos encontramos envolvidos numa história que, assim, possa cumprir uma função orientadora, nos ajudando a compreender

81 Cf. CARR, David. *Time, Narrative and History*. Indianapolis: Indiana University Press, 1991.

82 *Idem*. *Experience and History: phenomenological perspectives on the Historical World*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

quem efetivamente fomos e temos sido e, quem, portanto, de fato somos como cultura e como nação.

Os livros que compõem a trilogia cuidam, de maneira ampla e profunda, de determinar esses tênues limites e interstícios que, ao longo de sua história, fizeram da sociedade brasileira uma sociedade única e singular sem que deixasse ela de, a seu modo, com suas limitações, vícios e virtudes, também se modernizar e se tornar *outra*. A sociedade brasileira, assim, é tanto o fruto de histórias que se cruzam e se enredam – a história dos povos europeus, africanos e americanos – como constitui ela mesma um enredamento com outras histórias. Enquanto *Casa-Grande & Senzala* cuidou da própria estruturação histórica da sociedade brasileira, através de uma quase simbiose entre elementos nativos, africanos e europeus, *Sobrados e Mucambos* e *Ordem e Progresso* cuidaram do enredamento dessa história ao processo de “modernização” e incorporação de estruturas modernas, iniciado pela vinda da corte portuguesa, pela abertura dos portos, pela independência política, pela abolição da escravidão e, por fim, pela fundação da República e reorganização das estruturas sociais com a ascensão de um tipo intermediário entre os polos senhor e escravo: o mulato. Em outras palavras, enquanto *Casa-Grande & Senzala* cuidou da *formação* da cultura brasileira naquilo que ela tem de unidade e coesão entre as mais diversas diferenças regionais, *Sobrados e Mucambos* e *Ordem e Progresso* cuidaram da *transformação* dessa unidade cultural diante de novos e desafiadores processos históricos de enorme amplitude, envolvidos naquilo que aqui, de modo geral e esquemático, chamamos de modernização, e que envolve o desenvolvimento e a constituição das estruturas modernas – isto é, de estruturas institucionais modernas (Estado, mercado, escolas, universidades, etc.) e de estruturas de consciência e intersubjetividade modernas. E, podemos adiantar, ao estudar o impacto da modernização sobre a unidade cultural brasileira, Freyre não deixa também de estudar a especificidade dessa própria modernização, revelando sobre ela detalhes que nos fazem enxergar suas diferenças fundamentais

em relação aos padrões ocidentais. Uma modernização que é amortizada pela própria tradição e que combina, em tantos casos, estruturas institucionais altamente “modernas” com estruturas de consciência e de intersubjetividade ainda ancoradas na tradição.

É neste sentido que Freyre, já em *Casa-Grande & Senzala*, ao afirmar que o Brasil se constituía como a maior civilização moderna nos trópicos, antecipava já a teoria das modernidades múltiplas desenvolvida como crítica à teoria da modernização do pós-guerra. Inspirada em Talcott Parsons, a teoria da modernização concebia as estruturas da modernidade como plantas que poderiam crescer naturalmente em qualquer solo e que podiam assim transferir-se de seu ambiente original – a Europa Ocidental – para todas as demais culturas. Sem negar completamente essa possibilidade, a tese das modernidades múltiplas, desenvolvida por Shmuel Eisenstadt,⁸³ considera que o ponto de partida de cada cultura imprime ao processo de modernização uma especificidade irreduzível que não pode ser ignorada. Cada cultura dispõe já de uma série de costumes, valores e estruturas no interior das quais o processo modernizador, isto é, de incorporação das estruturas modernas, se desenvolve. É a interação particular entre as estruturas tradicionais e aquelas trazidas pela modernização que decide a especificidade que o processo modernizador toma em cada cultura. *Sobrados e Mucambos* e *Ordem e Progresso*, no mesmo sentido, assinalam os limites e a direção particular que o processo modernizador toma em sua relação com a tradição já instituída e no seio da qual ele foi configurado e constituído.

A obra de Freyre fornece, assim, graças à ampla interpretação e ordenação do passado que promove, um horizonte de orientação existencial que permite a cada brasileiro situar sua própria história de vida numa história muitíssimo mais ampla. *Casa-Grande & Senzala* é a história da formação do patriarcado rural. *Sobrados e Mucambos* a história da decadência do patriarcado rural e da formação do patriarcado urbano. E *Ordem e Progresso*, por fim, a história da dissolução gradativa do poder patriarcal pela

83 Cf. EISENSTADT, Shmuel. *Multiple Modernities*. The MIT Press, Cambridge, v. 129, n. 1, 2000.

transição do trabalho escravo para o trabalho formalmente livre. E, deve-se notar, cada uma dessas histórias correspondem a uma unidade mais complexa composta por uma diversidade de outras histórias. A obra de Freyre, as narrativas de *Casa-Grande & Senzala*, *Sobrados e Mucambos* e *Ordem e Progresso*, bem como aquelas que as complementam, dá a este emaranhado de histórias uma coerência que de outro modo elas não teriam, e permaneceriam ocultos para nós os diversos entrecruzamentos e enredamentos dentro do quais nós mesmos fomos constituídos: pois é este o propósito último da obra de Freyre, o de revelar e prestar coerência ao mundo dentro do qual nós, como membros e portadores da cultura brasileira, fomos lançados e constituídos. Freyre, então, esteve entre aqueles que conseguiram, de algum modo, prestar coerência narrativa a quem somos nós, brasileiros. E é este o propósito prático e existencial que temos de apreciar em sua narrativa, em consonância com o propósito estético e o cognitivo, que analisaremos a seguir. Mas não se pense que esse caráter, por assim dizer, pedagógico da obra de Freyre, a torna simplesmente apologética ou mítica naquilo que de homenagem presta à cultura brasileira. Ao contrário, a obra de Freyre encerra também, ao lado do aspecto formador, uma dimensão crítica, desmistificadora, que expõe com todo vigor aquilo que há não só de impropriedade na cultura brasileira, mas também as consequências, por vezes trágicas, das escolhas passadas que comprometem em alguma medida nosso presente e nosso futuro.

A recepção inicial de Casa-Grande & Senzala: origens de uma ocultação em função de um preconceito estético

A “estética da recepção”, que em território norte-americano ganhou a alcunha de *reader's response theory*, pode ser pensada como uma filosofia da compreensão, constituindo-se na esteira do que H. G. Gadamer certa vez chamou de hermenêutica filosófica. Refletindo sobre o livro que mais lhe deu fama – *A história da literatura como provocação à teoria literária*, publicado em 1967 e desde então traduzido para diversos idiomas – Hans Robert Jauss

sumarizou-o anos mais tarde, em 1987, como uma “apologia da compreensão histórica tendo por veículo a experiência estética”.⁸⁴ Por experiência estética, aí, se entende a experiência do leitor, o próprio ato de leitura sem o qual a obra literária e seus potenciais significados restam sem nenhuma efetividade; sem o qual a obra, literalmente, não produz efeito algum.

No âmbito da história da literatura e, nesse sentido, também da crítica literária, a teoria de Jauss se insurgiu contra toda a tradição epistemológica que de maneiras variadas – do formalismo russo, passando pelo marxismo e pelo estruturalismo, chegando até o desconstrutivismo – ainda se esgueirava na “crença platonista” de uma substância atemporal da obra de arte que constituiria sua existência objetiva. Trata-se, então, da rejeição tácita de toda crítica e teoria literária fundada numa concepção essencialista de arte literária, em que a busca da compreensão de textos literários se dá às expensas de sua recepção, do que Paul de Man,⁸⁵ em prefácio ao *Toward an Aesthetic of Reception*, caracterizou como o conjunto acinzentado e homogêneo de “padrões individuais e coletivos de compreensão mobilizados pela leitura e que delineiam o real entendimento do que é uma ou outra obra literária”.⁸⁶

No fundamento da teoria de Jauss, existe um princípio básico que diz respeito ao próprio estatuto ontológico de uma obra de arte literária, isto é, ao tipo particular de existência que lhe diz respeito. Trata-se de um tipo de existência que intrinsecamente e necessariamente é dependente de uma segunda existência, a do leitor. Não se trata de um objeto que, uma vez produzido, subsiste com uma existência própria e autossuficiente; mas de um objeto cuja existência depende das reiteradas atualizações que recebe única e exclusivamente através da experiência do leitor. E é por isso que à sua compreensão não basta uma “estética da produção ou

84 JAUSS, Hans Robert. *A História da Literatura como Provocação à Teoria Literária*. São Paulo: Editora Ática S.A., 1994, p. 73.

85 DE MAN, Paul. Introduction. In: DE MAN, Paul. *Toward an Aesthetic of Reception*. v. II. Minneapolis: Minnesota University Press, 1982, p. VII - XXV.

86 *Ibidem*, p. X.

representação” literária, sendo necessária também uma “estética da recepção”. Diz Jauss:

a obra literária não é um objeto que exista por si só, oferecendo a cada observador em cada época um mesmo aspecto. Não se trata de um monumento a revelar monologicamente seu Ser atemporal. Ela é, antes, como uma partitura voltada para a ressonância sempre renovada da leitura, libertando o texto da matéria das palavras e conferindo-lhe existência atual.⁸⁷

É somente através da leitura que a obra efetivamente ganha existência. Fundada nessa premissa de caráter ontológico, a estética da recepção produz as mais diversas consequências epistemológicas e metodológicas. No plano epistemológico, a literatura, entendida como um tipo particular de “objeto do conhecimento histórico”, possui uma historicidade própria, que é assim diferente da historicidade de fatos ou eventos extraliterários. No caso de um fato histórico, a produção de efeitos (na realidade) independe do leitor, ao passo que no caso de um fato literário ela depende intrinsecamente dele, pois, contrariamente ao que dão a pensar todas as escolas formalistas, “o fenômeno poético, sendo linguístico, não é apenas a mensagem, mas o ato completo de comunicação”.⁸⁸ Isso implica que abordagens centradas apenas no texto, na produção e no ato de escrita, acabem por amputar a integralidade do fenômeno literário, que se cumpre apenas com a leitura. Assim, diz Jauss,⁸⁹ “A literatura como acontecimento cumpre-se primordialmente no horizonte de expectativa dos leitores, críticos e autores, seus contemporâneos e pósteros, ao experienciar a obra.” Uma crítica literária cuja compreensão se baseie apenas no texto, ou ainda na sua relação com o contexto de sua produção, falha por não ser capaz de captar a historicidade própria do fenômeno literário.

No plano metodológico, a estética da recepção clama assim por uma reconfiguração da história da literatura, não mais pensada a partir do enfileiramento cronológico de vida e obra

87 JAUSS, Hans Robert. *A História da Literatura como Provocação à Teoria Literária...* Op. cit., p. 25.

88 *Ibidem*, p. 63.

89 *Ibidem*, p. 26.

dos autores, tampouco como uma evolução e transformação dos gêneros, e menos ainda como reflexo de um suposto *Zeitgeist* da época ou das constelações materiais de existência e luta entre classes sociais no contexto de sua produção. Sem ignorar as contribuições de um paradigma historicista e outro formalista, à luz da estética da recepção o significado de uma obra literária só pode ser compreendido *em conjunto e em contraste* com a história de sua recepção: a obra, por si mesma, nunca tem um significado imediato, inerente à sua produção e à sua escrita, mas antes um significado potencial que se cumpre e se efetiva, mais ou menos, no curso de suas sucessivas e, não raro, discrepantes, interpretações, leituras. A história da literatura, por isso, precisa incluir o leitor e o significado efetivo que a obra recebe no curso das sucessivas leituras e interpretações que recebe – isto é, do efeito real que a obra produz enquanto fato literário, considerado em sua historicidade própria.

Isso pede que o historiador concilie em sua abordagem tanto os ganhos do paradigma historicista quanto os ganhos do paradigma formalista, e encare a obra literária em dois eixos fundamentais de sua recepção, um sincrônico e outro diacrônico. No primeiro, está em jogo a recepção inicial, primária, de uma obra, em que ela se destaca de um pano de fundo homogêneo e indiferenciado, um horizonte de expectativas constituído pelo “acinzentado coletivo” de ideias e ideologias de que falara de Man. A recepção inicial de uma obra literária, assim, se dá sempre nos quadros de uma comparação implícita com obras anteriormente lidas e experimentadas, que informam o ato de leitura com uma diversidade de pré-compreensões que, por sua vez, atuarão na interpretação da obra e no estabelecimento de seu significado.

No contexto de sua publicação, por isso, a obra de arte pode surgir como algo ininteligível à luz das convenções precedentes, que informam sua recepção inicial. O significado da obra, por isso, é algo que se ilumina apenas gradativamente no curso de suas atualizações efetivadas por renovadas leituras - de tal modo que o significado efetivo de uma obra está sempre em relação com

as suas sucessivas leituras e, estas, com suas leituras iniciais. O próprio caráter artístico de uma obra pode ser avaliado “a partir do modo e do grau segundo o qual ela produz seu efeito sobre um suposto público”.⁹⁰ É a própria discrepância e distância que a obra cria – ou não – em relação às convenções do horizonte de expectativas de sua recepção o que define a sua qualidade propriamente artística, isto é, a medida em que ela cria novas formas e temas da expressividade humana ou a medida em que ela simplesmente reproduz aquelas que já se encontram em seu contexto.

Jauss, então, buscou a compreensão dos textos para além das pressuposições de qualquer objetivismo impregnado ao texto, atendo-se mais a uma estética da recepção do que à tradicional estética da produção da obra literária.⁹¹ Ele, assim, enfatizou a importância dos primeiros significados atribuídos a uma obra, o modo como sua recepção inicial pode mesmo ofuscar o texto ou pelo menos alguns de seus elementos específicos. Segundo Jauss, o significado atribuído a uma obra no momento histórico em que ela surge se dá a partir de uma pré-compreensão do gênero, da forma, dos temas e da linguagem já familiares ao contexto de recepção através de outras obras.⁹²

Ora, a compreensão inicial de *Casa-Grande & Senzala* esteve fortemente limitada pelo horizonte de expectativas que formavam o âmbito de pré-compreensão a partir do qual ela foi lida e interpretada –⁹³ o que pode ser verificado facilmente nos aspectos enfatizados por Jauss: foram pré-concepções de qual era o gênero literário adequado ao tratamento dos temas abordados por Freyre, bem como o estilo de sua linguagem e a forma de sua

90 JAUSS, Hans Robert. *A História da Literatura como Provocação à Teoria Literária...* Op. cit., p. 31.

91 *Idem. Toward an Aesthetic of Reception*. New Castle: University of Minnesota Press, 1982, p. 20.

92 *Idem. A História da Literatura como Provocação à Teoria Literária...* Op. cit., p. 22.

93 O termo é geralmente atribuído a Reinhart Koselleck, mas é de Jauss que tomamos aqui em sua acepção fundamental: trata-se, como dissemos anteriormente, de um conjunto de itens (gênero, forma, linguagem, tema) que forma a pré-compreensão a partir da qual uma nova obra literária é lida e significada.

narrativa histórica que mais nitidamente causaram estranhamento por parte de seus mais importantes críticos iniciais.

Casa-Grande & Senzala, escrito pouco depois de *Retrato do Brasil* de Paulo Prado, e marcando um afastamento crítico daquela que era, por assim dizer, a última grande expressão da consciência histórica brasileira, trazia em seu bojo uma diversidade de elementos historiográfica e esteticamente novos que deixaram a crítica e a recepção inicial do livro como que estonteadas e até alarmadas com sua riqueza e ousadia inovadora frente à tradição historiográfica e ensaísta de então. Ousadia que, embora se desdobrando no aspecto mais agudamente criticado pela recepção inicial de *Casa-Grande & Senzala* – o estilo de Gilberto Freyre, a forma de sua escrita – significou numa das mais importantes modificações do quadro da reflexão histórica brasileira, ainda que até hoje sujeita às mais diversas confusões não superadas.

O fato é que, antes mesmo de ser publicado, *Casa-Grande & Senzala* já gozava de um certo “sucesso” e uma grande expectativa já era cultivada em torno do livro bem antes dele chegar às livrarias. Em 13 de dezembro de 1931, quase dois anos antes da publicação de *Casa-Grande & Senzala*, *O Jornal*, periódico de notícias do Rio de Janeiro, já anunciava a contratação da edição de *Casa-Grande & Senzala* por Schmidt Editor. Pouco mais de uma semana depois, o mesmo periódico anunciava a entrega do livro ao editor. Trata-se de fonte segura, já que o próprio Freyre era, naquela ocasião, colaborador de *O Jornal* e, mais do que isso, frequentemente celebrado no mesmo jornal como um dos grandes expoentes da nova geração de intelectuais brasileiros. Celebração que se fazia acompanhar sempre da autoridade que era conferida a Freyre por ser ele, naquela ocasião, apesar de exilado em Portugal, já convidado para atuar como professor em Stanford, com apenas 31 anos. O cargo de professor em *Stanford* era aí como uma insígnia de autoridade que fermentava a expectativa do livro anunciado quase dois anos antes da publicação.

Traço recorrente da crítica que se produziu em torno de *Casa-Grande & Senzala* no contexto de seu surgimento foi a

impressão antagonista suscitada por ele: livro de enorme extensão, se comparado à tradição ensaística brasileira, com vasta documentação e abrangência temática, mas que por outro lado pareceu a muitos um livro ainda incompleto, escrito pela pressão das circunstâncias, às pressas até, carecendo ainda de arremates finais em torno das conclusões práticas e políticas a serem retiradas da vigorosa nova interpretação do passado brasileiro que era ali oferecida. É o que se pode observar com clareza em comentário feito ao livro por Pedro Dantas em 05 de janeiro de 1933, no jornal carioca *Diário de Notícias*:

esse livro, que a par da mais segura e copiosa erudição, revela a perfeita intuição do fenômeno brasileiro, está destinado a representar para nós, e por muito tempo, a melhor das introduções ao conhecimento do que somos e do que condiciona o que podemos ser. Nesse sentido, não seria excessivo dizer-se que há uma política a extrair dos resultados a que chegou o pesquisador pernambucano.⁹⁴

Quase sem nenhuma análise concreta do livro, Dantas parecia perceber *Casa-Grande & Senzala* como obra destinada a compor a consciência histórica brasileira durante um período indefinido de tempo. E percebia nela também um potencial prático e político que o autor deixara em suspenso e que era preciso, no entanto, ser extraído da obra. Foi essa impressão de pressa e inacabamento que *Casa-Grande & Senzala* suscitou não só em Pedro Dantas mas também em Agrippino Grieco e Afonso Arinos de Melo Franco, ambos escrevendo críticas de *Casa-Grande & Senzala* para *O Jornal*, o primeiro em 28 de janeiro de 1934 e o segundo em 15 de fevereiro do mesmo ano. Diferentemente da crítica de Pedro Dantas, um tanto vaga e superficial – traduzindo-se antes por uma certa excitação em torno da obra – Grieco e Arinos se esforçaram para elaborar uma compreensão mais abrangente do livro que, a despeito da estupefação provocada, figurou a todos como portando um quê de mistério, de assumida incompreensão, de obra que necessitaria continuar sendo estudada no futuro.

Esse quê de mistério que impressionou a todos os leitores de primeira mão da obra pode ser visto tanto em relação ao conteúdo,

94 DANTAS, Pedro. Casa-grande e Senzala. *Diário de Notícias*, 05 nov. 1933, p. 17.

quanto principalmente em relação à forma. No primeiro caso, o que saltou aos olhos desses primeiros receptores de *Casa-Grande & Senzala* foi sem dúvida o tema da miscigenação e a abordagem anti-racialista oferecida pelo livro. Num ambiente intelectual em que predominavam as explicações raciais para o fenômeno brasileiro e onde a miscigenação era vista tanto como elemento degradante da civilização como política sanitária que poderia favorecer o embranquecimento da população – em todo caso compreendendo as diferenças raciais em termos de superioridade (branco) e inferioridade (não-branco) – *Casa-Grande & Senzala* vinha pela primeira vez explicar a condição social das populações negras e mestiças como decorrentes principalmente dos séculos de escravidão e violências a que estiveram submetidas e das relações de dominação constituídas entre senhores e escravos. Embora o tema da miscigenação, posto numa abordagem cultural, e não simplesmente racial, tivesse saltado aos olhos desses primeiros leitores, muitos deles não conseguiram extrair as consequências de maior abrangência suposta nessa abordagem: isto é, a de que a miscigenação se deu nos marcos de um quadro de dominação social que favoreceu o cultivo de padrões de sociabilidade, de relação interpessoal, com tendências sádico-masoquistas.

Isso se evidencia com maior grau de clareza na resenha de A. Grieco publicada em *O Jornal* em 28 de janeiro de 1934 e igualmente na análise de Plínio Barreto, publicada em 10 de março de 1934. Embora assumindo que “apesar de sulista e filho de italianos, me reconheço em certas partes do livro”,⁹⁵ Grieco observa que “no Sul o binômio senhor e escravo foi menos frequente que no Norte.” Mas ele mesmo, confessa, se disse possuidor de ama preta de leite e criado por uma preta chamada Josepha, que durante 20 anos trabalhara em sua casa.⁹⁶ Ao continuar sua resenha, Grieco dá indícios ainda mais consistentes do horizonte de expectativas em que seria situada a obra de Freyre recém-publicada. O distanciamento entre o texto e esse horizonte de expectativas,

⁹⁵ Cf. GRIECO, Agrippino. *Casa-grande & Senzala*. *O Jornal*, Rio de Janeiro, 28 jan. 1934.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 18.

que para nós se traduz também como um distanciamento entre duas orientações distintas da consciência histórica brasileira desse contexto, se deixa observar sobretudo quanto ao tema da integração de elementos africanos e indígenas como parte constitutiva da sociedade brasileira. Passagens reveladoras de um demasiado apego a uma interpretação do passado sob a visão do colonizador. É o que se percebe em sugestiva passagem:

também o Sr. Gilberto Freyre é justo ao louvar o negro, se bem que às vezes com excesso [note-se bem!], em detrimento do mito do índio, da indiofilia delirante de que foram supremos responsáveis Gonçalves Dias e José de Alencar. Graça Aranha dizia-me que, nas letras, se deve focalizar de preferência o nosso selvagem, não porque mais verídico, mas porque menos deprimente para nós que o preto escravo, argumento sem dúvida especioso.⁹⁷

Argumento que parece ter continuado a seduzir por algum tempo a consciência nacional, como se uma inexpurgável consciência de culpa pesasse sobre a cabeça dos intelectuais brasileiros, impedindo-os de contemplar de frente os horrores da escravidão e de assumir, com isso, que a degradação social dos negros e mestiços se dava em razão de sua condição de escravos, ex-escravos ou descendentes de escravos, e não em razão de uma suposta inferioridade racial em relação aos brancos. Talvez seja esse o motivo – palpite que arriscamos – de, à primeira vista, tais leitores terem enfatizado a valorização positiva da miscigenação, os aspectos de aproximação e confraternização entre senhor e escravo, sem entretanto perceber o lado reverso dessa aproximação: a constituição de uma sociabilidade sadomasoquista – assunto a que voltaremos adiante. Grieco silencia sobre ela. Ainda que perceba “que o historiador Gilberto Freyre cresceu intelectualmente “sob o signo de Freud” e que “A moral sexual é uma das dominantes do livro”, Grieco continua de tal modo atrelado às premissas do racismo brasileiro que sai em defesa de Oliveira Viana, a quem Freyre teria chamado de “o maior místico do arianismo que ainda surgiu entre nós.” Não seria porque Grieco era daqueles que ainda vislumbravam na miscigenação somente um meio de embranquecimento da

97 Cf. GRIECO, Agrippino. *Casa-grande & Senzala... Op. cit.*

população? De correção dos males sociais através daquilo que, furtivamente, ele via como males raciais?

Difícil dizer. O certo é que o que está verdadeiramente em jogo em *Casa-Grande & Senzala* – isto é, a intercomunicação entre culturas e o processo de amalgamento cultural que, traduzido na metáfora do “equilíbrio de antagonismos”, revela a composição de padrões de relação com tendências sádico-masoquistas – passa praticamente despercebido desses leitores de primeira mão, voltados como estavam para um horizonte interpretativo dominado pelos pressupostos do racionalismo, por um lado, e do realismo/objetivismo historiográfico, por outro. Este último caso, supomos, foi também decisivo para o tipo de compreensão que se produziu em torno de *Casa-Grande & Senzala* logo após sua publicação. Estes primeiros leitores estavam acostumados a uma escrita histórica figurada em termos realistas – o que se resumia a uma representação do passado que procurava manter *in petto* os elementos interpretativos, criando um efeito de identidade entre representação e representado através de uma organização sequencial, sucessiva, cronológica dos acontecimentos passíveis de serem atestados em fontes e documentações pesquisadas. A narrativa não sequencial e não cronológica de Freyre causava a esses primeiros leitores certa estupefação que nos ajuda a compreender as distâncias entre o horizonte da obra e o horizonte de interpretação dentro do qual ela foi situada e lida. De uma maneira geral, esses primeiros leitores assentiram e concordaram com muito do que Freyre estava dizendo. Mas parecem ter permanecido todos com a impressão de que a forma narrativa utilizada por Freyre, sua representação, não era adequada para a representação daquele representado, isto é, daquele objeto da representação que era o passado colonial brasileiro.

Além da narrativa, não cronológica e não sequencial, também o estilo, um tanto despojado de academicismos bacharelescos, parece ter sido outro elemento responsável na acentuação da discrepância entre os horizontes da obra e os horizontes do contexto de sua recepção, que estava comprometido com conceitos e pressupostos racialistas e também com outros estilos narrativos. Convém perguntar – o que não

poderemos tentar responder nesse trabalho – se e em que medida as leituras e interpretações ulteriores de *Casa-Grande & Senzala* e mesmo da obra de Freyre em geral se constituíram no quadro semântico/hermenêutico dessas leituras e significações iniciais recebidas pela obra no contexto de sua circulação inicial. A carência de uma narrativa linear, cronologicamente sequencial, parece ter sido estranhada por Grieco, mas de um modo que a confusão gerada pela “discrepância de estilos” pudesse assim ser atribuída ao próprio autor, e não a ele, o crítico. “O afluxo de temas pode, uma vez ou outra, conduzir o autor a certa desconexão ou confusão de perspectivas”.⁹⁸ E, mais adiante, expressa o que seria o mote comum da crítica inicial recebida por *Casa-Grande & Senzala*, isto é, o estranhamento em relação ao estilo, considerado como inadequado para uma obra de história. Repare que essa premissa da leitura operada por esses leitores, qual seja, a da suposta inadequação do estilo, era então uma premissa não apenas quanto a qual estilo era ou não adequado, mas também uma premissa sobre o gênero literário de que se tratava, sendo em relação ao gênero literário – a história – que *Casa-Grande & Senzala* tinha um estilo inadequado. Mesmo após o Modernismo, permanecia ainda um grave abismo entre a linguagem erudita e a popular que, se havia se atenuado na literatura, permanecia praticamente intacta nas ciências:

de onde em onde, vem um termo cru no livro do Sr. Gilberto Freyre, dos que arranham ouvidos castos, e, a rigor, seria bem melhor que não viesse. Não somos puritanos, mas aqui está em jogo um livro de ciência histórica, quase um tratado sobre homens e coisas do Brasil, e essas expressões excessivamente realistas são perfeitamente escusadas em livros que tais cheirando muito a “boutade” escandalizante de ledor de Mecken e de contemporâneo do Sr. Serafim Ponte Grande.⁹⁹

Repare a preocupação de Grieco em, apesar de repreender a linguagem “crua” de Freyre, não parecer um “puritano”. Repare ainda que tais termos crus e gracejos escandalizantes podiam até ser bem-vindos na literatura – a comparação com *Serafim Ponte Grande*, de Oswald de Andrade, não deixa de ser significativa – mas eram para o senso estético predominante inadmissíveis num tratado

98 GRIECO, Agrippino. *Casa-grande & Senzala...* *Op. cit.*, p. 18.

99 Cf. GRIECO, Agrippino. *Casa-grande & Senzala...* *Op. cit.*

científico, como se fossem a sisudez e a gravidade retórica o suporte essencial da pretendida objetividade e que, portanto, qualquer ameaça à seriedade discursiva representasse o abandono da ciência e a entrada na arte e na literatura.

É o que aparece também na resenha de Plínio Barreto, escrita para o periódico *A.B.C.: Política, Atualidades, Questões Sociais, Letras e Artes*, também do Rio de Janeiro. Depois de exaltar o tratamento dado por Freyre à escravidão, diz ele:

não o recomendo, entretanto, a todos os leitores. O Sr. Gilberto Freyre gosta de dizer as coisas nua e cruamente e escreve em português claro aquilo que os autores pudicos costumavam escrever em latim, que era, até há pouco, a única língua em que se podia impunemente *braver l'honneteté*.¹⁰⁰

Nudez e crueza antes banidas da escrita histórica, sentidas como a ela inadequada, como que ferindo o aspecto fúnebre e litúrgico que deveria predominar na abordagem do passado e de seus mortos. Foi o estilo de *Casa-Grande & Senzala*, também, que preocupou outro importante intérprete inicial: Afonso Arinos de Melo Franco. Foi com ele que melhor se expressou, aliás, essa tendência de estranhamento do estilo utilizado por Freyre em sua escrita. Arinos, pois, compara literalmente o estilo a um “traje”, uma “veste” adequada a determinada situação literária que, para o caso dos temas e pretensões envolvidas em *Casa-Grande & Senzala*, seriam incompatíveis. O sermão moral em torno da linguagem de Freyre atinge seu grau máximo de evidência com a leitura de Afonso Arinos que também, apesar disso, não queria parecer puritano ou, no caso, “purista”:

dá ao livro um aspecto literário que seu assunto e suas graves proporções não comportam. A linguagem de Gilberto Freyre deveria ter um pouco mais de dignidade [!] (Que não leve a mal este vocábulo, mas não encontrei outro que exprimisse melhor o meu pensamento). [...] Sobretudo, que não se suponha que eu seja algum purista asmático e intransigente. [...] Apenas estou querendo salientar que o estilo, aliás gostoso e agradável, que Gilberto Freyre emprega no seu livro, era mais próprio para outro gênero de literatura que ele pratica tão bem quanto a sociológica:

100 BARRETO, Plínio. *Casa Grande e Senzalas. A. B. C.: Política, Atualidades, Questões Sociais, Letras e Artes*. Rio de Janeiro, p. 12, 10 mar. 1934.

o de ficção. Será que Gilberto, homem civilizado, vai a um jantar de cerimônia com o mesmo traje sumário que saiu para o tennis matinal?¹⁰¹

Repare que nem Grieco nem Agripino diziam de si mesmos que eram puristas. Mas Freyre teria ido longe demais ao dar à escrita da história um caráter literário, que incorporasse elementos modernistas, a começar pela aproximação entre língua erudita e popular, entre escrita e fala, que faz de *Casa-Grande & Senzala* uma quase prosa entre autor e leitor. Repare que é o “traje” de Gilberto Freyre que é visto como estranho e incompatível com a ocasião: isto é, uma incompatibilidade entre tema/assunto e gênero literário. Gilberto Freyre, por assim dizer, parecia vestir trajes de festa para ir no que, aos olhos desses intérpretes iniciais de *Casa-Grande & Senzala*, deveria ser um velório. Trajes literários para o que deveria ser um sisudo tratado historiográfico. Está aí, supomos, o casulo inicial de posteriores (in)compreensões da obra de Freyre – ou, se quisermos, de compreensões limitadas por essa discrepância de estilo da obra, por um lado, e do horizonte hermenêutico do público leitor, por outro. E, para voltarmos a nossas referências iniciais, foram elas interpretações que, como toda interpretação, se por um lado revelavam algo da obra e da *intentio auctoris*, por outro também ocultavam uma diversidade de aspectos que seus respectivos contextos semânticos não lhes permitiam sequer enxergar. Interpretações que revelam ocultando. A discrepância entre a forma de *Casa-Grande & Senzala* e os tipos de enredo que tais leitores iniciais estavam familiarizados parece ter sido um dos principais mecanismos dessa ocultação. O estilo que a tais leitores soava como digno de ficção, mas não de ciência propriamente, fez das conclusões mais graves de Freyre em *Casa-Grande & Senzala* objeto de uma negação irrefletida e de pronto associada mais à ficção e à literatura que à sociologia e à ciência. E, ainda que Gilberto Freyre fosse visto como homem de ciência, *Casa-Grande & Senzala* parece ter sido lido já aí como literatura. “No fundo, literatura, muita literatura”.¹⁰² O que neste contexto significava, entre outras coisas,

101 FRANCO, Afonso Arinos de Melo. Casa grande & senzala. *O Jornal*, Rio de Janeiro, p. 4, 15 fev. 1934.

102 *Ibidem*, p. 4.

sem gravidade – que, embora presente nos temas da miscigenação e da escravidão, isto é, no conteúdo, estava ausente na forma literária um tanto ‘modernista’, repleta de elementos inadequados à sisudez e seriedade requeridas de uma obra científica. Daí o fato de tantas vezes a obra de Freyre, e não apenas *Casa-Grande & Senzala*, viessem a ser objeto de um reducionismo escabroso que a vê como uma alegre apologia literária da colonização portuguesa, da miscigenação e mesmo da escravidão. É que desde essas ressignificações iniciais muito se perdeu da profunda ambiguidade que cercam os grandes temas de *Casa-Grande & Senzala*, dando-se ênfase, desde então, aos aspectos de convergência, integração, confraternização entre dominantes e dominados, e ocultando por outro lado os aspectos de divergência, desintegração, de conflito e violência envolvidos nos contatos interculturais concentrados na formação do Brasil e da cultura brasileira. A ciência, associada à seriedade, uma vez vertida num estilo “literário”, parecia de antemão perder credibilidade e validade. Para Arinos, a literatura de Freyre e, portanto, o aspecto ficcional de *Casa-Grande & Senzala*, se manifestava,

sobretudo, quando ele deseja tirar conclusões sociológicas das premissas históricas que assenta com tão escrupuloso rigor [...] Mas quando falo em conclusões que me parecem literárias, quero me referir a certas conclusões parciais a que ele chega. [...] Por exemplo, falando do sadismo do senhor, nas suas relações sexuais com as escravas, ele amplia este hábito doméstico até o largo campo de nossa formação social e política. E explica, então, o mandonismo dos chefes e chefetes, a evolução autocrática e a tendência ditatorial de nossa República, por este processo, explicando, também, as rebeldias que se levantam contra estes excessos do poder, os motins, as mashocas, as revoluções, como decorrentes do masoquismo e do desejo de flagelação sexual. Calma! Calma! Com todos os diabos eu prefiro ficar com a explicação mais simplista de atraso e de desordem, de incultura e de pobreza.¹⁰³

Essa preferência se parece muito com aquela que Graça Aranha teria comunicado a Agrippino Grieco, de que deveríamos preferir a indiofilia romântica à “deprimente” história do negro. Deprimente porque repleta de horrores e culpas que ninguém gostaria de enfrentar e assumir. Assim como seria deprimente e um

103 FRANCO, Afonso Arinos de Melo. *Casa grande & senzala... Op. cit.*, p. 4.

tanto horrível concebermo-nos como seres forjados nos quadros de uma cultura e de um regime de sociabilidade com tendências sadomasoquistas, tanto quanto o de terem sido tal cultura e tal sociabilidade configuradas e constituídas por práticas cotidianas imbuídas de tais tendências. Daí o melhor a se fazer parecia ser refugiar-se nas consequências e tratá-las como causas: a “desordem, a incultura e a pobreza”, sem saber que, ao fazê-lo, não se saía por isso do domínio literário: ao contrário, se exercitava exatamente a figura de linguagem que deveria, esta sim, ser banida da linguagem científica, que é a *metalepse*, o tomar as consequências como causas, confundido a ordem dos fatores e variáveis históricas em jogo no devir da existência humana.

A “indignidade” que Afonso Arinos atribui à linguagem de Freyre, assim, se refletiria para ele também nas conclusões a que o intelectual pernambucano havia chegado, igualmente “indignas”. A *metalepse*, aí, é como um refúgio que possibilita escapar à dolorosa reflexão implicada na tese freyriana de constituição, a partir das práticas envolvidas na escravidão, de um padrão de interação social com tendências sádico-masoquistas. Como podemos ver, o horizonte de recepção de *Casa-Grande & Senzala*, portando uma pré-compreensão do tema e do gênero literário adequado a ele, foi um elemento decisivo para subtrair o efeito de plausibilidade das conexões operadas pelo texto de *Casa-Grande & Senzala*.

Como mostrou Hayden White,¹⁰⁴ por ser essencialmente narrativa e portar as mesmas estruturas formais da ficção – isto é, uma estrutura de enredo, uma estória – a explicação historiográfica é sempre devedora de articulações tropológicas, figurativas, poéticas, retóricas, que são relativas não ao conteúdo empiricamente pesquisado e metodologicamente criticado das fontes, mas ao modo de armar o enredo e de promover o que Paul Ricoeur chamou de uma “síntese do heterogêneo”, isto é, de oferecer uma representação conjunta de experiências cujas ocorrências não foram conjuntas e

104 Cf. WHITE, Hayden. *Trópicos do discurso* – ensaios sobre a crítica da cultura. São Paulo: Edusp, 1994.

sim separadas, no tempo e no espaço. Mas a grande sacada de White foi ter percebido que em história o que conta como uma explicação convincente depende muitíssimo mais da comunidade de códigos partilhada pelo historiador e seu respectivo público leitor do que das séries de dados aduzidos das fontes e da investigação propriamente dita. Não que a investigação não conte ou seja desnecessária – todos sabemos que ela é um elemento crucial da escrita histórica. Mas o que dará plausibilidade à representação histórica, criando para ela um “efeito explicativo”, uma “impressão de explicação” – que para White tem natureza estética – não são os dados por si mesmos mas a maneira de articulá-los numa estória, isto é, de inseri-los não numa qualquer estrutura de enredo, mas numa estrutura de enredo e num sistema de códigos e estilos com os quais o público leitor esteja familiarizado. É, pois, a familiaridade das formas de enredo, dos códigos e interesses partilhados entre historiador e seu público que produz a impressão explicativa. E foi exatamente essa familiaridade que foi quebrada com a escrita de *Casa-Grande & Senzala*, gerando um ambiente de certa perplexidade entre os intelectuais brasileiros, habituados a outros estilos narrativos.

O principal elemento que despertou a estranheza e a incompreensão de *Casa-Grande & Senzala* por seus intérpretes iniciais foram, então, relativos a seu estilo narrativo. É também H. White que nos fornece uma chave para compreender a discrepância entre o que se esperava de uma obra historiográfica e o que *Casa-Grande & Senzala*, contrariando tais expectativas, de fato executou. Trata-se da diferença entre um discurso histórico que narra e um discurso histórico que narrativiza. O discurso narrativizante é aquele que oculta, estética e gramaticalmente, a referência a um narrador, procurando sugerir a impressão de que não há um narrador, um intérprete, um ponto de vista eivado de subjetividade, suscitando a impressão de que os acontecimentos falam por si mesmos.¹⁰⁵ Ao passo que o discurso que narra o faz justamente explicitando o ponto de vista do narrador. Gilberto Freyre narrou, e não narrativizou, o passado brasileiro. E essa foi, como podemos perceber, uma

105 WHITE, H. *El Contenido de la forma: la narrativa, discurso y representación histórica*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1992, p. 19.

das “fontes” da discrepância que resultou na compreensão, senão equivocada, reducionista de sua obra. Desde as primeiras leituras (e ressignificações) de *Casa-Grande & Senzala* e, por extensão, os outros textos de Freyre, foram interpretados como algo do gênero literário, ficcional e, a partir daí, vistos como carentes de “objetividade”. O “preconceito fotográfico”, assim, não só continuava existindo, como funcionou como o principal substrato da crítica que recaiu sobre *Casa-Grande & Senzala*.

Não é à toa que, em meados da década de 70, mais de quarenta anos depois da publicação de *Casa-Grande & Senzala*, ainda encontraremos entre os críticos de Freyre a mesma incompreensão derivada da discrepância entre estilos narrativos. É o caso de um Dante Moreira Leite que, escrevendo em 1969, apegava-se ainda a uma noção toscamente objetivista de escrita histórica, condenando a narrativa de Freyre, não só em *Casa-Grande & Senzala* mas também em diversos outros livros, por não seguir o “tempo cronológico” (!):

no entanto, como estudos históricos, os trabalhos de Gilberto Freyre têm uma deficiência fundamental: o desprezo total pela cronologia e pelo espaço geográfico dos fatos descritos. Há duas exceções a isto: em *Ordem e Progresso*, o período estudado é aquele imediatamente posterior ao da libertação dos escravos. Ainda aqui, o seu material – apesar das aparências em contrário – é bem *assistemático*.¹⁰⁶

A cruzada contra Freyre empreendida ao longo das décadas de 60 e 70 foi antes uma cruzada contra suas posições políticas, embora justificadas, a nosso ver, em incompreensões derivadas de uma discrepância entre estilos narrativos. Erguida, por assim dizer, sobre os escombros e rótulos das primeiras leituras. Essa discrepância se deixa notar não apenas na sanha objetivista, que exigia o apego à cronologia, como ainda num aspecto mais profundo da narrativa, que diz respeito ao tipo de figuração tropológica que ela oferece do campo histórico. A maior acusação que recaía sobre Freyre foi aquela sintetizada por Carlos Guilherme Mota

106 LEITE, Dante Moreira. *O caráter nacional brasileiro: história de uma ideologia*. São Paulo: Pioneira Editora, 1976, p. 274.

em seu *Ideologia da Cultura Brasileira*, segundo a qual da obra de Freyre, em geral,

ficam eliminadas, em seu discurso, as contradições reais do processo histórico-social, as classes e os estamentos em seus dinamismos específicos e seus conflitos e desajustamentos no sistema social global. Do ponto de vista interpretativo-metodológico, o encaminhamento é hábil, de vez que opera sistematicamente com pares antagônicos para... esvaziar a contradição. Apesar de trabalhar com duas categorias sociais bem definidas – os senhores e os escravos – não são as classes ou raças que comandam o processo: a tarefa, com frequência, não se desenvolve no sentido de precisar, de definir contornos sociais, mas de imprecisá-los, de matizar a regra geral em tantos exemplos quantos sejam necessários, justamente para indefinir os contornos dos grupos sociais.¹⁰⁷

Perceba que, embora Carlos Guilherme Mota endosse praticamente toda a enviesada crítica de Dante Moreira Leite a Freyre, ele reconhece certa sistematicidade na obra deste último – identificada com o fato de Freyre utilizar figuras da contradição, *o senhor e o escravo* – que, entretanto, é perdida e esvaziada. Como ela é perdida e esvaziada? Responde, insuficientemente a nosso ver: através da “imprecisão”.

Foi essa, talvez, outra dificuldade de grande parte dos intelectuais brasileiros no confronto com *Casa-Grande & Senzala*: a dificuldade em pensar e oferecer um ordenamento conceitual da realidade que não seja pelo prisma exclusivo da *contradição*, da oposição dialética entre entes contrários, como se toda a densidade e variedade infinita da realidade tivesse sempre que, para criar a aparência de sistematicidade para a análise, encaixar-se em duas categorias antitéticas e rigidamente contrárias e opostas entre si. Daí ser inadmissível, aos olhos desses intelectuais, as “definições imprecisas” de Gilberto Freyre, tais como a de que o sistema econômico aqui desenvolvido durante os tempos coloniais não ter sido nem capitalista nem feudalista, escapando à dualidade estanque dessas categorias.¹⁰⁸ É este “nem... nem...” que

107 MOTA, Carlos Guilherme. *Ideologia da Cultura Brasileira (1933 – 1974)*. São Paulo: Ed. Ática, 1980, p. 67.

108 *Ibidem*, p. 66.

é tão insuportável a esses intelectuais sedentos de objetividade e que confundem, além disso, objetividade com a repartição da realidade em compartimentos estanques pré-definidos por categorias conceituais externas e extrínsecas à própria realidade – e, diga-se de passagem, conceituada por outros e para outros, pois nem capitalismo nem feudalismo foram conceitos originalmente forjados para designar a realidade econômica brasileira. É como se não admitissem outra possibilidade da realidade empírica que não fosse aquela estritamente já conceituada: o que teria vigorado economicamente aqui só poderia ter sido *ou* capitalismo *ou* feudalismo, mas não, como defendia Freyre, uma espécie de simbiose *particular* entre elementos de ambos os sistemas. É como se a realidade mesma não fosse senão uma emanção de conceitos pré-existentes. E, assim, o que foge à contradição já formulada *a priori* é visto como esvaziando-a: com olhos apenas para as oposições, para a contradição, para as antíteses, esses intelectuais eram indiferentes àquilo que na realidade era ambiguidade, gradação, mistura e simbiose. Ao trazer à tona essa ambiguidade e essas gradações constitutivas da relação entre senhor e escravo no Brasil e da sociedade brasileira como um todo, Freyre foi visto como escamoteador dos conflitos e das oposições, como se as duas figuras fossem absolutamente incompatíveis e mutuamente excludentes. O resultado foi que eles mesmos, em suas respectivas leituras enviesadas da obra de Freyre, ocultaram aquilo que nela era revelação de conflito e violência travada entre culturas, entre grupos étnicos e sociais, entre gêneros e mesmo entre gerações. E é por isso que em nenhuma delas se contempla de frente a abordagem de Freyre do complexo sádico-masoquista como um contraponto fundamental à sua tese da miscigenação enquanto fator de um “equilíbrio de antagonismos”.

Umberto Eco,¹⁰⁹ ao lidar com o problema do significado objetivo de um texto – ou de sua possibilidade – demonstrou haver pelo menos três intencionalidades que concorrem na formação do significado de um texto, que consiste naquilo que o

109 Cf. ECO, Umberto. *Interpretação e Superinterpretação... Op. cit.*

autor de fato quis dizer ao escrever o que escreveu (intenção do autor); aquilo que, uma vez escrito, sobrevive à morte do autor e sua intencionalidade (intenção do texto); e, por fim e mais importante, a intenção do leitor, sem a qual o texto permanece numa espécie de limbo sem existência efetiva: é, pois, com a leitura que o texto adquire um significado que não é nem objetivo nem subjetivo, mas real. Em outras palavras, é apenas com a leitura que transparece não o significado objetivo do texto, mas um significado possível *naquele contexto*. Daí a importância das “leituras” iniciais, das primeiras recepções que formam, por assim dizer, o primeiro significado do texto assim que publicado – nele impregnando como que “marcas” que perseguem o texto para ulteriores interpretações e leituras. A análise de Eco, assim, nos permite ir além de Jauss, ao poder reclamar a intencionalidade do próprio texto, isto é, a própria configuração única das palavras e frases articuladas numa mesma estrutura textual, como algo que pode reiteradamente ser contraposto ao curso diacrônico de suas sucessivas leituras, de modo a evidenciar aspectos que nelas permaneceram ocultos.

Se considerarmos a trilogia de Gilberto Freyre composta por *Casa-Grande & Senzala*, *Sobrados e Mucambos* e *Ordem e Progresso* como uma unidade, poderemos perceber que duas figuras de linguagem principais estruturam sua visão de história e de realidade histórica tais como se podem apreender nesses livros. A mais óbvia delas, como indiretamente notaram mesmo esses seus primeiros intérpretes, é remarcadamente a antítese. A antítese forma o arcabouço discursivo fundamental de todas essas obras e do modo como suas respectivas narrativas procuram selecionar e destacar aspectos da “realidade” à qual elas fazem referência. Ela está presente não apenas nos títulos e nos temas fundamentais dessas obras, mas na própria composição dos capítulos – como acontece muito claramente em *Sobrados e Mucambos*, no qual muitos capítulos são inteiramente fundados em relações antitéticas: a casa e a rua; o pai e o filho; a mulher e o homem; o sobrado e o mucambo; o Oriente e o Ocidente, etc. O mesmo decorre, um pouco menos ostensivamente, tanto em *Casa-*

Grande & Senzala – o senhor e o escravo, o nativo e o adventício, a casa-grande e a senzala – quanto em *Ordem e Progresso* – a república e a monarquia, o trabalho escravo e o formalmente livre, a ordem e o progresso.

A antítese é, assim, o tropo linguístico fundamental que prefigura a realidade histórica na obra de Gilberto Freyre, mas jamais define por si só a complexidade do campo histórico. Os polos antitéticos existem apenas como limites e oposições que são suavizadas pela magnitude inabarcável do real, sempre a criar entre os opostos e antitéticos uma imensa variedade gradativa e sinestésica de qualidades. Gradação e sinestesia, por assim dizer, são os outros dois tropos que se unem à antítese na configuração do campo histórico tal como nos é apresentado nas narrativas de Gilberto Freyre. Antítese, gradação e sinestesia são,¹¹⁰ assim, as principais balizas poético-retóricas a partir das quais os eventos históricos são agrupados e ordenados num enredamento específico. São elas, pois, que estruturam e ordenam os acontecimentos da história brasileira numa totalidade linguisticamente inteligível que interpõe, em paralelo às sucessões convulsivas dos acontecimentos, uma rede de relações que permite, por essa via, compreender a permanência na mudança, o ser no devir, ou, em outras palavras, a presença do passado no presente e no futuro e neste estranho caminho que leva de um ao outro. Assim como *Casa-Grande & Senzala* traz à tona o passado da realidade representada em *Sobrados e Mucambos*, ambos delineiam o passado da realidade representada em *Ordem e Progresso*. As conexões entre os tempos históricos, enfim, são estruturadas com apoio numa articulação narrativa em que antítese, gradação e

110 Em todos os livros da trilogia ao leitor é transmitido sempre um quadro sinestésico, sensorial, que busca dar à reconstrução do passado um aspecto *vivencial*, concreto: quando lemos Freyre somos tomados por paisagens, cores, cheiros, sabores, sonoridades, texturas que formam uma atmosfera dentro da qual a vida social brasileira, em suas diversas fases e épocas, pode ser apreendida com apelo às sensações e ao enlace poético-afetivo que elas sugerem ao leitor que, de alguma maneira, guarda certa familiaridade e intimidade com as qualidades sinestésicas do passado. Esse é o sentido “proustiano” da escrita histórica de Freyre, que só passou a ser mais detidamente observado por leitores de *Casa-Grande & Senzala* mais distantes de seu contexto temporal de publicação, como são o caso de MARTINS, Wilson. Gilberto Freyre. *Suplemento Literário*, São Paulo, 22 mar. 1958; CARPEUX, Otto Maria. O Estilo de Gilberto Freyre. *Suplemento Literário*, São Paulo, 06 ago. 1960; entre outros.

sinestesia desempenham uma função de destaque na ordenação da experiência histórica.

Como pudemos ver, a dificuldade dos primeiros intérpretes de Freyre se deu principalmente em função da discrepância entre o horizonte de expectativas de seus receptores iniciais, por um lado, e este seu estilo narrativo, que oferece uma articulação tropológica do campo histórico que concilia antítese e gradação – culminando na metáfora-chave do equilíbrio, sempre tênue, de antagonismos – de modo que seus leitores, em geral, dificilmente operaram uma leitura que desse conta de ambos os aspectos – os antitéticos e os gradativos, os violentos (distanciadores) e integrativos (conciliadores) – envolvidos na história e nas relações sociais de base constitutivas da sociedade brasileira.¹¹¹ O aspecto poético e literário da escrita de Freyre, desde a recepção inicial de *Casa-Grande & Senzala* até intérpretes do início dos anos 60, foi algo que não apenas constituiu um obstáculo à sua compreensão, como também serviu de mote para invalidar e ocultar algumas de suas teses fundamentais, tratando-as como “literatura, muita literatura”, o que, em todo caso, queria dizer “carente de objetividade”.

Pode-se dizer, então, que um dos aspectos da obra de Freyre que mais dificultaram sua compreensão foi esse de procurar captar aquilo que na realidade histórica foi, ao mesmo tempo, antitético e gradativo, distanciamento e aproximação. Ressalte-se que essa

111 O próprio Freyre, no prefácio à segunda edição de *O Escravo nos Anúncios de Jornais*, parece ter reconhecido essa dificuldade – de composição escrita e de compreensão – que apenas com *Casa-Grande & Senzala* teria sido vencida. “Assim como estreei, na década de 1920, com aquela tese – a de ter havido no Brasil escravocrático uma benignidade, da parte de senhores talvez mais caracteristicamente brasileiros que os cruéis, para com seus negros: benignidade por observadores estrangeiros não encontrada noutros países de senhores e escravos em plantações tropicais -, não tardei, na década seguinte, em aprofundar-me na análise de anúncios sobre os mesmos negros, escravos de senhores brasileiros.” (FREYRE, Gilberto. *O escravo nos anúncios de jornais brasileiros do século XIX*: tentativa de interpretação antropológica, através de anúncios de jornais brasileiros do século XIX, de característicos de personalidade e de formas de corpo de negros ou mestiços, fugidos ou expostos à venda, como escravos, no Brasil do século passado. 1 ed. São Paulo: Global, 2012, p. 247.) Ora, esse aprofundamento de que fala Freyre consiste, justamente, na tentativa de *Casa-Grande & Senzala* em captar o processo histórico da escravidão em sua ambiguidade constitutiva: a miscigenação, embora tenha funcionado como elemento de aproximação, associação e mesmo de integração entre senhores e escravos, o fez através da constituição de padrões sádicos e masoquistas de relação interpessoal.

devia ser, também, uma dificuldade literária que se impunha a tal pretensão. Dificuldade que, embora já ensaiada antes por ele mesmo, só conseguiu ser “vencida” com *Casa-Grande & Senzala*. Uma década antes da publicação de *Casa-Grande & Senzala*, Freyre defendia sua dissertação de mestrado na Universidade de Columbia, nos EUA. Naquela ocasião ele já opunha, à visão de que a escravidão do africano no Brasil fora sempre “infernamente cruel”, uma série de testemunhos de “estrangeiros idôneos” que reconheciam a relativa “benignidade” da escravidão da colônia portuguesa em comparação com outras experiências escravocratas. Mais do que isso, Freyre chegaria a defender a polêmica tese de que as condições sociais de vida de um escravo brasileiro eram muitas vezes melhores que as de um operário britânico do início da era industrial. Visão que, mais tarde, com *Casa-Grande & Senzala*, foi ampliada e aprofundada, quase revista, com a composição conjunta de crueldade e benignidade, de distanciamento e aproximação, de violência e união sexual e mesmo amorosa.

Essa insensibilidade literária dos intérpretes brasileiros de Freyre só começou a ser revertida um tanto tardiamente, no início mesmo dos anos 60, através de críticos como Wilson Martins e Otto Maria Carpeux,¹¹² cujas análises se centraram na própria constituição narrativa da obra de Freyre, no estilo de sua escrita, com a clara consciência – ausente nos intérpretes anteriores – de que a linguagem e, no caso, a narrativa, consistia não num elemento secundário e acessório envolvido apenas na exposição dos resultados da pesquisa, mas sim no elemento fundamental que organiza e ordena as partes de um devir que, de outro modo, seria caótico e sem forma, sem unidade. Este ímpeto de reler Freyre sem uma estigmatização dos aspectos poéticos e literários de sua obra tem se prolongado, desde então, numa variedade de intérpretes que procuram recuperar as virtualidades do modo de articulação narrativa da experiência operado por Freyre em sua trilogia.

112 Cf. MARTINS, Wilson. Gilberto Freyre. *Suplemento Literário... Op. cit.*; CARPEUX, Otto Maria. O Estilo de Gilberto Freyre. *Suplemento Literário... Op. cit.*

Apesar desse processo de renovação da leitura de Freyre, poucos estudos foram dedicados à composição escrita de Gilberto Freyre. *Guerra e Paz*, de Ricardo Benzaquen de Araújo (1994),¹¹³ é sem dúvida um marco nesse tipo de tentativa, em que o autor procurou entrever no texto de *Casa-Grande & Senzala* e *Sobrados e Mucambos* o modo como Freyre transfere, para dimensão propriamente escrita, os excessos e a *hybris* características do empreendimento colonial português na América. A escrita de Freyre é, a partir disso, destacada principalmente num nível hiperbólico, em que se enfatiza aquilo que é ambíguo e instável, dando à metáfora do “equilíbrio de antagonismos” uma conotação em que esta não se resolve numa “síntese” dialética de contrários. Antes de Benzaquen de Araújo, deve-se reconhecer no crítico e escritor Haroldo Bruno a primeira tentativa de levar a escrita de Gilberto Freyre como elemento necessário de uma análise da obra.¹¹⁴ Em *Novos Estudos de Literatura Brasileira*, o autor dedica algumas páginas ao *Ritmo de Frase Gilbertiano*, em que chama a atenção para o papel constitutivo que as gradações exercem na escrita freyriana para construção de um campo histórico cuja complexidade escapa ao intérprete preso às antíteses e contradições.

Também no início da década de 80, em comemoração e homenagem aos 80 anos de Gilberto Freyre, reuniu-se na Universidade de Brasília um célebre conjunto de intelectuais, nacionais e estrangeiros, cujas respectivas leituras da obra de Freyre começavam finalmente a lançar sobre ela uma outra luz, que procurava iluminá-la por inteiro, em seu lado literário e seu lado científico, sem que um sombreasse e obscurecesse o outro. Destacam-se entre esses leitores o filósofo espanhol Julián Mariás, o historiador inglês Asa Briggs – ex-reitor da Universidade de Sussex, onde Freyre já havia sido homenageado com o título de doutor *honoris causa* –, o filósofo e sociólogo francês Jean

113 Cf. ARAÚJO, Ricardo Benzaquen de. *Guerra e Paz... Op. cit.*

114 HAROLDO, Bruno. O Ritmo de Frase Gilbertiano. In: HAROLDO, Bruno. *Novos Estudos de Literatura Brasileira*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora/INL-MEC, 1980, p. 21–27.

Duvignaud, o filólogo português David Mourão-Ferreira, o historiador mexicano Sílvio Zavala, o filósofo romeno Zevedei Barbu; assim como brasileiros já notáveis àquela época, tais como o antropólogo pernambucano Roberto Motta, o crítico José Guilherme Merquior e Vamireh Chacon – este último também autor de uma das primeiras biografias intelectuais de Gilberto Freyre.

Todos esses autores, no que toca à recepção de Gilberto Freyre, tiveram o mérito de livrar sua obra do reducionismo anti-literário que por tanto tempo enviesou – e não raro ainda enviesa – sua compreensão. E, apesar disso, todo esse esforço não foi ainda suficiente para desenterrar aquilo que solenemente havia sido sepultado nas primeiras leituras de *Casa-grande & Senzala*: mais especificamente, o que aqui chamamos de reverso da tese da miscigenação, isto é, o fato de a miscigenação ter sim colaborado para aproximar os polos antitéticos da sociedade brasileira (senhor e escravo, branco e negro), mas fazendo-o a partir da constituição de padrões de relações interpessoais com tendências sádico-masoquistas. No que se segue, assim, daremos ênfase à reconstrução daquilo que, no curso das sucessivas interpretações que tem recebido a obra de Freyre, foi reiteradamente ocultado em função de uma pré-compreensão que, desdobrada no tempo como marcas orientadoras de leituras subsequentes, transformaram-se em verdadeiros preconceitos em relação à obra do escritor pernambucano.¹¹⁵ Antes disso, porém, convém abordarmos alguns dos conceitos fundamentais que ajudam a estruturar a interpretação freyriana da história brasileira. Veremos, ao final, que tais conceitos fundamentais possibilitam revelar aspectos da cultura brasileira que, para o bem e para o mal, sobrevivem ao tempo, o que, é claro, colabora para dar à obra de Freyre uma

115 Preconceitos que, em alguns casos, foram traduzidos literalmente como uma forma de má-fé, em que a rivalidade chegou-se a se expressar com ostensiva desonestidade intelectual. É o que se pode depreender, por exemplo, da análise que João Cezar de Castro Rocha faz da interpretação que Octávio Ianni operou da obra de Freyre. Rocha demonstra como Ianni amputou ao meio uma citação criteriosamente selecionada para apresentar Freyre como um intelectual racista. ROCHA, João César de Castro. *O exílio do homem cordial... Op. cit.*, p. 233-236.

atualidade viva, isto é, uma tácita conexão com nosso próprio presente existencial.

Cultura e personalidade, tempo e forma

Casa-grande & Senzala foi escrito,¹¹⁶ como notaram já seus primeiros intérpretes, sob grave pressão das circunstâncias. Era o primeiro livro de fôlego do autor, e sua redação se deu em grande parte durante a experiência do exílio, vivida por Freyre logo após o golpe de 24 de outubro de 1930, que levava Vargas ao poder e que, desde então, iniciaria uma nova fase da modernização brasileira. Sem deixar de estar conectado a este contexto de transformação interna da sociedade brasileira, *Casa-Grande & Senzala* viria na verdade a participar de um conflito muitíssimo mais amplo que àquela altura se fazia presente não só no Brasil, mas no mundo ocidental em geral: o conflito em torno da questão da raça e das relações entre as raças.

Casa-Grande & Senzala foi livro que veio na contramão de uma tendência intelectual que no início dos anos 30 tinha lastro e adeptos praticamente por todo o globo terrestre: a tendência a interpretar os fenômenos humanos, em geral, e o desenvolvimento histórico das civilizações, em particular, segundo categorias raciais. Tendência intelectual fundamentalmente mítica, mas que no entanto se fez facilmente passar por científica para praticamente o mundo inteiro, incluindo o cenário intelectual brasileiro, que naquela época tomava as teorias raciais como testamento da desgraça brasileira: afinal, pensava-se,¹¹⁷ sendo o Brasil composto por raças inferiores (negros e mestiços), como atuar para o ganho civilizacional de uma sociedade que parecia, à luz dos determinismos raciais, biologicamente condenada? A mestiçagem, que à luz do critério racialista inicialmente já havia nos condenado à ruína e à barbárie, começaria a ser vista então como o *pharmakon* para a enfermidade social brasileira: a ideia era, assim, elevar o padrão genético da sociedade brasileira

116 Cf. FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala... Op. cit.*

117 Este “pensava-se” diz respeito tanto a intelectuais renomados daquele contexto, como o historiador Oliveira Viana, quanto também à parte significativa do senso comum”.

favorecendo o contato de negros e mestiços com brancos, de modo a promover um crescente embranquecimento da população brasileira. Isso porque, diferentemente de países como os EUA, aqui o “mal”, por assim dizer, já estava consumado. Já éramos naquele contexto um povo miscigenado. Não era mais possível separar o “puro” do “impuro”. Algo como um *apartheid* seria inútil e inexequível. Já se constatava a “impureza” por todas as partes. E o embranquecimento era assim visto como política sanitária de purificação racial que naturalmente engendraria, também, desenvolvimento civilizacional.

O muito citado prefácio à primeira edição de *Casa-Grande & Senzala*, escrito entre 1931 e 1933, ano da publicação do livro, trazia já à tona a marca de algumas opções teóricas, metodológicas e conceituais que acompanhariam Freyre por toda a vida ou, melhor dizendo, por todo o desenrolar do amplo projeto de pesquisa que sua vida e obra deram existência. Estão já nesse prefácio a figura de Franz Boas e a virada cultural dos estudos antropológicos da qual ele foi, talvez, a ponta de lança, assim como a pretensão proustiana de escrever uma história do “tempo perdido”, de recuperar um passado que é por natureza constitutivo da experiência presente, como que a reintegrar o presente de uma parte de si que fora extraviada pelas malícias do tempo. Vejamos mais de perto esses dois grandes eixos de caráter teórico que atravessam o projeto de Freyre, para com isso chegarmos a alguma conclusão quanto à natureza das narrativas de *Casa-Grande & Senzala*, *Sobrados e Mucambos* e *Ordem e Progresso*, que fazem convergir os propósitos práticos e estéticos com propósitos cognitivos, dando à escrita histórica de Freyre uma densidade raramente encontrável na praça dos intelectuais contemporâneos – a ele e a nós. A partir, portanto, dessas duas referências centrais, embora ambas estejam longe de esgotar o escopo metodológico dos estudos de Freyre, podemos oferecer pelo menos um delineamento geral de algumas concepções básicas que informam os pressupostos teóricos e metodológicos dispersos nas obras de Freyre, em suas pesquisas e interpretações da realidade histórico-cultural brasileira.

Para que o leitor a tenha em mente, citemos mais a vez a famosa passagem de *Casa-Grande & Senzala* em que Freyre categoricamente assenta as proposições de seu “ensaio” num conceito de cultura e de sua clara diferenciação do conceito de raça:

foi o estudo de antropologia sob a orientação do professor. Boas que primeiro me revelou o negro e o mulato no seu justo valor – separados dos traços de raça os efeitos do ambiente ou da experiência cultural. Aprendi a considerar fundamental a diferença entre raça e cultura; a discriminar entre os efeitos de relações puramente genéticas e os de influências sociais, de herança cultural e de meio. *Neste critério de diferenciação fundamental entre raça e cultura assenta todo o plano deste ensaio.* Também no da diferenciação entre hereditariedade de raça e hereditariedade de família.¹¹⁸

O conceito de cultura foi, desde *Casa-Grande & Senzala*, uma ferramenta básica a partir da qual Freyre interpretou o passado brasileiro. Embora o conceito não seja diretamente explicitado em *Casa-Grande & Senzala*, é possível depreender seu escopo a partir dos reiterados usos que Freyre faz dele, especialmente no trato de uma das teses fundamentais defendidas ao longo de todo o livro: a miscigenação racial, a mistura entre raças, foi também a base de um processo mais amplo e de maior magnitude histórica: a “miscigenação”, a mistura, a comunicação entre *culturas*. A união sexual (e matrimonial) de portugueses com índias e de portugueses com escravas criou, em paralelo aos processos de dominação e distanciamento envolvidos na escravidão, zonas de intimidade que possibilitaram, entre outras coisas, a convivência e mesmo a interpenetração de valores de culturas diferentes.

A noção de comunicação entre culturas, ou de comunicação intercultural, atravessa toda a obra de Freyre, ainda que de maneira nem sempre tão explícita como era de se esperar. Ela diz respeito a todo tipo de troca simbólica efetuada entre povos de diferentes matrizes culturais. O intercâmbio de símbolos, signos, crenças, costumes, hábitos, linguagens, valores, práticas, ideias, técnicas e modas quase nunca é um processo puramente comunicativo: ao contrário, tal intercâmbio quase sempre se exerce de maneira

118 Cf. FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala...* Op. cit., p. 32.

assimétrica, em meio a conflito, violência e relações de dominação. Isso não significa que essa troca seja sempre uma imposição: ao contrário, a cultura que incorpora, assimila e se apropria de alguma prática ou valor cultural estrangeiro quase sempre o faz adaptando-o e recriando-o, e não somente reproduzindo-o ou imitando-o.

Freyre também cunhou o conceito de “guerra entre culturas” para expressar exatamente a interrupção de todo processo de comunicação intercultural,¹¹⁹ em que uma cultura se “fecha” ao intercâmbio com outras culturas que ocupam um mesmo território. Sete anos após à escrita de *Casa-Grande & Senzala*, Freyre pronunciou conferência intitulada *Uma cultura ameaçada: a luso-brasileira*, em que utilizou o conceito de “guerra entre culturas” para alertar quanto ao risco de desintegração que os imperialismos culturais exerciam sobre a cultura brasileira, em especial, naquele contexto, o imperialismo nazista alemão.

Na abordagem de Freyre, portanto, não se trata de uma substituição do “racialismo” por um “culturalismo” igualmente perigoso, já que a pura afirmação de particularismos culturais poderia redundar no mesmo tipo de pretensão de superioridade advogado pelos partidários das explicações raciais. “Deste perigo está longe Gilberto Freyre”, disse Sérgio Buarque de Holanda no mesmo ano em que Freyre pronunciou a supracitada conferência.¹²⁰ O reconhecimento e a afirmação da particularidade da cultura brasileira, tal como realizado por Freyre, se funda em “estudo sereno e atento, não em uma inclinação sentimental e emotiva”;¹²¹ seu destaque da especificidade cultural brasileira não exclui mas antes incorpora e reconhece os diversos intercâmbios que estão em sua origem, assumindo o “problema de nossas heranças culturais e das influências que tenderam e ainda tendem a enriquecê-las

119 FREYRE, Gilberto. *Uma Cultura Ameaçada e outros Ensaios*. São Paulo: É Realizações, 2010, p. 36.

120 HOLANDA, Sérgio Buarque de. O problema das Culturas I. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Escritos Coligidos: livro I (1920–1949)*. São Paulo: Editora UNESP: Fundação Perseu Abramo, 2011, p. 187.

121 *Ibidem*.

ou a corrompê-las”;¹²² e que, para além de tudo isso, encerra, ao lado de uma dimensão apologética da colonização portuguesa – precisamente por suas qualidades universalistas, enfatiza Buarque de Holanda – uma dimensão essencialmente crítica que procura revelar uma estrutura invisível por trás dos elementos visíveis da formação da cultura brasileira. Mas o que é, em geral, uma cultura e em que sentido se pode falar de uma comunicação entre culturas?

Trata-se de uma definição que vamos encontrar, mais tarde, na própria obra de Freyre, e com a mesma sutileza e refinamento que encontramos quando o assunto não é de natureza duramente teórica. A clareza da concepção de cultura que emerge da reflexão de Freyre se dá exatamente por se introduzir a partir de uma diferenciação com a sociedade. Sociedade é, em termos gerais, uma associação, uma aliança entre uma diversidade de *socius*. Como tal, sociedade é um conceito que se aplica não apenas aos humanos, mas a uma variedade de formas de vida “infra-humanas”, incluindo o mundo animal e mesmo o mundo vegetal.¹²³ Mas as formas de associação humana têm uma incrível peculiaridade quando comparadas às formas de associação animal e vegetal. A especificidade das formas de associação humana é que elas se dão através da produção de *significados* que são preservados e transmitidos entre gerações no tempo através de *símbolos* e *signos* partilhados pelos partícipes da associação. E, além disso, as interações entre os indivíduos e a própria associação como um todo são reguladas e mediadas por valores e normas cuja origem é derivada ela mesma dos processos de interação social, seus desenvolvimentos e desdobramentos no tempo.

Porque sempre que se associam homens, verifica-se o que não se verifica – segundo parece – com nenhuma associação de infra-humanos: da associação interhumana emergem, ou tendem a emergir com a repetição, formas de cultura. Do social resulta o cultural. Ou com o social coincide quase sempre o cultural. [...] Por produto distintamente cultural da interação entre os homens

122 HOLANDA, Sérgio Buarque de. O problema das Culturas I... *Op. cit.*, p. 186.

123 FREYRE, Gilberto. *Sociologia: introdução ao estudos dos seus princípios*. São Paulo: É Realizações, 2009, p. 136.

entenda-se aquele conjunto de atitudes, crenças, ideias, valores, artes, técnicas, que se encontram entre os grupos humanos mais primitivos, porém, de forma nítida, não caracteriza nenhum grupo infra-humano.¹²⁴

O humano, neste sentido, é um animal à parte que participa de três dimensões distintas da vida: uma natural, biológica, outra social e, uma terceira, cultural. Essa participação humana nesses três domínios não é algo casual, mas corresponde para Freyre à própria *natureza humana*.¹²⁵ Isso significa dizer que,

para se realizar como natureza humana, o animal humano tem de socializar-se, personalizar-se e tornar-se herdeiro, portador e criador de cultura, ou pelo menos participante de obra de criação, ou simplesmente de conservação de cultura.¹²⁶

Mesmo que se assuma como ideal ético a sanha existencialista pela autoria de si, fundada na constatação de que o humano não possui uma natureza essencial e de que está obrigado a assumir e definir por sua própria escolha o seu próprio ser, o argumento de Freyre é que o humano, enquanto vive em sociedade, seja o que vier a ser, será sempre portador e transmissor de valores, ainda que não necessariamente um criador deles. E até o seu modo de desviar, negar e destruir os valores culturais tem, ainda, propriedades culturais. Trata-se, então, de um animal que já nasce inserido num determinado (*con*)texto cultural, cujos valores e significados lhes serão transmitidos ao longo de sua formação como pessoa e *socius* de uma variedade de grupos sociais com quem partilhará, então, símbolos, signos, regras, costumes, hábitos, comportamentos, gostos, predileções, repugnâncias, ideias, crenças, atitudes, estilos e modas.

Este já nascer inserido num contexto cultural particular não deve ser subestimado como mera hipérbole de nossa parte: para Freyre, a cultura começa a atuar sobre os indivíduos e a produzir efeitos sobre suas vidas e condutas antes mesmo que efetivamente

124 FREYRE, Gilberto. *Sociologia... Op. cit.*, p. 137.

125 “Ora, a natureza humana é mais que natural, é social; e mais que social, é cultural”. FREYRE, Gilberto. *Sociologia... Op. cit.*, p. 140.

126 *Ibidem*, p. 141.

nasçam, e continua a fazê-lo ao longo de toda a vida – pois é através dos significados culturais que nos são transmitidos que somos habilitados a compreender de maneira também significativa o comportamento exterior dos outros e com eles, a partir dessa compreensão, interagir. Mais ainda, é a partir desses significados que estabelecemos e criamos uma compreensão sobre nós mesmos. Independente da capacidade do indivíduo para criar novos valores ou mesmo recombinar de maneira original valores culturalmente transmitidos, o fato é que antes mesmo de ser propriamente um indivíduo, uma pessoa, ele já está inserido no horizonte de uma ou várias culturas, e já no ventre materno a cultura a que pertence sua progenitora já começará a influir sobre ele.

As próprias relações pré-culturais são afetadas pela cultura, como afetadas pela cultura são as principais atividades básicas ou instintivas do ser humano – as de procura de alimento, de abrigo, de satisfação do sexo – e não apenas as secundárias: artísticas, intelectuais, recreativas, etc. Pois o homem desde que começa a ser pessoa, ainda no ventre materno – e aqui o ponto de vista da Sociologia coincide com o da Teologia cristã – é afetado, quando não formado – às vezes deformado – pela cultura de que, antes de nascer, já participa.¹²⁷

Em função desse conceito de cultura que atravessa toda sua obra, Freyre conseguiu agrupar uma diversidade enorme de implicações e opções metodológicas para o estudo dos significados culturalmente transmitidos. Não seria exagero dizer que, em termos teóricos, pode-se extrair da obra de Freyre uma teoria, ainda que inacabada e não propriamente sistematizada, da compreensão dos significados culturais – seja nos processos de transmissão e conservação, seja nos processos de criação e recombinação, de ajustamento e adaptação de valores e significados culturais. Ao mesmo tempo que finca pé na tradição da antropologia cultural inaugurada por Boas, foi cada vez mais se aproximando do que ele chamava de sociologia histórica ou sociologia genética,¹²⁸ tomando

127 FREYRE, Gilberto. *Sociologia... Op. cit.*, p. 157.

128 Não que esta tenha sido uma orientação única nos escritos de Freyre. Ao contrário, ao mesmo tempo que praticara com intensidade a sociologia histórica, não deixou também de exercitar o que ele mesmo chamou de “sociologia ecológica” que se foca, sobretudo, nas relações de grupos sociais no espaço e com o espaço, e não tanto no tempo

como referência uma variedade de autores que, ultrapassando o universo estritamente disciplinar da antropologia, alcançava a tradição alemã de fundamentação das ciências culturais e do tipo de sociologia que Max Weber chamara de *compreensiva*. Sem qualquer tipo de purismo disciplinar, Freyre incorpora uma diversidade de ideias de autores e disciplinas diferentes, todas com o intuito de colaborar na exploração compreensiva dos significados culturais e sua expressão, manifestação e transformação *no tempo*: às conquistas da antropologia cultural, devem se somar as contribuições da psicologia,¹²⁹ da sociologia,¹³⁰ da história,¹³¹ da literatura,¹³² da filosofia,¹³³ todas a formar um quadro colaborativo para o intuito da compreensão dos significados culturais.

Perceba que essa orientação de Freyre no sentido de uma sociologia histórica e compreensiva – que ele mais tarde faria remontar a Dilthey, Rickert, Simmel e Weber – está longe de ser ela mesma puramente compreensiva,¹³⁴ no sentido original do termo. Isso porque ao mesmo tempo que, para Freyre, o homem só realiza sua natureza quando alcança a dimensão da cultura, ele nem por isso deixa de ser, também, natureza, composto por instintos e impulsos irracionais, tendências afetivas e limitações metabólicas e orgânicas próprias, assim como situado sempre num ambiente particular que lhe limita, condiciona e interage com suas próprias características e aptidões biologicamente configuradas. É, aliás,

e com o tempo, como no caso da sociologia histórica ou genética.

129 Albert Moll, Sigmund Freud e a psicanálise, Havelock Ellis e tantos outros que tiveram para Freyre uma importância significativa.

130 O caso do já citado Weber, de seu irmão Alfred Weber, e principalmente do também alemão Georg Simmel.

131 O já citado Arnold Toynbee, mas também a remarcante importância de Oliveira Lima.

132 Bastaria ficarmos com a influência de Proust sobre Freyre, mas sabe-se que Freyre foi, em termos de relação com a literatura e a crítica literária, demasiadamente absorvente para reduzir-se essa influência a uma ou outra apenas.

133 Destaque-se importância que Freyre confere a Dilthey, a Rickert, a Ortega y Gasset, a Julián Marías.

134 “É precisamente nos sociólogos mais influenciados por Dilthey e Rickert que encontramos a tendência sociológica moderna mais notável pela profundidade de análise de fenômenos sociais considerados em sua perspectiva histórica: as obras dos já citados Sombart e Simmel e principalmente as de Max Weber”. Cf. FREYRE, Gilberto. *Sociologia...* *Op. cit.*, p. 358.

esta noção de Freyre, ao não separar de modo rigoroso e absoluto entre cultura e natureza, que lhe permite ir além do método compreensivo que remonta aos autores alemães destacados por ele, enfatizando, assim, que também os aspectos envolvidos no ambiente natural e nas potencialidades do organismo biológico humano fazem parte de suas respectivas *situações* que precisam ser compreendidas.

Max Weber chega a ser enfático ao nos advertir contra o antisociologismo –chamemo-lo assim, por nossa conta – dentro da própria Sociologia, que consiste na decomposição do comportamento social nos seus ‘fatos psicológicos elementares’, em vez de ‘compreensão da situação’, a compreensão parecendo ao mesmo Weber método da investigação sociológica, se não único, básico. A nós parece que é um dos métodos, e não o único, dada nossa concepção já antiga da Sociologia [...] como uma ciência mista – natural e cultural: desenvolvimento nosso e dele, do conceito de Dilthey de que explicamos o natural e compreendemos o cultural. E a nosso ver – e contra Dilthey – a realidade social é a um tempo natural e cultural.¹³⁵

Parece que o mais amplo pressuposto que decorre dessa particular e abrangente investigação compreensiva empreendida por Freyre é a não separação entre sociedade e vida. A sociedade não como um todo isolado, mas sim como uma parte e fase da vida. Para Freyre, assim como as exteriorizações materiais e simbólicas que formam uma “estrutura visível” afetam e transformam o entorno vital,¹³⁶ também este dispõe sobre a sociedade e suas estruturas um conjunto variável de condições não culturais – recursos naturais, condições fluviais, pluviais e climáticas em geral, de solo, vegetação, posição geográfica – que, assim, tanto afetam quanto são afetadas pela cultura.

E, mais ainda, essa estrutura visível criada pelo conjunto de artefatos culturais – o que implica sempre certos modos de se relacionar com o natural e com o ‘sobrenatural’ – transmitido entre gerações no tempo atua não somente sobre a vida consciente dos homens, como também sobre sua vida *inconsciente*, formando com

135 FREYRE, Gilberto. *Sociologia... Op. cit.*, p. 348.

136 *Ibidem*, p. 422.

isso uma espécie de *estrutura invisível* em cuja revelação a Psicologia, para Freyre, tanto tinha a colaborar – como veremos no último tópico deste ensaio e, também, no ensaio subsequente a este. As culturas, assim, estão sempre a orientar a conduta dos indivíduos sociais tanto num sentido intencional e consciente, por um lado, quanto também num sentido não-consciente, por outro. Freyre se esforçou ao longo de toda sua obra por uma aproximação profícua com a Psicologia, no sentido de procurar desvelar, a partir da análise das “estruturas visíveis” da cultura, suas estruturas invisíveis, inconscientes, mas que apesar disso formam parte importante do regime de sociabilidade de qualquer sociedade.

O que na apresentação deste trabalho chamamos de contraparte da tese freyriana da miscigenação corresponde mais ou menos a uma espécie de “reverso” invisível do fenômeno visível que compreende a mistura de raças e culturas. São as consequências do fenômeno visível da miscigenação que permanecem ocultas e invisíveis. A miscigenação, assim, é o fenômeno visível que, como tal, pode mesmo ajudar a ocultar alguns de seus aspectos fundamentais, tornando-os invisíveis. Se a miscigenação, no caso brasileiro, contribuiu para aproximar os polos antagônicos do conflito nacional – senhores e escravos – ela entretanto o fez sob os auspícios da escravidão instituída a uma parte, a quem cabia obedecer, por outra parte, a quem cabia mandar. A aproximação possibilitada pela miscigenação não se exerceu sem violência. Ao contrário, a própria violência foi o meio fundamental de aproximação ou, se quisermos, de união sexual, amorosa, afetiva e mesmo da própria inserção do escravizado no âmbito familiar e doméstico de seu senhorio. Essa grande união cultural entre Amor e Violência foi o que constituiu, entre nós, através de práticas reiteradas cotidianamente por séculos na sociedade brasileira, um padrão de sociabilidade, de relação interpessoal, que possui fortes inclinações sádico-masoquistas. A miscigenação, assim, corresponde a uma espécie de “estrutura visível” da história brasileira, ao passo que o que Freyre chamou de complexo sádico-masoquista corresponde a uma estrutura cuja invisibilidade a torna ainda mais vulnerável à “inércia histórica”,

sobrevivendo, ainda que de maneira difusa, residual e ainda velada, em diversas gerações no tempo e mesmo alcançado nosso próprio presente.

Essa busca pelos aspectos invisíveis da sociedade brasileira, e suas respectivas conexões com os visíveis, foi talvez uma das mais emblemáticas marcas da pesquisa de Freyre. *Ela é a expressão mais refinada da superação freyriana do preconceito fotográfico*. Está presente em sua crítica das fontes, especialmente as crônicas de colonizadores, padres missionários e viajantes que estiveram na colônia portuguesa na América. Também no esforço de reconstrução do imaginário social por meio de lendas, anedotas, cantigas, modinhas, adágios que auxiliavam na composição de um quadro mental que expressasse não apenas um sentido denotativo, mas também uma variação de afetos, desejos, tendências, gostos, aversões, afinidades, etc. Ou ainda de buscar, no âmbito de uma interpretação psicológica das estruturas visíveis, uma compreensão dos elementos invisíveis que também compõem e são formadores da sociabilidade presente, no caso, na sociedade brasileira. É o caso de interpretação, que trataremos a seguir, em que Freyre, ao observar a estrutura visível que compreendeu o sistema de produção agrícola fundado na monocultura e no trabalho escravo, compreendeu e fez compreender uma diversidade de elementos não necessariamente conscientes presentes na formação da sociabilidade brasileira, erigidos principalmente na relação entre senhores e escravos.

E, colocando-se entre os praticantes de uma sociologia compreensiva – isto é, fundada na interpretação dos significados que os próprios atores sociais atribuem à sua conduta – a sociologia de Freyre concentra-se sobre os processos de ação e interação social de modo a identificar na tipicidade cotidiana de atitudes, gestos, modas, costumes e hábitos, as marcas visíveis de significados nem sempre visíveis; e a realidade humana, como que por inteiro e em cada detalhe, apresenta-se aos olhos deste historiador-sociólogo-psicólogo como um texto que exige interpretação. O conjunto de fragmentos e vestígios materiais e simbólicos do passado, assim,

constitui uma espécie de texto que precisa ser decifrado; é apenas a partir desse processo interpretativo que a conduta das pessoas pode ser compreendida. É, portanto, nas pessoas, isto é, nas personalidades, que algo como uma “cultura” se manifesta. A personalidade é, por assim dizer, o receptáculo dos valores culturais; é nela e através dela que os valores culturais são constituídos, modificados, preservados ou simplesmente retransmitidos.

Zevedei Barbu foi um dos primeiros a chamar a atenção para a importância da noção de personalidade na obra de Freyre, entendida não como artifício que orienta a análise para ação de “grandes personalidades”, mas, ao contrário, uma noção de personalidade que permite entrever justamente a conduta comum das pessoas ou, mais exatamente, o que era comum, típico e recorrente na própria constituição das pessoas, por mais diferentes que fossem entre si. Como o próprio Freyre viria a conceituar em seu *Sociologia*, a personalidade se constitui como uma configuração única de inúmeros traços de cultura.¹³⁷ Traços recorrentes de cultura, poderíamos acrescentar de maneira redundante. E, diz Freyre, essa configuração única de vários traços de cultura se expressa como uma consciência de si, um Eu, que de maneira alguma é independente de um “nós” em particular – ou mesmo de vários “nós”, isto é, família, vila, cidade, nação. O esforço de Freyre, podemos dizer, foi o de então reconstruir e compreender este “nós” que delineia o significado de “ser brasileiro”. Isso não significa elaborar um weberiano tipo ideal de brasilidade, tampouco em edificar um conceito geral de personalidade que abrangesse a totalidade dos brasileiros. Diferentemente, isso significa a reconstrução de um conjunto mais ou menos coerente de traços culturais recorrentes que atuaram, de modo mais ou menos direto, mais ou menos intenso, na constituição de diferentes e únicas personalidades. Está em jogo, então, a reconstrução de um horizonte comum que é constitutivo ele mesmo da própria consciência de si que cada personalidade expressa em sua relação com este “nós” em particular.¹³⁸ A investigação e a escrita de Gilberto Freyre, assim, em paralelo às suas finalidades estética

137 FREYRE, Gilberto. *Sociologia... Op. cit.*, p. 129.

138 *Ibidem*, p. 126.

– ordenar a experiência temporal – e cognitiva – informar sobre a experiência passada – também cumpre aquela finalidade prática e existencial enfatizada por nós anteriormente. Pois ela permite que cada brasileiro elucide aspectos de sua própria personalidade que são decorrentes de uma apropriação de traços culturais recorrentes, e não de uma criação original, espontânea, da própria personalidade. Em outras palavras, ela permite a ampliação da consciência de si através da elaboração reconstrutiva da consciência do “nós”; ou, se quisermos retomar a metáfora de W. Schapp, ela permite que cada personalidade situe o texto e a estória de sua própria vida num texto de muito maior amplitude e que consiste num entrecruzamento de um sem-número de estórias com a estória de nossa própria vida.

E, para além de *Casa-Grande & Senzala*, Freyre foi cada vez mais refinando este tipo de busca investigativa que tinha na cultura, tanto no horizonte de sua estrutura visível quanto no horizonte de seus elementos invisíveis, o foco da sua atenção historiográfica. Em *Sobrados e Mucambos*, além dos métodos de reconstrução do imaginário já utilizados em *Casa-Grande & Senzala*, Freyre acrescenta outros que colaborariam no intuito primordial da compreensão dos significados culturais. É o caso, por exemplo, do estudo das propagandas em jornais e revistas do século XIX, como meio de desvelar desejos que de maneira mais ou menos sagaz eram sempre explorados pela publicidade, fossem as propagandas de coisas e produtos da moda, ou mesmo de escravos e escravas anunciados como mercadoria e bem econômico.

Também impressiona, em todos os livros que compõem a trilogia, a variedade de fontes – tanto em termos quantitativos como em termos do tipo de fonte – que são utilizadas por Freyre no que se poderia chamar de uma reconstrução compreensiva do passado brasileiro: além de documentos oficiais, Freyre lança mão de relatos de viagem, jornais, anúncios de jornais, crônicas, tradições orais, relatórios médicos e sanitários, manuais técnicos, estatísticas, estatutos de instituições religiosas e de ensino, inventários, testamentos, livros de memórias, cartas, livros de receitas culinárias, daguerreótipos, álbuns de família, diários. Tudo

isso alcançando ordem e coerência através de dois grandes eixos que formam, desde *Casa-Grande & Senzala*, mas também em *Sobrados e Mucambos* e *Ordem e Progresso*, a estruturação narrativa do campo histórico oferecida por Freyre, concentrada em uma conjugação das figuras da antítese e da gradação: um eixo de aproximação, de integração, de democratização, ao qual se refere sobretudo ao intenso processo de miscigenação racial e cultural verificado em paralelo aos quatro séculos de escravidão constitutivos da história e, como diria Freyre, do *ethos* brasileiro; e outro eixo de distanciamento – de aristocratização, como tantas vezes aparece no texto de Freyre, dando sentido amplamente político à noção de distanciamento – do afastamento verificado entre partes de uma sociedade que se dividiu entre senhores e escravos, ao qual se liga o “complexo psicossocial do sadismo-masoquismo”.¹³⁹

Mas perceba que os últimos tipos de fontes históricas mencionadas no parágrafo anterior trazem à luz aquela outra característica enfatizada por nós como um dos pressupostos teóricos fundamentais que atravessam a obra de Freyre como um todo. Trata-se de documentos que trazem à tona uma porção do passado que até então raramente era considerada nas abordagens historiograficamente tradicionais. O uso de tais fontes talvez tenha dado a Freyre certo pioneirismo na produção de uma história da vida doméstica e, com ela, da recuperação de figuras e atores sociais antes esquecidos pela historiografia: a mulher e a criança, o feminino e a infância. Foram tais tipos de fontes, aliás, que permitiram a Freyre – de maneira às vezes confessadamente indiscreta – adentrar nos recônditos íntimos de um passado que, mais do que existência objetiva, foi *existencialmente experimentado, sofrido, vivido*, e que, tendo transcorrido não numa esfera pública constituída por diferentes espaços institucionais e atores socialmente regulados, mas numa esfera de intimidade, de cotidianidade e de habitualidade que compõem a vida social, possui

139 Freyre utiliza este termo em artigo publicado em O Jornal em janeiro de 1943. Adiante voltaremos ao tema do sadismo-masoquismo e também ao referido artigo. Cf. FREYRE, Gilberto. Sadismo e Masoquismo na Vida Pública. *O Jornal*, Rio de Janeiro, 23 jan. 1943.

uma vívida conexão com o presente e o futuro. “É um passado que se estuda tocando em nervos”.¹⁴⁰ É um meio de procurar o “tempo perdido”, em clara alusão a Proust.¹⁴¹

Este é, aliás, também um princípio de claro matiz teórico que atravessa a obra de Freyre, estando presente já em *Casa-Grande & Senzala* e que foi sendo refinado e ampliado metodologicamente. O ápice deste refinamento pode ser verificado em *Ordem e Progresso*, em que Freyre, antecipando o que bem mais tarde José de Souza Martins chamaria de “artesanato intelectual na sociologia”,¹⁴² quando o próprio investigador induz, produz ou ajuda a produzir os documentos a serem interpretados, tomando, em termos metodológicos, a forma de uma “valorização sociológica da memória e do vivencial”. Embora tais artifícios metodológicos já estivessem presentes em outras obras, como nota o próprio José de Souza Martins em relação a *Assombrações do Recife Velho*, de 1951, com *Ordem e Progresso* Freyre lança mão de uma estratégia ainda inaudita, principalmente considerando-se o cenário intelectual brasileiro. Freyre, ao longo de décadas, produziu farto material documental a partir de entrevista de caráter antropológico e sociológico aplicada por ele a centenas de pessoas representativas das diversas camadas e grupos sociais da sociedade brasileira nascidas entre os anos de 1850 e 1900, de modo a fazer da memória dessas pessoas, excitadas pelas questões presentes na entrevista, um artifício de reconstrução dos quadros simbólicos e dos significados culturais em sua expressão *existencialmente vivida* por atores sociais concretos, auxiliando de maneira extraordinária na compreensão dos tempos, ou, mais exatamente, tanto das “constâncias do passado como devoradoras de um futuro messiânico”, como dos aspectos dinâmicos e dos fatores de instabilidade e mudança das estruturas consolidadas através dos tempos.

Essa busca pela penetração na “intimidade mesma do passado” tem como pressuposto um amplo entendimento, que poderíamos

140 FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala...* *Op. cit.*, p. 45.

141 *Ibidem*.

142 MARTINS, José de Souza. O artesanato intelectual na Sociologia. In: MARTINS, José de Souza. *Sociologia da Vida Cotidiana*. São Paulo: Editora Contexto, 2014, p. 25.

chamar de filosófico-histórico, sobre a própria natureza do passado e, nessa medida, do tempo histórico. A relação do homem com o tempo, para Freyre, é fundamentalmente ambígua. O homem, a uma só vez, é sujeito e objeto do tempo, que é sujeito e objeto do homem. Na condição de objeto do tempo, o homem está determinado por ele e, por isso, exprime e reproduz os influxos de sua coexistência temporal; como sujeito do tempo, o homem transcende esses influxos. Para Freyre, aqui se aproximando bastante de Ortega y Gasset, duas categorias conceituais ajudam a compreender a relação do homem com o tempo. A de geração, que não existe por si mesma mas em relação com outros grupos de idade com os quais *coexiste*; e de época, que inclui vários grupos de idade “em ainda mais ampla coexistência histórica no tempo”. Mas, diz Freyre, a relação do homem com o tempo, das gerações com o tempo e das épocas com o tempo é uma relação constante “através de inconstâncias que se sucedem ou se cruzam” O tempo, então, é

uma espécie de infinito que vem sendo atravessado efemeramente por épocas, por gerações, pelo homem como indivíduo e como pessoa: quer a pessoa histórica, quer mesmo a trans-histórica. Pelo homem – como indivíduo biológico – infante, adolescente, jovem, de meia-idade, provector. Pelo homem – como indivíduo socializado em pessoa – proto-histórico, histórico, contemporâneo.¹⁴³

Nessa perspectiva seria mais correto dizer, segundo Freyre, que são os homens que passam para o e pelo tempo e não o tempo que passa para os e pelos homens. Entre as inconstâncias do tempo estão os atributos que o fazem sujeito do próprio homem, na medida em que impõe a ele uma diversidade quase infinita de contingências e experiências heterogêneas, uma diversidade de variações e transformações, de cisões e distâncias que para indivíduos, civilizações, gerações e épocas terminam sempre na morte e na destruição, dando início e nascimento a outros indivíduos, civilizações, gerações e épocas. O que há de constante

143 FREYRE, Gilberto. *Além do Apenas Moderno*: sugestões em torno de possíveis futuros do homem, em geral, e do brasileiro, em particular. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1973, p. 101.

na passagem do tempo, por sua vez, não é apenas esse movimento cíclico de ascensão e declínio, de nascimento e morte, observado na história desde Políbio. O fundamental da relação de constância que caracteriza o tempo é que, nesse processo no qual indivíduos, gerações e épocas se alteram e são destruídos, existe uma espécie de “inércia histórica” que se traduz pela permanência do passado no presente e mesmo no futuro.¹⁴⁴

O conceito de inércia, que Newton pensou em relação aos corpos físicos, se refere à tendência que estes têm de manter-se no estado de movimento ou repouso em que já se encontram e expressa assim uma espécie de resistência da matéria à aceleração ou às forças que agem sobre ela; a transposição semântica, metafórica, do conceito de inércia não para um objeto material, mas para um objeto imaterial, não para algo que se movimenta no espaço, mas para algo que se movimenta no tempo, foi um tipo de ferramenta cognitiva que permitiu a Freyre pensar a resistência do passado sobre a experiência do presente; sua, por assim dizer, resistência em passar inteiramente, em transformar-se em passado morto; ou, em outras palavras, para expressar a continuidade e a sobrevivência do passado no presente e atestar que a experiência atual nunca é só do presente, mas que se estende num *tempo tríplice*, composto não só de percepção mas de expectativa e lembrança, de antecipação do futuro e de rememoração do passado; o passado, assim, tende a resistir, por força de uma “inércia histórica”, no presente, sendo ele próprio constitutivo da experiência presente.

Esta inércia histórica é o fator responsável por uma característica fundamental da concepção de História que predomina na obra de Freyre, bem como da funcionalidade que deve ser própria à escrita histórica: qual seja, a de buscar a presença do passado no presente, evidenciando assim os vínculos e os elos entre as épocas, as gerações e os diversos tempos sociais coexistentes. É por causa dessa inércia histórica que existe, em meio a transformações e mudanças, a continuidade de indivíduos, gerações e épocas no tempo. Ela deriva do fato de que indivíduos, gerações e épocas realizam a si mesmos

144 FREYRE, Gilberto. *Além do Apenas Moderno... Op. cit.*, p. 102.

apenas parcialmente, pois apenas *em parte* é que se destruiu o que é relativo a indivíduos, gerações e épocas *passadas*. A coexistência temporal entre diversos grupos de idade implica, então, que uma série de transformações nunca inicia o *grau zero* de um determinado estado de coisas, que nunca constitui um começo absoluto, mas está sempre numa relação de continuidade com o passado que, em muitos elementos, permanece de alguma forma *presente*. O passado, pois, nunca é por inteiro *passado*, permanecendo para o presente não apenas na forma de fontes, documentos e monumentos, mas também na forma códigos, ideias, valores, tradições, hábitos e modos de vida comuns a diferentes gerações e mesmo a diferentes épocas. Dito de outro modo, essa presença do passado no presente, esse processo que se caracteriza como sendo uma continuidade em meio à mudança, se dá pela constituição, através da repetição e da cotidianização das experiências, de formas sociais, que a despeito da mudança de conteúdo empírico, continuam a ordenar a experiência do conjunto de membros de uma determinada cultura. Assim, por exemplo, ao longo da constituição histórica da cultura brasileira, a forma patriarcal de organização societária, mesmo tendo sofrido diversos processos de mudança no tempo, continua, em muitos dos seus elementos, a existir a despeito dessas mudanças, como que a resistir à própria passagem do tempo e às pressões que ele exerce sobre a experiência. Tempo e forma constituem, assim, a própria substância de uma sociedade, aquilo que permite nos referirmos a um sem-número de pessoas, que viveram em lugares e tempos diferentes, como partícipes de uma mesma cultura: o estar-ligado, no tempo e no espaço, por *formas* comuns de existência.

Para utilizar os termos que Alfred Schutz,¹⁴⁵ pode-se dizer que Freyre entendeu a história de uma cultura como uma espécie de ampla comunidade semiótica no tempo, que reúne, num mesmo conjunto, antecessores, contemporâneos e sucessores, formando uma totalidade dentro da qual *convivem* e *coexistem* diferentes tempos sociais. E, note-se bem, embora cada um dos grupos temporais – as gerações e as épocas – traga consigo algum grau de

145 Cf. SCHUTZ, Alfred. *Fenomenología del Mundo Social*. Buenos Aires: Editorial Prados, 1967.

estranhamento com relação aos outros, todos são atravessados por um sentido comum: isto é, por um conjunto de símbolos, signos, hábitos, costumes, práticas, experiências, ideias e memórias que fazem dos portadores desses diversos tempos sociais os membros de uma mesma cultura – isto é, os herdeiros de um mesmo passado, os partícipes de um mesmo presente ou os antecessores de um mesmo futuro. O presente de qualquer comunidade cultural desse tipo, então, está imbuído de um conjunto de camadas de sedimentos do passado, que caberia ao pesquisador arguto identificar e conectar narrativamente com o presente – e com o futuro. A ele interessa a medida e o grau em que uma cultura ainda é a *mesma* e a medida e o grau em que, em razão de transformações históricas a serem compreendidas, ela não o é mais, tendo tornando-se *outra*, seja por motivações ligadas a processos internos, seja em função de contatos e comunicações com outras culturas.

E não é exatamente isso que Freyre a todo tempo opera em sua famosa trilogia? Como um meio, talvez, de compreender melhor o próprio presente no qual estava inserido e vislumbrar, a partir disso, um horizonte de possibilidades para o futuro? Não é a própria obra de Freyre o fruto de uma busca por orientação no tempo? Não é ela mesma uma resposta a esse problema das carências existenciais de orientação frente à complexidade da experiência temporal?

As narrativas históricas de *Casa-Grande & Senzala*, *Sobrados e Mucambos* e *Ordem e Progresso*, nesse sentido, consistem em representações cuja finalidade última está ligada ao esforço de produzir sentido para a experiência temporal brasileira, dando ordem e inteligibilidade para aquilo que *vimos a ser* ao longo do tempo. A busca pela singularidade brasileira, a *busca pelo vir-a-ser-brasileiro*, verificada na trilogia de Freyre, ainda que destacando os elementos antipáticos ao racionalismo ocidental e às tendências à europeização, desempenhou exatamente essa função de preencher com sentido uma experiência que até então permanecia confusa: o que significa ser-brasileiro ou, em outras palavras, quem somos nós? Nossa afirmação de que Freyre tenha superado os limites da consciência histórica modernista, se justifica assim na medida em

que ele conseguiu conservar o ganho do modernismo, isto é, a vitória sobre o “preconceito fotográfico”, logrando transferi-lo com êxito para a escrita da história, para a representação do passado – o que não alcançou, como vimos, Paulo Prado e tampouco o modernismo paulista.

Capítulo III

Casa-Grande & Senzala: raízes profundas da cultura brasileira

Ao início do prefácio à 1ª edição de *Casa-Grande & Senzala*, Freyre destaca dois elementos que, embora possam parecer incidentais, foram decisivos na composição do livro. O contato com Frans Boas, por um lado, e os frêmitos de nacionalismo galopante que punha o “destino” do Brasil como dependente de uma geração de intelectuais seculares, isto é, preocupados em resolver questões seculares relativas à sociedade brasileira e à política nacional: em outras palavras, em dar à sociedade brasileira uma perspectiva de futuro, um projeto de desenvolvimento que estivesse ancorado em seu passado e em suas tradições.

Entre essas questões que se colocavam à sociedade brasileira, exigindo respostas e gerando certa desorientação existencial, uma delas se destacou no que toca à inquietação causada sobre Gilberto Freyre: o problema da miscigenação. Problema que, antes posto sempre em termos de raça, Freyre soube colocar em termos de cultura.¹⁴⁹ A miscigenação racial, embora fato consumado, nada ajudava a explicar os problemas da sociedade brasileira: foi na cultura que Freyre identificou o núcleo do que um povo ou sociedade vem a ser. A mistura de raças, se explica alguma coisa, é que ela foi a base para a mistura de culturas. A união sexual entre portugueses brancos

149 FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala... Op. cit.*, p. 32.

com indígenas e negras traficadas do continente africano como escravas foi o terreno fértil a partir do qual brotou um processo mais amplo de criação de uma cultura única, singular, produto de uma combinação autêntica de valores de diversas matrizes culturais, ao longo de um processo de colonização que foi também um processo de prolongamento, expansão e adaptação da cultura ocidental nos trópicos.

E, paralelamente a isso, Freyre ensinou a perceber as variedades culturais em termos não mais de superioridade e inferioridade, mas de *diferença*. Ele foi talvez o primeiro intelectual brasileiro que, incorporando os desenvolvimentos teóricos da antropologia cultural, distinguiu claramente aqueles que são traços de uma raça, como a cor da pele, por exemplo, daquilo que seria decorrente de efeitos do ambiente ou da experiência cultural de determinado grupo étnico. É sobretudo a estes últimos – os efeitos da experiência cultural de um povo – que se devem a condição social dos negros e mestiços no Brasil – eis a grande constatação que de início celebra a obra de Gilberto Freyre. Longe de atribuir a condição social dos negros a fatores raciais, Freyre foi daqueles que entendeu essa condição como derivada, antes demais nada, da história dentro da qual se viram enredados os africanos escravizados trazidos para o Brasil. Não à sua condição genética ou fenotípica, mas às condições sociais a que sua existência foi submetida no regime de escravidão tal como se deu no Brasil até 1888. Não como efeito de heranças geneticamente transmitidas, mas de relações históricas e culturalmente criadas e reproduzidas no contato entre as diferentes raças e, mais particularmente, nos modos de dominação e associação estabelecidos entre elas.

Segundo Freyre, as relações entre portugueses brancos e “raças de cor” foram condicionadas por dois fatores fundamentais, seguindo desde já as prefigurações tropológicas do campo histórico definidas pela antítese, por um lado, e pela gradação, por outro, apontando para sua famosa metáfora do “equilíbrio de antagonismos”. O equilíbrio de antagonismos é, em termos de imagem literária, fruto da conjunção de antítese e gradação como tropos configuradores do

campo histórico. O primeiro desses fatores (a escravidão) atuou no sentido do distanciamento entre os dois polos binários (brancos e não-brancos), enquanto o segundo (a miscigenação) atuou em sua aproximação, criando tons e tipos intermediários– o “mulato”, o “mestiço”, o “moreno”. O primeiro atuou na aristocratização de um polo e na desumanização do outro, afastando-os abruptamente na escala social, dividindo-os tão somente entre senhores e escravos. O segundo, a miscigenação, atuou na aproximação entre os dois polos – não uma aproximação de *status*, mas de convivência, tanto na vida pública, mas também e especialmente na vida privada, doméstica, íntima.

Na configuração da primeira tendência, destaca-se o papel desempenhado aqui pelo sistema de produção baseado na monocultura latifundiária, por um lado, e no trabalho escravo, por outro. Segundo Freyre, desde seus mais remotos começos, a monocultura latifundiária abafou outras possibilidades produtivas de caráter organizacional mais democrático e horizontal, como as “indústrias” de pau-brasil ou de peles, ou ainda a policultura ou a pecuária – esta última sempre deslocada para os sertões e para o exercício de uma função periférica àquela da monocultura. Nessa “estrutura” que foi o latifúndio monocultor e escravocrata,

desenvolveu-se uma sociedade semi-feudal – uma minoria de brancos e brancarões dominando patriarcais, polígamos, do alto das casas-grandes de pedra e cal, não só os escravos criados aos magotes nas senzalas como os lavradores de partido, os agregados, moradores de casas de taipa e de palhas vassalos das casas-grandes em todo o rigor da expressão.¹⁵⁰

E, diz Freyre, ao lado dessa situação material e estrutural em que se formou a sociedade brasileira, atuou outra igualmente ou

150 FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala...* Op. cit., p. 33. Repare que Freyre em momento algum ignora a existência de pessoas formalmente não escravas, como eram os agregados. Mas, ainda que não sofressem a mesma depreciação comum aos escravos, tais pessoas mantinham-se sob total dependência dos senhores de terra e, portanto, também sob seu quase total domínio. E, mais do que isso, esses agregados, na condição de homens apenas formalmente livres, organizam-se em grupos familiares que, a não ser pelo poder patrimonial e econômico, de posse de terra e escravos, compunham-se sob a égide da mesma estrutura rigorosamente patriarcal, em que a autoridade era conferida ao pai e marido sobre mulheres e crianças – isto é, seguiam o mesmo modelo de família de que um senhor de casa-grande.

até mais decisiva na formação de nossa especificidade cultural: a escassez de mulheres brancas obrigou o polo dominante a transigir com o polo dominado, e criou, por assim dizer, zonas de associação e confraternização entre vencedores e vencidos que não se deram em sociedades com sistemas produtivos semelhantes – como no caso dos EUA. O elemento sexual, nesse sentido, introduziu o que viria a ser uma contra-mola, em termos de constituição das relações sociais, à relação hierárquica estabelecida entre europeu e nativo e entre europeu e escravo, na formação da sociedade brasileira. Foi este elemento sexual, portanto, que direcionou o devir histórico no sentido de uma “acomodação plástica” entre essas duas tendências – a de afastamento e a de aproximação: a imposição imperialista de uma raça que exercia domínio técnico, militar e político sobre outra, por um lado, e a contemporização, a transigência com indígenas e africanos quanto às relações sexuais e culturais – já que a escassez de mulheres brancas obrigava os colonos a constituírem família nessas circunstâncias e sobre essas bases.

Deve-se ressaltar que, com isso, Freyre não declara sermos uma “democracia racial”, como muito se criticou em sua obra, mas de potencialmente termos elementos para constituir uma. O que ele nota, isso sim, é como a miscigenação, criando tipos intermediários entre os dois polos, atuou no sentido da complexificação das relações sociais travadas na sociedade brasileira. Não existindo mais uma polaridade simples – negro/branco – é a própria indefinição “quase preto, quase branco” que dará a tônica do racismo brasileiro, por assim dizer menos ostensivo e aberto que aquele cultivado em países onde a miscigenação foi menos efetiva. Longe de eliminar o racismo ou as ficções de superioridade racial, a miscigenação tornou capilarizadas relações antes simplesmente polares e, se contribuiu por um lado para aproximar as raças, contribuiu por outro para velar os exclusivismos raciais que, após a abolição em 1888, tenderam cada vez mais a tornarem-se exclusivismos de classe.

Além disso, neste ponto é já importante lembrar que a despeito da transigência e da acomodação entre as raças, a relação

predominante foi, para Freyre, de caráter *sádico-masoquista*. Das relações entre as raças no Brasil, Freyre nunca excluiu a violência e a rigidez hierárquica: ao contrário, deduziu das relações entre senhor e escravo traços psicológicos que se estendem e se exteriorizam em diversos setores da vida sociocultural brasileira, projetando-se inclusive sobre seu futuro pós-abolição. No caso da política, por exemplo, esses traços se consumam em duas tendências de comportamento que orientam, a traços largos, a vida política no Brasil: mando e obediência, mais do que associação, cooperação e decisão negociada formam o grosso da experiência política brasileira. Daí a afinidade, que pode ser facilmente verificada na história política do Brasil, que nossa cultura manteve com sistemas políticos autoritários.

Antes de analisarmos especificamente os meandros do complexo psicossocial *sádico-masoquista* constituído na relação entre senhor e escravo, fundamental para entender a interpretação que Freyre faz do Brasil, manteremos nossa atenção nas especificidades que essa estrutura social, o latifúndio monocultor e escravocrata, acabou por desenvolver entre nós. Dessa estrutura, o elemento constituinte mais importante foi sem dúvida a casa-grande, seguida é claro por seu par antitético, a senzala. A casa-grande e a senzala, no entanto, formavam um amplo complexo não apenas produtivo, mas também administrativo, habitacional e cultural que foi a base primeira da constituição da sociedade brasileira: a unidade política sobre a qual se estruturou a ocupação do território e sobre a qual se edificaram as relações de poder nele desenvolvidas. O complexo casa-grande-senzala concentrava de um tal modo uma diversidade enorme de funções sociais, que seria difícil determinar os aspectos societários que se encontravam fora dessa estrutura ou de seu âmbito de influência. Mais ainda, ao concentrar diversas funções sociais numa mesma estrutura, o complexo casa-grande e senzala concentrava também, no âmbito de sua própria existência cotidiana, uma diversidade enorme de valores culturais. Não apenas diferentes raças – indígenas nativos, negros trazidos de diversas partes da África e brancos europeus – mas uma variedade

enorme de culturas postas, por assim dizer, num mesmo *enlace* societário, referidos a um mesmo centro de coesão. Combinou-se, assim, desde os três primeiros séculos de colonização portuguesa no Brasil, influxos culturais de diversas regiões da África; de diversas tribos indígenas nativas; de portugueses para cá vindos em busca de riqueza e aventura (e que para cá trouxeram valores extra-europeus, adquiridos de seu contato com o Norte da África e com o Oriente); de europeus católicos que, por serem católicos ou se confessarem católicos, e não por serem europeus, eram aceitos em terras que viriam a ser as do Brasil.¹⁵¹ Combinou-se, no âmbito interno do complexo casa-grande e senzala, não só uma variedade de hábitos e costumes vindos de regiões e culturas diferentes entre si, como também combinaram-se diferentes visões do mundo, diferentes religiões e, com elas, diferentes interpretações do mundo sensível e do mundo suprassensível. É claro que essa combinação nem sempre deu a todos os valores, hábitos e costumes igual espaço, prestígio e repercussão, havendo sempre a maleável coordenação portuguesa que se impunha na condição de colonizadores e senhores de terra, chefes autárquicos da casa-grande que dispunham e concentravam todo o poder no território uma vez lhes concedido pelo rei.

Mais do que dar coesão a essa diversidade de valores, o complexo casa-grande e senzala também reunia,¹⁵² ainda, funções

151 Como nota o próprio Freyre, durante os tempos de colônia o critério básico que decidia a permissão ou a recusa para adentrar no território da colônia era professar a religião católica, e para essa confirmação bastava saber rezar o pai nosso ou a ave Maria, o que certamente facilitou desde o início a entrada de indivíduos não católicos, sobretudo judeus. Ao mesmo tempo que a família e o complexo *Casa-Grande & Senzala* sedimentaram a unidade básica da sociedade brasileira, a religião católica e a língua portuguesa sedimentaram sua unidade cultural em meio às diversas variações regionais. Voltaremos a este tema à frente.

152 Por “complexo casa-grande e senzala” entendemos o espaço social configurado no domínio territorial do senhor de terras e escravos, que funcionou como uma zona de convivência e mesmo confraternização não só entre senhores e escravos, mas entre culturas que, no seio das interações ali promovidas, se intercambiaram e se acomodaram entre si – ainda que de maneira assimétrica – constituindo um “amálgama” próprio de valores. Com a urbanização e a formação dos mucambos, essa zona de convivência seria gradativamente dissolvida, e esse contexto permanente de intercomunicação cultural daria lugar a espaços não permanentes de confraternização – a “momentos de confraternização”, como dirá Freyre já no prefácio à primeira edição de *Sobrados e Mucambos*. FREYRE, Gilberto. *Sobrados e Mucambos...* *Op. cit.*, p. 31. Em nosso segundo ensaio veremos como a sociedade brasileira, em decorrência dessa transformação, experimentaria alterações significativas

sociais que nas sociedades modernas se autonomizariam tanto institucionalmente, administrativamente, quanto geograficamente: a casa-grande assumia assim o papel de banco, de hospedaria, de escola, de hospital, de asilo, de cemitério. E, por meio dessa combinação de culturas e funções, o complexo casa-grande e senzala foi a base e a origem de uma sociedade original tanto em relação aos centros europeus colonizadores, tanto em relação a outras experiências colonizadoras. Ao longo dos pouco mais de três séculos de colonização portuguesa na América, centrada no complexo casa-grande e senzala, desenvolveu-se essa sociedade num sentido particular, sobretudo no que diz respeito à forma de ser uma sociedade, isto é, as formas através das quais os diferentes indivíduos associam-se uns aos outros.

E, note-se bem, foi no interior desse complexo que se definiram os fundamentos da cultura brasileira e a especificidade do arranjo interno dado por ela às diferentes esferas de valores que compõem a sociedade. No âmbito econômico, desenvolveu-se um *específico sistema de produção* – predominantemente baseado na monocultura latifundiária de exportação (cana-de-açúcar, borracha, café) e, quando possível, no mais cru extrativismo natural (pau-brasil, ouro); um *específico sistema de trabalho* que, baseado na escravidão de africanos, como também ocorreu com a colônia inglesa que se tornaria os EUA, teve no entanto um sentido diferente dela, motivado pela maior plasticidade portuguesa no trato com outras raças – sua maior *miscibilidade*; um *específico sistema de religião* que, se constituiu um catolicismo familiar, de capela, e centrado no culto aos mortos, comum a outras colônias do continente americano, incorporou também elementos importantes do animismo mágico de nativos e africanos trazidos como escravos; *de transporte*, a que se uniu não só o cavalo, já utilizado entre os europeus, mas também meios de transporte conhecidos através da experiência portuguesa no Oriente e adaptados em terras americanas, como o banguê, o palanquim ou mesmo a rede utilizada por nativos; um *específico sistema*

em seu regime de sociabilidade.

familiar e de distribuição sexual, o de um patriarcalismo polígamo sem as restrições étnicas e raciais demonstrada por outros povos colonizadores; um *específico sistema político*, o de compadrio, centrado nas relações pessoais e, mais do que isso, ligado aos modos e variações sutis da relação entre senhores e escravos aqui desenvolvida; e, por fim, um *específico sistema de higiene* e cuidado doméstico, adaptado às condições climáticas tropicais que tanta dificuldade causavam àqueles que insistissem em manter aqui hábitos puramente europeus.¹⁵³

O complexo casa-grande e senzala constituiu, assim, a unidade social básica da qual se originou a sociedade brasileira. O patriarcado monocultor e escravocrata foi, para utilizar um termo caro ao próprio Freyre, uma “supra área da cultura” que, se por um lado permitia certas variações regionais de conteúdo (a cana, o café, o tabaco, a borracha), por outro foi sempre o mesmo tipo de arranjo de funções e posições sociais que o caracterizou; independentemente da região onde se instalou, se no nordeste, no norte ou no sul do território colonial, o complexo casa-grande e senzala teve uma mesma estrutura fundamental – essa baseada na monocultura e na escravidão – e uma semelhante distribuição das funções sociais estabelecidas em sua hierarquia interna. Verificasse aí a busca de Freyre, expressa em programa já no Manifesto Regionalista, da unidade na diversidade e, entendido como supra-área da cultura, o complexo casa-grande e senzala representa exatamente essa unidade. Para melhor compreendermos o funcionamento dessa estrutura, portanto, é importante perceber como Freyre a determinou a partir dos personagens e tipos sociais que a integravam, bem como o de suas respectivas funções e posições no interior desse complexo. O quadro abaixo pode servir de esquema para nos orientarmos a partir das prerrogativas de mando, já que o poder de mando pessoal foi sempre um critério decisivo no arranjo de toda a sociedade de que aqui se trata:

153 FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala...* Op. cit., p. 36.

Quadro 1	
Mundo dos Mortos	Santos
	Patriarcas mortos
Mundo dos Vivos	Patriarcas vivos
	Padres
	Moço branco
	Mulheres brancas, mães legítimas
	Mulheres brancas solteiras
	Sinhozinhos
	Sinhazinhas
	Agregados/Feitores
	Escravos domésticos
	Escravos da senzala
	Moleques de brinquedo

Repare que nessa hierarquia há uma divisão entre o mundo dos mortos e mundo dos vivos. É que no imaginário colonial brasileiro os mortos nunca estiveram assim tão distantes dos vivos. Ainda que num plano invisível a este mundo – ou visível apenas por sinais – e aos que dele fazem parte, o mundo dos mortos era compreendido como tendo uma efetiva influência no mundo dos vivos. Esse critério importante da hierarquia social brasileira, tantas vezes desprezado pela própria ciência social, está ligado às concepções religiosas que vigoravam na interpretação do plano suprassensível da existência e de sua relação com o plano sensível. Essas concepções religiosas encontram seu fundamento num catolicismo que precisou se desenvolver adaptando-se a prerrogativas do animismo mágico-religioso de tradições indígenas e africanas com as quais conviveu ao longo de toda sua jornada em terras brasileiras. Adiante dedicaremos algumas páginas especificamente sobre esse assunto que é tão caro à compreensão do tipo particular de racionalidade que se desenvolveu no âmbito da cultura brasileira. Mas o certo é que, ao longo da história social brasileira, acima dos patriarcas vivos, proprietários de terras e escravos, chefes de família, estavam seus antepassados mortos, a quem se devia não apenas a “aura” de

eternidade concedida pela ideia de que a família sobrevivia a seus indivíduos, o “manto sagrado da tradição”, mas também uma espécie de respeito sacralizado que se transformava num verdadeiro culto.

O culto aos mortos, bem como o culto aos santos, consiste numa das mais importantes expressões religiosas brasileiras, e a partir dela é possível se depreender traços essenciais da cultura brasileira e da cosmovisão circunscrita a ela. Gilberto Freyre, além de ter pioneiramente dado atenção a essa importante dimensão da cultura em todos os livros de sua trilogia, preparava um que tratasse apenas deste assunto específico, mas que para nossa infelicidade permaneceu inacabado. *Jazigos e covas rasas* certamente teria nos dado, se viesse concretamente a público, uma mais completa gama das relações estabelecidas entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos no imaginário social brasileiro. Não passou despercebido de Freyre o modo como, entre os brasileiros, as partes relativas à casa-grande e a senzala eram levadas também para os próprios ritos funerários que, por assim dizer, recomendavam as almas dos mortos para o mundo de que a partir de então fariam parte. Uns chegavam a esse mundo passando por suas tumbas quase palaciais, enquanto a maior parte da população por covas situadas a poucos palmos da superfície. E era, neste sentido, também o medo da morte que dava a padres, encarregados da extrema unção e de bem recomendar a alma moribunda ao paraíso, um poder que na vida cotidiana em geral não gozavam.¹⁵⁴

Mas, uma vez insuficiente o critério da morte, outros critérios atuaram decisivamente na configuração dessa hierarquia social. Além do *critério de status*, aquele que dividia a população entre

154 A preocupação com a morte ou, mais exatamente, com o futuro pós-morte foi uma inquietação de altíssimo significado cultural que assolava de tal modo os senhores coloniais que, como nos mostra Freyre, se resplandecia tal inquietação nos próprios testamentos legados por ele. O testamento funcionava, em muitos casos, quase como um instrumento mágico de negociação do futuro pós-morte, com o qual se procurava, então, influenciar de maneira derradeira e urgente a vontade divina. Essa negociação do futuro pós-morte, realizada através dos testamentos, se dava muitas vezes, paradoxalmente, em prejuízo da perpetuidade e da coesão patriarcal dos bens: fazia-se caridade, alforriavam-se escravos, doava-se quantias para igrejas e irmandades. Os testamentos, mostra-nos Freyre, foram em muitos casos, durante todo o regime colonial, atas de negociação e auto-indicação para o céu. FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala... Op. cit.*, p. 524 et seq.

senhores e escravos, havia ainda o *critério de gênero*, dentro do qual o homem dominava quase completamente a mulher; e outro não menos importante, o *critério geracional*, o domínio do velho sobre o novo, das gerações passadas sobre as novas gerações, dos velhos sobre os jovens. Note que o critério de status é nitidamente um critério de classe ou grupo social, mas também algo mais do que isso. O escravo, em relação ao senhor, não é exatamente um membro de uma classe distinta de homem, porque ao escravo em grande medida era negada a própria humanidade. Não era, pois, um critério apenas de classe, que dividia pessoas em grupos distintos, mas um critério de classificação que ia muito além disso na medida em dividia a própria humanidade em humanos e sub-humanos. Os outros dois critérios, o de gênero e o geracional, aplicavam-se eles mesmos no interior dessas classes: é o domínio do marido sobre a mulher, do irmão sobre a irmã, do velho sobre o moço e de ambos sobre a criança. Desse ponto de vista, ao lado do critério de *status*, o critério geracional é talvez o elemento mais decisivo de nossa hierarquia no que toca à configuração de nossa relação com o passado. Pois sem dúvida esse domínio do velho sobre o novo foi de fundamental importância para formar entre nós um tipo de sociabilidade naturalmente cultuadora da tradição e repressora da inovação: fundada num ideal de estabilidade mais do que de mobilidade, desenvolvendo entre nós, para utilizar os termos de Freyre, uma verdadeira “mística” da tradição – o que sem dúvida colaborou para intensificar, entre nós, o que Freyre chamou de “inércia histórica”.

Note-se ainda que os padres ocupavam uma posição ambígua nessa hierarquia: ora abaixo e ora *pari passu* com os próprios patriarcas. No último caso isso se deve ao fato de que a relação entre vivos e mortos, se pudesse sofrer alguma influência da parte dos vivos, carecia sempre da mediação dos padres. Mais ainda, no momento derradeiro da morte, era imprescindível a presença de um padre para prestar o sacramento da extrema unção e bem recomendar sua alma ao além, onde seus familiares mortos já certamente esperavam o moribundo. Mas quase sempre, por outro lado, os padres permaneciam abaixo dos patriarcas

porque na maior parte dos casos as igrejas e capelas se davam elas mesmas nas dependências, geográficas e financeiras, da casa-grande e dos senhores de engenho. As relações entre o clero e aristocracia rural nos tempos coloniais foram marcadas por essa ambiguidade, de tal modo que os padres e o catolicismo por eles professado muito tiveram de tergiversar com práticas alheias ao sentido religioso do catolicismo oficial, em muito contribuindo, com isso, para o direcionamento da religiosidade brasileira num sentido completamente original.¹⁵⁵

Lembremos que as posições marcadas em nosso quadro representam tipos sociais e, como tais, se referem a elementos gerais que podem ser mais ou menos percebidos em cada caso particular. Mas o fato é que entre esses tipos sociais se estabeleceram uma diversidade de relações, de diferentes matizes e nuances. A nós interessa sobretudo aquelas que se deram em torno de um princípio de poder de mando fundado nos critérios que distinguimos acima: o de status, o de gênero e o geracional. Nele, reparem, o patriarca senhor de terras gozava de todos os privilégios de mando, pois como chefe de família era também geralmente o mais velho. Quando aqui nos centramos no âmbito das relações de poder estabelecidas entre esses tipos sociais, não queremos dizer com isso que não existiram ou não possam ter existido relações de outra natureza, como relações afetivas, por exemplo. Mas, além disso nos levar a uma nova questão quanto ao fato de também as relações afetivas estarem entremeadas por relações de poder, elas levariam este trabalho a uma amplitude que não pode alcançar.

Abaixo do patriarca vivo, além dos padres em sua posição ambígua, estavam seus filhos e herdeiros diretos. Pode talvez parecer estranho que os filhos homens tivessem, no que toca as relações de poder, uma posição acima de suas próprias mães – isso pelo menos a partir de certa idade, quando o filho criado na órbita autoritária referenciada em seu pai (que tinha o pai como *modelo*), começava ele

155 Para essa originalidade contribuíram, ainda, a incorporação de elementos das religiosidades indígenas e africanas, que atuaram sobretudo como obstáculo à configuração de uma ética religiosa de vida que atuasse na regulação integral do comportamento mundano.

também a exigir prerrogativas de mando – mas o fato é que o filho, na tradição patriarcal, é aquele que leva o nome da família adiante. A mãe veio de outra família e tomou o sobrenome que é de seu marido. Assim como a filha que, ao casar-se, assumirá o sobrenome de outra família e dará a seus filhos o sobrenome dessa outra família a que veio fazer parte. É o filho, por isso, e não a filha ou mesmo sua mãe, que goza o privilégio de um dia vir a substituir o pai na posição de autoridade máxima de seu próprio engenho, de sua própria casa. Apenas no séc. XIX, com o processo de urbanização e modernização que começaria a se desenvolver nas principais cidades brasileiras, os moços filhos começariam a rivalizar de modo mais agudo com seus velhos pais, que até então reinavam em sua própria casa como um quase deus a quem dispunha, no limite, até mesmo do direito de matar – como de fato tantas vezes aconteceu, de patriarcas e chefes de família assassinares sua esposa ou suas próprias filhas ou filhos por alguma suspeita de traição à sua honra ou desobediência ao seu mando, tido por inviolável.

Abaixo dos moços brancos, filhos já quase homens de senhores de engenho, estavam suas mães, oficial e religiosamente casadas com o pai. Eram, em geral, brancas e oriundas de outras famílias proprietárias, embora de modo algum fossem tão raras assim uniões com mulheres fora do eixo aristocrático, pertencentes a famílias não proprietárias, miscigenadas e agregadas ao poder da casa-grande. Ao contrário. Mas o fato é que na maior parte dos casos essas mulheres estavam sob o jugo de um marido cuja autoridade não tinha limites externos à sua própria vontade. À mulher cabia não só a monogamia e a exclusividade, mas toda uma série de deveres a serem rigorosamente cumpridos em relação às exigências do marido, que em relação a ela podia manter um comportamento abertamente polígamo. O direito à poligamia era um exclusivismo de gênero ao qual a mulher cabia não só acatar, mas até mesmo cultivar. Tão cultuado foi esse exclusivismo, que a mulher branca casada e mãe legítima exerceu, muitas vezes com crueldade, alguma violência também sobre as mulheres solteiras, abaixo delas no quadro hierárquico da sociedade brasileira.

Note aí o componente específico da distribuição das relações sexuais na sociedade brasileira: a relação poligâmica do senhor de engenho, quando se exercia com mulheres de cor e escravas, não implicavam a mesma gravidade de quando se exercia com mulheres brancas, aptas a serem tomadas como sua legítima esposa. Daí o fato de o próprio casamento representar um critério de divisão hierárquica no interior de um gênero específico: o feminino; as mulheres casadas como a desfrutar de um poder e de um privilégio que não era concedido às “solteironas”, a quem sobravam discriminações facilmente verificáveis em anedotas até hoje correntes na sociedade brasileira.

Abaixo da mãe e das mulheres solteiras estavam os filhos não adultos, sinhozinhos e sinhazinhas. É claro que, no quesito de mando, os sinhozinhos gozavam de prerrogativa sobre as sinhazinhas, os primeiros criados um dia para mandar na casa, na senzala, nos escravos, nos feitores e na própria esposa, enquanto as últimas criadas para mandar, no caso de senhoras, em escravos, mas em todo caso para obedecer resolutamente às exigências do marido e aos preceitos da religiosidade católica – pois foi sobre as mulheres, principalmente, que o catolicismo atuou como religiosidade cotidiana e regular.

Abaixo de senhores e senhoras, e separados como que por um fosso profundo no que toca ao grau de humanidade conferido a cada um, estava a parte não aristocrática da população. Havia também homens “livres” que, embora não tivessem o mesmo tratamento degradante do escravo, continuavam direta ou indiretamente subordinados ao julgo dos senhores de terras, a quem deviam os mais diversos tipos de fidelidade. Muitos deles ocupavam até a posição intermediária, de atuar como ordenados do patriarca na condução de seus escravos. Abaixo desses feitores, capatazes e agregados estavam os escravos e, mesmo entre esses, é possível se depreender nuances das relações de poder que definiram nossa hierarquia social nos primeiros séculos de nossa existência histórica. É que havia uma nítida diferenciação entre os escravos do eito e os escravos domésticos, que atuavam no interior da própria casa,

fossem cuidando dos afazeres domésticos, vigiando e coordenando outros escravos, fossem cuidando de sinhozinhos e sinhazinhas. O certo é que os escravos domésticos gozavam de um poder sobre os do eito que muitas vezes foi cúmplice dos senhores de terra no ato ultrajante que define o escravizar.

No extremo mais baixo da hierarquia, Freyre nos apresenta os “moleques de brinquedo”. Com isso Freyre se esforçava para tornar visível algo que permanecera invisível e encoberto não apenas para a ciência social de sua época, mas que de algum modo continua ainda obliterado nas ciências sociais contemporâneas. Essa invisibilidade, por si mesma, não é exclusividade do moleque de brinquedo, mas é própria dos setores mais marginalizados de uma dada população que, exatamente porque marginalizados, sem voz e sem qualquer poder, não deixam registros evidentes de sua participação na história. No que toca ao “moleque de brinquedo”, somava-se à sua condição de criança num mundo dominado pelo valor da velhice, a sua condição de escravo que por si só já o degradava a algo menos que os seus “sinhozinhos”, de quem eram companheiros de brincadeira e de convivência íntima.

Mais do que desvelar esse último extremo de nossa hierarquia social, ao tocar neste tema Gilberto Freyre foi muito além e esboçou o que poderíamos chamar de uma tese sobre a ontogênese da personalidade brasileira: ou, mais exatamente, das condições de formação da personalidade no contexto da distribuição de poder a que acabamos de delinear esquematicamente – o que implicou, para ele, na formação de um tipo de sociabilidade, de relação entre pessoas, cuja tendência é sadomasoquista. Nessa tese de Freyre, a condição do “moleque de brinquedo” representa um aspecto fundamental para a construção do que viria a ser a “sociabilidade brasileira”. Esse tema constitui talvez a parte mais temerosa da formação do patriarcado brasileiro e não só mereceu o destaque de Freyre como na verdade “constitui parte importante de sua interpretação” da formação social e cultural brasileira. É que o moleque de brinquedo foi a expressão de um dos aspectos mais cruéis da escravidão no Brasil, e aquele que, se dando em fases essenciais

ao desenvolvimento cognitivo e moral da personalidade, talvez mais tenha afetado as predisposições culturais ao desenvolvimento de uma forma de caráter, um *ethos*. O moleque de brinquedo foi, assim, talvez o membro mais desprotegido do sistema escravocrata, sua face mais oculta, e foi o resultado, por assim dizer, de um contexto de circunstâncias muito mais amplas.

A esse contexto de circunstâncias mais amplas se somam a distribuição sexual no interior do complexo casa-grande e senzala. Como nota o próprio Freyre, o povoamento do extenso litoral brasileiro só foi possível pela maior permissividade e maleabilidade dos portugueses em relação ao contato com os nativos do continente americano e também com as escravas negras. É que os portugueses, tendo convivido quase oito séculos sob direta influência árabe, miscigenando-se desde então com raças entendidas negativamente como “não-brancas”, não demonstraram na colônia americana nenhuma repugnância ou pudor, em termos de preconceito sexual, em relação a mulheres indígenas ou escravas negras, tendo com elas desde o princípio se misturado e, no caso das primeiras, tendo muitas vezes formado família. Mas, note-se bem, não quer dizer isso que não houvesse preconceitos de outra natureza. A mulher branca, de família e origens europeias, era sempre a “preferida” para o casamento – embora nem sempre preferida para a satisfação dos impulsos sexuais. E a própria escassez de mulheres brancas induzia os colonos a uma busca, às vezes frenética, de substitutivos. Mulheres indígenas e mulheres escravas foram aqui vítimas do gozo polígamo de brancos senhores de terra cuja autoridade prescindia de qualquer consenso entre as partes envolvidas. Mais ainda, a necessidade de ocupação das terras e, principalmente, a necessidade de aumento da quantidade de escravos, tratados neste ponto como a um rebanho cuja procriação enriquecia ao dono, criava um ambiente de intensa estimulação sexual – às vezes realizadas sob a violência irracional do estupro, às vezes realizadas sob a violência racionalizadora de administração do “rebanho” de escravos.¹⁵⁶

¹⁵⁶ Não era incomum, nesse sentido, ao senhor de escravos separar, independentemente de qualquer afeição amorosa, “machos” e “fêmeas” bem constituídos que, procriando, lhe renderiam melhores escravos no futuro. A escrava negra, aqui, foi

Ora, esse conjunto de circunstâncias foi decisivo nisso que vamos chamar de condições de formação da personalidade no contexto do patriarcado escravocrata exercido pelos portugueses no Novo Mundo. Não escapou a Freyre um agudo olhar sobre as condições de formação da personalidade instaladas no complexo Casa-Grande & Senzala. A personalidade, diz-nos Freyre, se forma como “consciência do Eu”, embora de modo algum independente do “nós”.¹⁵⁷ Em outras palavras, a personalidade consiste numa configuração única de inúmeros traços de cultura,¹⁵⁸ que o indivíduo interioriza ao longo da constituição de seu si-mesmo e que toma das relações que trava com os outros, especialmente do grupo ou grupos de que é parte. Freyre, como veremos, deu especial atenção ao processo de formação da personalidade no ambiente dominado pelo que chamaremos, à frente, de “educação para o patriarcado” e que consiste nos principais aprendizados envolvidos na socialização da criança filha de senhores de escravos.¹⁵⁹ A família, neste processo, ocupa uma posição central, não apenas porque em geral ela constitui o que Freyre mais tarde chamaria de grupo social primário – isto é, o grupo com o qual se estabelece contato e interação social direta, no qual o indivíduo “se personaliza, se socializa e adquire cultura” –¹⁶⁰ mas também porque a família e sua respectiva casa formavam, senão o único, o principal grupo dentro do qual participava a criança e mesmo o adolescente, de modo que foi a família a principal mediadora e transmissora da “educação para o patriarcado”.¹⁶¹

assim vítima dos mais graves horrores, em muitos casos obrigadas a procriarem ano após ano os filhos que dela seriam retirados assim que chegassem à idade de servirem ao eito. Voltaremos adiante a discutir a respeito do “manejo” de escravos.

157 FREYRE, Gilberto. *Sociologia... Op. cit.*, p. 126.

158 *Ibidem*, p. 128.

159 Não seria exagero sugerir que Freyre elaborou uma quase sistematização tipológica das fases do desenvolvimento da personalidade típicas da sociedade colonial brasileira. O menino da típica família patriarcal atravessava três fases de desenvolvimento antes de tornar-se efetivamente patriarca: a de “anjo”, a de “menino-diabo” e a de “raparigueiro”, “deflorador de mocinhas”. É assunto que voltaremos adiante.

160 FREYRE, Gilberto. *Sociologia... Op. cit.*, p. 146.

161 Apenas já sob um relativo processo de modernização, que começou a ocorrer principalmente em decorrência da vinda da corte portuguesa em 1808 e da abertura dos portos, é que outras instituições começaram a rivalizar com a casa e a formação e a participação em vários grupos sociais deu à formação da personalidade uma constituição mais compósita, por assim dizer.

Baseando-se nos estudos sobre o desenvolvimento da sexualidade infantil, Freyre pôde observar como aquele conjunto de circunstâncias envolvidos na sociedade escravocrata influenciou diretamente na formação de nosso caráter, como povo e sociedade, e de nossa personalidade enquanto membros dessa sociedade. Na orientação de Albert Moll, o sadismo é a primeira direção tomada pelo impulso sexual na criança e é dependente em grande parte de oportunidade ou chance, de influências externas e sociais, que no caso do Brasil sempre foram as mais abundantes. Em geral, o sadismo mais evidente – o do homem branco para com mulher indígena ou negra, em que o estupro e a violência vigoraram como prática de povoamento e formação social do Brasil – era precedido por um sadismo original e menos evidente em função da própria invisibilidade da criança e da infância num contexto excessivamente patriarcal: a de sinhozinho sobre o moleque. “Através da submissão do moleque, seu companheiro de brinquedos e expressivamente chamado *leva-pancadas*, iniciou-se muitas vezes o menino branco no amor físico”.¹⁶² E o menino negro, poder-se-ia acrescentar, era por sua vez iniciado no sofrimento mudo das mais sórdidas violências.

Era durante o chamado período de “indiferenciação sexual” que o menino branco brasileiro, filho de senhor de escravos, absorvia os estímulos externos e era particularmente sensível a eles:

nesse período é que sobre o filho de família escravocrata no Brasil agiam influências sociais – a sua condição de senhor cercado de escravos e animais dóceis – induzindo-o à bestialidade e ao sadismo.¹⁶³

Ora, essas disposições alimentadas desde a infância se projetam e se ramificam até a vida adulta:

no gosto de mandar dar surra, de mandar arrancar dente de negro ladrão de cana, de mandar brigar na sua presença capoeiras, galos e canários – tantas vezes manifestado pelo senhor de engenho quando homem feito; no gosto de mando violento ou perverso que explodia nele ou no filho bacharel quando no exercício de posição elevada, política ou de administração pública; ou no simples e puro gosto de mando, característico de todo brasileiro nascido

162 FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala...* Op. cit., p. 113.

163 *Ibidem*

ou criado em casa-grande de engenho. Gosto que se encontra, refinado em um senso grave de autoridade e de dever, em um D. Vital, como abrutalhado em rude autoritarismo em um Floriano Peixoto.¹⁶⁴

Essa tese de Freyre sobre as condições de formação da personalidade no âmbito da sociedade brasileira pode ser posta em paralelo com as teorias do desenvolvimento da personalidade de S. Freud, N. Chomsky e J. Piaget, sintetizadas por J. Habermas,¹⁶⁵ muito embora se concentre mais no plano do desenvolvimento sexual do que no plano do desenvolvimento moral e cognitivo. No entanto, trata-se de um aspecto definidor dos modos de relação e interação com os outros, formador da própria capacidade de negociar o egoísmo primário com o agir em sociedade e suas exigências normativas. O fato principal a ser notado aí é que este sadismo alimentado na infância pelas condições sociais externas *excede* a vida sexual e doméstica – onde, além dos escravos, ele também atingia as mulheres, reprimidas e recalcadas pela sombra do pai ou marido – e atinge em cheio a vida política – já que esse sadismo preside o próprio modo pelo qual o “outro”, especialmente aquele situado nos baixos degraus da hierarquia social, entra em consideração na mente e no cálculo do brasileiro em posição de mando – como simples objeto à disposição de gozo, indiferente à confraternização e satisfação da outra parte e até excitado por sua dor e recusa resignada ou por sua entrega masoquista. Esse padrão de relação entre Ego e Alter, levado para a vida política, cria o perfeito cosmos de cultivo de uma tradição autoritária fundada no simples binarismo de mando e obediência: somos um povo que não aprendeu a negociar, a argumentar, a convencer e ser convencido mediante razões, mas simplesmente a mandar ou obedecer segundo uma avaliação de poder e status: tem razão quem pode mandar.

O mandonismo forjado pelos impulsos sádicos, o afã de externalização do poder sobre objetos externos, encontrou sempre vítimas sobre as quais podia exercer-se legitimamente.: é, pois, a

164 FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala...* Op. cit., p. 113 et seq.

165 Cf. HABERMAS, Jürgen. *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1983.

contraparte masoquista de nossa personalidade que explica, para Freyre, nossa dificuldade em nos revoltarmos contra o sadismo do poder que se exerce contra nós: não raro, as relações de mando e obediência instaladas entre autoridades e população são elas mesmas transformadas em culto cívico (como o do “Marechal de Ferro”), às vezes de caráter messiânico, como o de Vargas ou, mais recentemente, de Lula e Bolsonaro. Daí que Freyre enxergue, mesmo em nossa tradição “liberal” e “revolucionária”, um componente demagógico fundamental que, por sua vez, está associado com a contraparte masoquista da autoridade sádica: “menos vontade de reformar ou corrigir determinados vícios de organização política ou econômica que o puro gosto de sofrer, *de ser vítima ou de sacrificar-se*”.¹⁶⁶ Esse tipo de manifestação é recorrente na história política brasileira e recentemente pudemos acompanhar sob diversos ângulos e enquadramentos os retratos de sua existência. É assunto que retornaremos ao final deste livro.

O que é importante, agora, é ter em mente que o padrão de relação com o outro que define a formação de nossa personalidade está longe de ser politicamente neutro: ao contrário, ele transborda na vida política e a ela impinge, tanto nas forças conservadoras do poder, por um lado, quanto nas forças liberais e revolucionárias, por outro, orientações pervertidas, por assim dizer. A tradição liberal-revolucionária perverte-se assim em demagogismo vazio, com o qual oblitera e oculta seu masoquismo latente, seu complexo de mártir, seu desejo de ser vítima, e a tradição conservadora, por sua vez, disfarça seu sadismo de mando em “princípio de autoridade” ou “defesa da Ordem”.¹⁶⁷ Não seria forçoso procurar entender as disputas políticas entre “esquerda” e “direita” no Brasil das últimas décadas como expressão desse atavismo recorrente em nossa cultura política. Basta reparar, de um lado, no demagogismo de alianças de esquerda, comparável nesse ponto aos movimentos civilistas que ambigualmente inundam nossa história desde o início do período republicano, que embora pleiteiem reformas “liberais” e mesmo

166 FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala...* Op. cit., p. 114.

167 *Ibidem*, p. 114.

“progressistas”, se aliam sem dificuldade a propostas autoritárias e conservadoras. E na disposição dessas mesmas esquerdas em constituir seus mártires, heróis e vítimas da luta contra o poder. Ou, ainda, o mais recente conservadorismo sádico exercido pelas alianças de direita em torno da figura do agora presidente eleito Jair Bolsonaro.

A ontogênese da personalidade brasileira, assim, se constituiu num ambiente que predisponha a um tipo de interação social onde o conflito entre senhor e escravo, longe de ser levado às últimas consequências, se conciliava e se acomodava numa encenação que atenua e ofusca sua natureza perversa, configurando uma espécie de patologia social cuja cura está tão mais distante quanto mais somos induzidos a não enxergá-la e permanecemos iludidos por esse jogo de aparências. Neste ponto em especial é preciso ir além de Freyre e adentrar numa reflexão mais vertical sobre como esse desenvolvimento psicossocial da personalidade brasileira interage com os componentes cognitivo e moral. Em relação a este cruzamento, Freyre nos dá apenas pistas, mas não avança numa tematização direta, como viria a fazê-lo anos mais tarde Eurico Gonzalez dos Santos.¹⁶⁸

A razão da dificuldade em levar adiante uma reflexão sobre os aspectos cognitivo e moral, como Freyre nos induz a pensar, está no fato de a constituição da sociedade brasileira e de sua cultura “não ter se processado no puro sentido da europeização”,¹⁶⁹ mas de ter incorporado uma diversidade farta e efetiva de valores indígenas e africanos, de teor animista, fetichista e até totemista, que marcam o desvio da cultura brasileira rumo a uma originalidade própria que não é aquela constituída pelo racionalismo ocidental, em seu sentido puro. A necessidade de estabelecer um efetivo processo comunicativo no esforço de catequização de indígenas e africanos, como nos mostra Gonzales dos Santos, *magicizou* o catolicismo e

168 Cf. SANTOS, E. A. G. Magia, ética e desigualdade no Brasil. In: SOUZA, Jessé (org.). *A invisibilidade da desigualdade brasileira*. 1 ed. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

169 FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala... Op. cit.*, p. 115.

com ele os elementos universalistas de sua ética religiosa.¹⁷⁰ Em oposição a uma cognição universalista religiosa, desenvolveu-se aqui uma *cognição mágica*. Enquanto a primeira “tem a capacidade de descrever um conjunto de ideias sistematizadas racionalmente a partir de conteúdos éticos e universais”, a segunda “parte de um agrupamento não-sistematizado de ideias e de sentimentos utilitários”. Enquanto uma estimula a autonomia e a formação de um ego forte e responsável, a outra forma uma espécie de pedagogia da heteronomia moral.¹⁷¹

A tese de Freyre pode assim ser cruzada com a tese de Gonzales dos Santos. É que, se por um lado o sadomasoquismo que preside as interações sociais se deu no contexto particular de conflito entre senhores e escravos (e do que à frente chamaremos de *educação para o patriarcado*), a penetração e a solidificação de elementos mágicos na cultura brasileira não se deram à parte deste conflito, mas também internamente a ele.

Entre essas duas místicas, a da Ordem e a da Liberdade, a da Autoridade e da Democracia – é que se vem equilibrando entre nós a vida política, precocemente saída do regime de senhores e escravos. Na verdade, o equilíbrio comum continua a ser entre as realidades tracionais e profundas: sadistas e masoquistas, senhores e escravos, doutores e analfabetos, indivíduos de cultura predominantemente europeia e outros de cultura principalmente africana e ameríndia.¹⁷²

O abismo que separa sádicos e masoquistas é o mesmo que separa, no Brasil já em modernização, doutores de analfabetos, europeizados de não-europeizados, demonstrando que Freyre já tinha consciência desses componentes cognitivos e morais que viriam a ser depois enfatizados por Gonzales dos Santos. O conflito entre senhores e escravos, ostensivamente marcado pela violência, se suavizaria no contexto pós-abolição numa violência sublimada

170 O catolicismo popular português, repleto de formas mágicas, pôde aqui se desenvolver livremente sob essa orientação mais mágica do que propriamente ética, sem uma mais intensa observação dos dogmas oficiais e, principalmente, adaptando-se a e sendo adaptado por crenças e valores indígenas e africanos.

171 SOUZA, Jessé (org.). *A invisibilidade da desigualdade brasileira...* Op. cit., p. 271 et seq.

172 FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala...* Op. cit., p. 115.

entre os portadores de uma cultura europeizada e os portadores de uma cultura não-europeizada: conflito que continuaria a ganhar atenção reiterada de Freyre em suas obras subsequentes a *Casa-Grande & Senzala*. Mas já em 1933, com a publicação de *Casa-Grande & Senzala*, Freyre se adiantava em perceber e indicar essas nuances das relações de dominação social dispersas na sociedade brasileira. Trata-se de um conflito que se desenrolaria não apenas entre senhores de engenho, por um lado, e escravos, por outro; instalado não apenas sob o chicote e o tronco: ele foi, desde sempre, também um conflito educacional, pedagógico, no qual prevaleceram os portadores e reprodutores da cultura europeia. Mas, ressalte-se, a interação criada entre o polo dominante europeizado e o polo dominado não-europeizado, imprimiu à cultura brasileira um direcionamento que, como nota Freyre, fez com que ela não se processasse “no puro sentido da europeização”, criando formas híbridas prenes de heranças do polo dominado.

O próprio sistema jesuítico – talvez a mais eficiente força de europeização técnica e de cultura moral e intelectual, a agir sobre as populações indígenas; o próprio sistema jesuítico, no que logrou maior êxito no Brasil dos primeiros séculos foi na parte mística, devocional e festiva do culto católico. Na cristianização dos caboclos pela música, pelo canto, pela liturgia, pelas profissões, festas, danças religiosas, mistérios, comédias; pela distribuição de verônicas com *agnus-dei*, que os caboclos penduravam no pescoço, de cordões, de fitas e rosários; pela adoração de relíquias de Santo Lenho e de cabeças das Onze Mil Virgens. Elementos, muitos desses, embora a serviço da obra de europeização e cristianização, impregnados de influência animística ou fetichista vinda talvez da África.¹⁷³

E foi a presença de uma diversidade enorme de valores indígenas e africanos que imprimiram na história brasileira outras forças que a fariam caminhar num sentido diferente do que aquele “puramente europeu”, constituindo em relação ao mundo ocidental um desvio rumo a uma especificidade própria, particular. É certo que muitos intelectuais, sobretudo em período anterior a Freyre, já sentiam e percebiam esse caráter “original” da cultura brasileira frente ao racionalismo ocidental e à incorporação das estruturas

173 FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala...* Op. cit., p. 115.

ocidentais e é certo também que a maioria desses intelectuais já associava essa originalidade à fusão da cultura europeia com as culturas ameríndias e africanas. A diferença se deve essencialmente à valorização desse elemento de hibridização da cultura brasileira. É que em geral os valores indígenas e africanos eram entendidos de maneira completamente negativa, vistos como verdadeiros obstáculos ao desenvolvimento nacional. A chave da questão, aí, é exatamente o que esses intelectuais, incluindo o já discutido Paulo Prado, entendiam por desenvolvimento nacional: em geral e em bloco, todos eles tinham em comum uma compreensão completamente ocidentalizada do que viesse a ser entendido como “desenvolvimento nacional”, quanto do que seria o caminho a ser percorrido para a execução política desse desenvolvimento. No primeiro caso, desenvolvimento nacional parece ter significado quase sempre algo que equivalesse à incorporação das estruturas modernas desenvolvidas na Europa ocidental desde o início de século XVI e de lá disseminadas para várias partes do mundo. No segundo caso, o caminho apontado para o alcance desse desenvolvimento quase sempre foi um só – a *imitação*, tendo mudado quando muito apenas o modelo a ser imitado – ora a Inglaterra, ora a França, ora os EUA. O que nunca se pensava antes de Freyre é que, tendo se organizado como uma nação, como uma sociedade e como uma cultura singulares, não poderia haver para o Brasil uma receita pronta tomada da experiência de outras nações com suas próprias e respectivas histórias e particularidades. Para Freyre, um projeto de desenvolvimento nacional teria necessariamente que levar em conta essas particularidades da cultura brasileira não apenas como suas condições iniciais de desenvolvimento, mas também como sua *potencialidade essencial*. Aqueles intelectuais que, como Paulo Prado, entendiam ainda a especificidade brasileira, e particularmente, as heranças indígenas e africanas, como obstáculos ao “desenvolvimento nacional”, só o faziam porque traziam consigo um entendimento raso e a-histórico do que vem a ser algo como um “desenvolvimento” – palavra que consigo mesma já traz imbuída a ideia de uma historicidade latente àquilo que é objeto de “desenvolvimento”. Como se, para desenvolver-se, o Brasil tivesse

que, como chegou a sugerir Paulo Prado, fazer “tabula rasa” de sua história, de seu passado, de sua especificidade, e implantar aqui o receituário genérico depreendido do desenvolvimento ocidental. Na órbita do pensamento de Gilberto Freyre isso nem seria possível – pois o passado é ele mesmo constitutivo do presente, vide a noção de tempo tríplice e *inércia histórica* que fundamenta sua obra – nem tampouco desejado, pois isso significaria não apenas abrir mão de nossa originalidade para nos tornarmos, na melhor das hipóteses, o decalque genérico e indeterminado das civilizações ocidentais, mas também abrir mão de riquezas e potenciais que não se verificaram na história das nações até então já desenvolvidas – a miscigenação como abertura para a diferença sendo a principal delas.

Singularidades e ambiguidades da colonização portuguesa na América

Talvez um dos maiores méritos reconhecidos a Freyre, e que contempla o já discutido aspecto mítico de sua obra, foi o de ter livrado ou pelo menos de ter se esforçado para livrar a intelectualidade brasileira de uma espécie de ruidosa má-consciência em torno de seu passado. Essa má-consciência se expressava nas próprias narrativas históricas sobre a formação da Brasil, na forma de um pendor crítico que procurava justificar o “atraso” da modernização brasileira a partir dos “erros” cometidos ao longo do processo de construção da unidade nacional. Se para a herança africana e ameríndia sobravam sempre os piores reclames, tampouco a herança portuguesa foi poupada por esse ímpeto em “igualar” a civilização brasileira às civilizações desenvolvidas do mundo ocidental. Na historiografia pré-freyriana, o erro, a culpa que do passado parecia perseguir o presente e ameaçar o futuro não era devida ao ato de escravizar e todas as implicações disso para as relações sociais, mas de terem os portugueses se misturado e miscigenado com os escravizados, pretos e indígenas, compreendidos como biológica e geneticamente inferiores aos brancos europeus. A estirpe inferior dos escravizados teria, assim, degenerado a estirpe superior dos escravizadores. A solução natural para tal mistura degenerante, pensava-se, era apostar

numa miscigenação reversa, que fizesse a população tender para o branqueamento crescente e progressivo que reinstalaria condições básicas de civilização e cultura. É bom lembrar, ainda, que esse tipo de interpretação racialista da história brasileira, além de culpar a miscigenação, e não a escravidão, pelas mazelas do país, possibilitou outras vezes um agravamento desse diagnóstico, já que o material geneticamente ruim teria vindo não só da África, mas também da Europa, que para cá enviava “degredados”, “loucos” e “criminosos”.

Esse tipo de abordagem da história brasileira, que buscava no fundo justificar o “atraso” da sociedade brasileira no presente em função dos atributos raciais das populações de seu passado, predominou nos estudos históricos anteriores à publicação de *Casa-Grande & Senzala*. Esse suposto estoque genético de má qualidade teria começado a se compor, como assegurava Azevedo Amaral, antes mesmo da escravidão sistemática implantada na colônia apenas meio século após a chegada das expedições de Cabral. Para Azevedo Amaral, os primeiros cinquenta anos de colonização compreenderiam uma espécie de pré-história nacional que, tendo sido realizada à revelia de qualquer supervisão política da coroa portuguesa, era no entanto prenhe das mais pífidas consequências que resvalariam em todo o futuro brasileiro.

É que, sobretudo durante essa fase inicial, o Brasil não teria sido efetivamente “colonizado” no sentido de estabelecer aqui uma unidade organizacional produtiva, mas serviu principalmente como terra de punição a criminosos que para cá eram enviados como degredados. Assim, na ótica desse tipo de interpretação, o Brasil já teria começado na base do crime e da corrupção, pois as primeiras levas de povoadores eram formadas por uns “tarados, criminosos e semiloucos”, de tal modo que as consequências nefastas desse povoamento não eram só sociais, mas principalmente biológicas, como se o componente “criminoso” e “sexualmente pervertido” atribuído a esses degredados se transmitisse hereditariamente ao longo dos séculos, formando uma sociedade lânguida e sexualizada ao ponto de ser também indolente e improdutiva – posição, como se vê, muito próxima à de Paulo Prado. Mais ainda, esses tarados

e semiloucos, uma vez em território livre de quaisquer restrições comportamentais, não hesitaram em fornicar e se miscigenar com o gentio nativo, o que teria contribuído para, sob as lentes de um tosco determinismo racial, a deformação racial brasileira. Teria começado aí o nosso “viralatismo racial”, responsável não apenas pela inferioridade física do brasileiro frente aos homens das nações desenvolvidas e de raças “apuradas”, como também por sua suposta inferioridade cognitiva e moral.

Gilberto Freyre rebateria categoricamente cada uma dessas proposições sobre o passado brasileiro e quanto ao modo em que influíram na formação da sociedade. Antes mesmo de atacar o problema da miscigenação, que lhe foi sem dúvida um dos mais caros, Freyre ofereceu a intelectuais como Azevedo Amaral uma “aula” de crítica das fontes, num típico exercício de superação do “preconceito fotográfico” que dominava a intelectualidade brasileira e, também, a interpretação do passado.

Freyre começa por desconstruir a ideia de que o envio dos degredados para o continente americano indicaria também a qualidade mental dessas populações iniciais da experiência colonial. O problema levantado por Freyre na argumentação de Azevedo Amaral é que o critério de delimitação do crime no contexto português era essencialmente religioso – e mesmo prenhe de heranças mágicas – de tal modo que é impossível deduzir por eles a condição de sanidade mental dos degredados. Isso porque o eventual insulto a um santo podia render em termos penais que do réu se lhe tirassem a língua pelo pescoço antes de ser queimado vivo, ao passo que crimes como assassinato e estupro estavam sujeitos, muitas vezes, a penas como pagar de multa uma galinha ou pequenas quantias em dinheiro.¹⁷⁴

A povoação do Brasil por um minúsculo Portugal não se deu em razão do simples descomedimento sexual de “tarados e semiloucos” que para cá teriam sido degredados, nem tampouco em razão da suposta imoralidade das mulheres indígenas, como fazia

174 Cf. FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala...* Op. cit.

supor a literatura historiografia pré-freyriana. Ela se deu sobretudo na esteira de uma especificidade portuguesa em relação a outros povos colonizadores – ingleses, franceses e holandeses: o fato de serem os portugueses, no contexto mesmo da colonização, um povo já miscigenado e já afeito ao contato sexual e matrimonial com outras “raças”, isto é, com culturas cujos portadores apresentavam fenótipos diferentes dos de sua própria cultura. Assim, diferentemente de outros colonizadores, que se apartavam por preconceitos raciais dos povos dominados – indígenas nativos ou africanos – os portugueses se imiscuíram sexual e mesmo matrimonialmente com o gentio da terra e, mais tarde, com negras africanas escravizadas. Essa alta miscibilidade dos portugueses em comparação com outros povos Freyre a explica em função dos oito séculos de domínio mouro na península ibérica, o que os teria predisposto, diante do problema da escassez de mulheres brancas na colônia, a povoar o território brasileiro à base de relações miscigenadas – miscigenação sexual que foi também cultural. Longe de ser por isso isenta de violência, a colonização portuguesa possibilitou um tipo de convivência que não existiu em outros encontros colonizadores: foi, nesse sentido, uma convivência sexual, matrimonial, doméstica, que se alongou numa convivência entre valores, culturas e visões de mundo. E, a despeito do domínio português e dos a-sujeitamentos que existiram ao longo dessa convivência, pode-se sem dúvida alguma afirmar que ela resultou num produto demasiado complexo e único: a cultura brasileira.¹⁷⁵

Mas à época em que Freyre escrevia *Casa-Grande & Senzala*, o conceito de cultura era ele mesmo algo pouco claro e ainda atrelado a um determinismo social raso e derivado de uma interpretação vulgar do evolucionismo darwinista. Não se distinguia

175 Dos variados ingredientes de derivação portuguesa que compunham a sociedade patriarcal-colonial brasileira, os mais significativos podem ser reduzidos a um complexo conjunto de seis elementos, conectados entre si por relações de afinidade eletiva, isto é, relações de favorecimento causal de uma pela outra, sem excluir por isso relações do tipo que Freyre chama de “acomodação” entre uma e outra: a) a estrutura agrária; b) a técnica escravocrata; c) hibrididade cultural e racial; d) plasticidade; e) exclusivismo religioso e f) família como unidade política organizacional da sociedade como um todo. Cada um desses elementos interage uns com os outros e cada um tem relações diretas e variadas com todos os outros.

absolutamente entre uma mistura de culturas e uma mistura de raças. A miscigenação, neste caso, era vista como deterioração de supostos tipos raciais puros e a confirmação dessa degradação causada pela mistura de raças era buscada e “evidenciada” nos aspectos “cacogênicos” verificados no fenótipo das populações brasileiras. A baixa estatura e o parco desenvolvimento muscular da população brasileira eram vistos como provas do fracasso civilizacional promovido à base da miscigenação. Em geral, negros e indígenas, além de escravizados, foram assim tornados como que culpados pela inferioridade física, mental e civilizacional imputada aos brasileiros em geral.

Com seu mestre Franz Boas, Freyre aprendeu a diferenciar os “traços de raça” dos efeitos do ambiente e da “experiência cultural”, e foi essa diferenciação que o permitiu desvendar aquilo que permanecera oculto para os devotos do determinismo racial: os efeitos da cultura, das relações sociais, da técnica de produção na formação civilizacional não apenas da sociedade brasileira como um todo, mas até no biotipo físico de seus indivíduos. Esse é um ponto essencial a ser destacado na obra de Freyre. Publicado em 1933, mesmo ano em que o Partido Nacional Socialista ascendia ao poder na Alemanha, *Casa-Grande & Senzala* traria já em seu bojo o antídoto para lidar com os preconceitos nazistas derivados da identificação entre raça e cultura.

Com base no determinismo racial difuso no contexto de Freyre, e que servia de fundamento para ideologias como as do nazismo, a mistura de raças era entendida como depurificadora, como algo que agia no sentido da corrupção e deterioração dos tipos supostos como puros, figurando, portanto, como essencialmente negativa. Além de separar os traços de raça dos de cultura, explicando os elementos “cacogênicos” do brasileiro como resultado de processos histórico-culturais, Freyre fez perceber o valor próprio da miscigenação racial, sem a qual os próprios portugueses jamais teriam conseguido se estabelecer no continente e também da miscigenação cultural, sem a qual não teriam meios de domínio da natureza nativa e de sobrevivência nela.

Pois, como mostrou Freyre, os aspectos cacogênicos que atestavam a inferioridade física dos brasileiros não eram resultado da miscigenação. Ao contrário, foi ele o efeito, prolongado no tempo, de uma persistente alimentação pobre em nutrientes que existiu mesmo entre as elites e, muitas vezes, com maior intensidade entre elas. É que, sobretudo nos primeiros séculos de colonização, a monocultura latifundiária sufocou completamente o cultivo de outros produtos agrícolas que suprissem a demanda de uma alimentação suficientemente nutritiva. Mesmo quando vinha a existir, o cultivo de outros alimentos se realizava com domínio técnico rudimentar que não ultrapassava sequer as técnicas indígenas de plantio e cuidado agrícola. O açúcar produzido nos engenhos por mãos escravas era basicamente o único bem cultivado em larga escala na colônia brasileira, e acabou vindo a ser uma espécie de “moeda” a partir da qual se conseguiam outros bens, no mais, quase sempre importados. E, neste caso, mesmo a elite, que podia importar alimentos, tinha sua alimentação dependente de produtos que quase nunca eram frescos e repletos de suas propriedades nutritivas. E, em lugar do trigo já habitual no continente europeu, cultivou-se em solo colonial basicamente apenas a mandioca, cuja farinha, mais pobre em nutrientes, foi a base alimentar da família brasileira nos primeiros séculos de colonização – valor indígena ao qual se adaptaram os portugueses. Mas sempre uma produção rudimentar, dificultada ainda mais pela pobreza do solo e por técnicas ineficientes de manejo agrícola, como o foi também a produção de milho – outro valor indígena que seria introduzido no costume dos colonizadores e, aos poucos, tornando-se um dos principais elementos de base da culinária brasileira.

Baixa também era a produção de víveres, galinhas e porcos – e ainda mais baixa e irregular a produção de gado bovino, em geral relegada aos sertões e dependente da variação sazonal de chuvas, rios e pastagens. De tal modo que o déficit nutritivo, cujas causas eram antes de mais nada de teor sociocultural, foi o responsável, ao longo dos séculos, por um concomitante rebaixamento do biotipo físico brasileiro. Fator do qual esteve relativamente imune

as populações escravas, cujo regime alimentar foi por vezes mais rico em nutrientes, com sua vagem e seu feijão trazidos da África e cultivados na colônia, do que o dos próprios senhores da casa-grande.¹⁷⁶ Mas essa deficiência nutritiva, se não atingiu com tanta intensidade as populações escravas, o fez com as populações que, sendo apenas livres, mas não possuindo terra nem escravo, eram também pobres.

Portanto, o rebaixamento do tipo físico do português ao longo dos séculos de colonização se deu não em razão da miscigenação, mas de um regime nutritivo cujas explicações são de caráter histórico e cultural. A miscigenação, longe de ter atuado no sentido de deteriorar as forças envolvidas no projeto colonizador, foi aquilo próprio que, suscitando o aproveitamento mútuo de experiências culturais exitosas, possibilitou a colonização portuguesa ter sucesso em povoar e estabelecer no continente americano uma civilização estável, (ainda que) fundada na monocultura e no trabalho escravo. Assim, se os séculos de convívio entre portugueses e maometanos no período pré-colonial favoreceram nos primeiros a miscibilidade – o que permitiu, em larga medida, a inserção do nativo, quando não exterminado, como mão-de-obra e elemento formador da família – esse convívio também foi importante no que diz respeito a outros aspectos vitais da colonização portuguesa, e é prenhe de consequências na esfera econômica, religiosa e política.

176 Neste ponto em específico há uma discordância básica de Freyre em relação a Capistrano de Abreu. Trata-se de um aspecto em que o realismo de Abreu se deixa levar pelas aparências, ao tratar o regime alimentar colonial como farto e opulento, como um “país de Cócagne”. Opulência e fartura cuja existência estava mais associada a um modo de aparecer público, em ocasiões extraordinárias como festividades e comemorações, do que propriamente ao modo de ser cotidiano, no interior das casas-grandes. “País de Cócagne coisa nenhuma: terra de alimentação incerta e vida difícil é que foi o Brasil dos três séculos coloniais. A sombra da monocultura esterilizando tudo. Os grandes senhores rurais sempre endividados. As saúvas, as enchentes, as secas dificultando ao grosso da população o suprimento de víveres”. FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala...* *Op. cit.*, p. 101. E, mais à frente, continua Freyre: “A própria Salvador da Bahia, quando cidade dos vice-reis, habitada por muito ricoço português e da terra, cheia de fidalgos e de frades, notabilizou-se pela péssima e deficiente alimentação. Tudo faltava: carne fresca de boi, aves, leite, legumes, frutas; e o que aparecia era da pior qualidade ou quase em estado de putrefação. Fartura só de doce, geléias e pastéis fabricados pelas freiras nos conventos: era com que se arredondava a gordura dos frades e das sinhás-donas. [...] Má nos engenhos e péssima nas cidades: tal a alimentação da sociedade brasileira nos séculos XVI, XVII e XVIII. Nas cidades, péssima e escassa”. *Ibidem*. p. 102.

A começar pelo caso do modelo de escravidão implantado em território americano pelos portugueses. Este modelo também foi, segundo Freyre, produto da anterior experiência portuguesa com

os escravocratas maometanos, conhecidos pela maneira familiar como tratavam seus escravos, pelo motivo muito mais concretamente sociológico do que abstratamente étnico de sua concepção doméstica da escravidão ter sido diversa da industrial. Pré-industrial e até anti-industrial.¹⁷⁷

Se a escravidão tal como existiu no Brasil tomou feições menos cruéis quando comparada com a escravidão implementada por anglo-saxões, não é porque aqui a violência e as relações de violência de senhores para com escravos não existissem. Ao contrário, aqui também a violência existiu em formas as mais brutais. Mas nesse tipo de escravidão havia uma distância menor entre a dignidade do “senhor” e a dignidade do “escravo”, ao ponto de não serem absurdos o desejo e a união sexual de senhores em relação a suas escravas.¹⁷⁸ Essa maior proximidade criou, no âmbito doméstico especialmente, uma zona de intimidade entre senhor e escravo que parece não ter existido em outras experiências escravocratas. O senhor de terras e escravos português, mesmo quando casado com mulher branca, foi geralmente polígamo e afeito ao contato sexual frequente com negras escravizadas. A escravidão no Brasil, por isso, não chegou a ter um sentido propriamente “econômico-industrial”, e sim patrimonial, ligada mais ao gozo do senhor do que à aquisição capitalista propriamente. Sem, portanto, deixarem

177 FREYRE, Gilberto. *Novo Mundo nos Trópicos*. Rio de Janeiro: Topbooks Editora, 2000, p. 209.

178 Não é, portanto, a presença de “menos” violência o que determina, para Freyre, a especificidade da escravidão brasileira em relação a outras formas escravocratas, como a dos Estados Unidos, por exemplo. Um grau ultrajante de violência é próprio de todo e qualquer sistema escravocrata. O que torna a escravidão brasileira tão singular é o fato de que, em meio ao estado de violência intrínseco às relações escravistas, havia uma “aproximação” entre senhor e escravo, com verdadeiras zonas de convivência e intimidade: o que se deixa notar não apenas no intercurso sexual entre portugueses e escravas negras e indígenas, como também no esforço por “cristianiza-los”, o senhor de escravos tantas vezes fazendo de um ou outro escravo um membro da casa e, mesmo, seu “afilhado”. É exatamente essa concomitância entre “distância” e “proximidade” o que torna a escravidão brasileira e as consequências ulteriores a ela um conjunto de fenômenos tão complexo, se comparado com os países onde as relações entre senhores e escravos se ergueram simplesmente através da segregação.

de ser relações fundadas na violência, as relações entre senhores e escravos, graças a essa capacidade pré-disposta aos portugueses de se miscigenarem com o polo vencido, atuou no sentido de aproximar os dois polos da relação de dominação, corrigindo o excesso de distanciamento criado pela monocultura e pela própria escravidão.

Vencedores no sentido militar e técnico sobre as populações indígenas; dominadores absolutos dos negros importados da África para o duro trabalho da bagaceira, os europeus e seus descendentes tiveram, entretanto, que transigir com índios e africanos quanto às relações genéticas e sociais. A escassez de mulheres brancas criou zonas de confraternização entre vencedores e vencidos, entre senhores e escravos. Sem deixarem de ser relações – as dos brancos com as mulheres de cor – de ‘superiores’ com ‘inferiores’ e, no maior número de casos, de senhores desabusados e sádicos com escravas passivas, adoçaram-se, entretanto, com a necessidade experimentada por muitos colonos de constituírem família dentro dessas circunstâncias e sobre essa base. [...] O que a monocultura latifundiária e escravocrata realizou no sentido de aristocratização, extremando a sociedade brasileira em senhores e escravos, com uma rala e insignificante lambujem de gente livre sanduíchada entre os extremos antagônicos, foi em grande parte contrariado pelos efeitos sociais da miscigenação.¹⁷⁹

Perceba atuando nessa passagem a importante figura da gradação: “sem deixar de ser relações de superiores e inferiores, senhores sádicos com escravas passivas, a necessidade de formar família e a miscigenação, atuaram no sentido de atenuar essas relações, aproximando os extremos antagônicos. O que seria um extremo de afastamento e distância se suaviza numa proximidade que, a despeito da violência e mesmo por meio dela, constitui relações sexuais e afetivas que terminam possibilitando um amálgama cultural que incorpora valores de ambos os polos. Além dessa proximidade que se abria ao contato social, a escravidão tal como se deu aqui era, também, mais hedonisticamente do que economicamente orientada: voltada menos para a atividade produtiva e sua regularidade do que para o conforto doméstico da família senhorial. Escravos para tirar bicho-de-pé, para fazer cafuné em sinhozinho manhoso, para carregar patriarca moleirão

179 Cf. FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala...* Op. cit.

em palanquins acolchoados de um lugar para outro, para abanar sinhás brancas pouco afeitas ao clima tropical, são exemplos de um proveito quase hedonístico da mão de obra escrava mais do que um proveito economicamente dirigido.

Além de corresponder a uma experiência anterior dos portugueses, esse tipo de escravidão doméstica foi tributária de uma particularidade que na sociedade brasileira existiu ao longo de toda sua formação, tendo contribuído significativamente para o tipo de racionalidade econômica desenvolvida e disseminada entre nós: a quase completa ausência de diferenciação entre casa, por um lado, e empresa, por outro. Sem essa diferenciação, diz-nos Max Weber, inexistem algumas condições essenciais ao desenvolvimento da racionalidade econômica capitalista em seu sentido propriamente moderno, fundado na calculabilidade e na metodização da vida em torno da atividade aquisitiva. O importante aí não é a separação física entre casa e empresa, mas sua separação contábil e jurídica, que diferencia claramente entre patrimônio doméstico e o empresarial, entre o orçamento doméstico e o da empresa, entre o “cargo burocrático, como profissão, e a vida privada”.¹⁸⁰ Durante todo o período colonial e mesmo durante o Império, a comunidade doméstica e a importância dada a ela foi sempre superior a quaisquer interesses políticos e econômicos extradomésticos e extrafamiliares. Ao contrário de uma empresa capitalista moderna, que supõe um desprendimento radical de sua identidade primordial com a comunidade doméstica, o empreendimento colonial brasileiro foi mais uma variação muito particular do que Max Weber chamara de “desenvolvimento para o *Oikos*”, palavra grega que diz respeito, simultaneamente, à família, à propriedade da família e à casa. A empresa aí não é gerida por um “profissional” que ocupa um cargo administrativo orientado por regras técnicas de proficiência econômica, mas pela vontade soberana da autoridade doméstica, que, como já notava Weber, assume forma inquebrantável onde a propriedade da terra constitui o fundamento principal da

180 WEBER, Max. *Economia e Sociedade*. São Paulo: UnB, 2004, p. 261.

existência.¹⁸¹ À luz dos princípios de organização e administração de uma empresa capitalista, a empresa colonial consistiria num tipo de formação heterônoma e irracional, pois orientada não para a permanente e regular aquisição monetária, mas para “a provisão organizada, em espécie, das necessidades do senhor”.¹⁸² O decisivo aí, diz Weber, “é que seu princípio constituinte é o ‘aproveitamento do patrimônio’ e não a valorização do capital”.¹⁸³

Gilberto Freyre nos mostra como o regime fundiário colonial, em conexão com o familismo, por um lado, e com o modo de arregimentação do trabalho pela escravidão, por outro, foram fatores decisivos na perversão da racionalidade econômica no âmbito da cultura brasileira como um todo. Tal indiferenciação entre casa e empresa tornava tal unidade produtiva incapaz de uma metodização autenticamente capitalista da atividade aquisitiva.

O escravo, nesse empreendimento, foi não apenas a parte absolutamente degradada por essa racionalidade econômica, como foi aquele que nela ocupou posições e funções completamente ambíguas. Apesar da distinção até hierárquica entre os escravos do eito e aqueles do ambiente especificamente doméstico, todos eram patrimônio da casa e, portanto, de um específico senhor. E tanto uns como os outros, escravos do eito ou do ambiente doméstico, atestavam o emprego desse “patrimônio” mais ao gozo do senhor e de sua família do que propriamente à aquisição contínua e regular. Daí a baixíssima expectativa de vida dos escravos do eito, condenados a rotinas completamente degradantes de trabalhos, castigos e condições de sobrevivência. E daí também o de serem sempre um enorme número de escravos dirigidos ou para a monocultura do açúcar, e mais tarde do café, ou para à comodidade prazenteira do senhor e de sua família e não, propriamente, para o incremento produtivo. Mais ainda, sobretudo nos tempos pré-mineração e de escassez de metal, os escravos fizeram em muitos casos as vezes de moeda de troca num mercado que ultrapassava os limites regionais

181 WEBER, Max. *Economia e Sociedade... Op. cit.*, p. 260.

182 *Ibidem*, p. 262.

183 *Ibidem*, p. 262.

e adquiria feições mundiais. E nem mesmo com a descoberta de ouro e prata e com um relativo aumento do fluxo de metais, o escravo não deixou de ser tratado às vezes como moeda, às vezes como mercadoria; às vezes como bem de produção, mas às vezes, também, como puro bem de consumo - para gozo patrimonial e mesmo, sexual, de senhores brancos.

Não os escravizados, portanto, mas a escravidão em si mesma foi uma das perversoras do *ethos* econômico entre os brasileiros. E isso prolongado no futuro tanto entre descendentes de escravizados como em descendentes de senhores. A pouca afinidade não para o negócio e o trabalho, mas para a racionalização maximizadora dos produtos do trabalho e da exploração do trabalho. No caso das classes senhoriais prevaleceu sempre um exacerbado espírito mercantil – próprio e derivado do Portugal das navegações e do comércio ultramarino desbravador e criador de rotas comerciais que integraram a América num mercado mundial de escravos, açúcar, especiarias orientais, ouro e prata –, mas um espírito mercantil fundado mais na aventura do que na disciplina, mais na conquista do que no método, mais na força do que na eficiência produtiva, mais no desleixo rotineiro, acomodado e hedonístico do que na regularidade normatizada, mais na ganância de lucro rápido do que na paciência do cálculo e do planejamento de longo prazo.

Já em *Casa-Grande & Senzala* Freyre remarca este aspecto da colonização portuguesa diversas vezes, ressaltando o paradoxo de que apesar de Portugal daquele contexto fosse um povo eminentemente mercantil, comercial, e não produtor, tivessem aqui orientado suas atividades inteiramente à produção agrícola.¹⁸⁴ As qualidades

184 A agricultura, embora tenha existido com destaque em Portugal no período pré-colonização, foi quase sempre realizada por mouros que ali se estabeleceram por séculos. Em *Casa-Grande & Senzala* Freyre comenta essa divisão do trabalho em que portugueses, quase a desprezar o trabalho manual e agrícola como inferior, voltaram-se sempre para a aventura comercial. Diz Freyre: “Grande como foi a influência do mouro dominador, não foi menor a do mouro cativo de guerra. Foi o vigor do seu braço que tornou possível em Portugal o regime de autocolonização agrária pela grande propriedade e pelo trabalho escravo. [...] 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, ou azenha, avô do engenho colonial brasileiro de moer cana pelo impulso da queda de água sobre uma grande roda de madeira. [...] Como significativo é o verbo mourejar ter-se tornado sinônimo de trabalhar em língua portuguesa; significativa a frase, tão

do espírito mercantil – o gosto pela aventura, a mobilidade, a imprevisibilidade – são como que antípodas do espírito agricultor, oposição que mais tarde viria a ser salientada por Sérgio Buarque de Holanda em *Raízes do Brasil*.¹⁸⁵ Além da precoce ascendência das classes comerciais em Portugal – impulsionada por técnicas econômicas dominadas por judeus que compunham pequena mas influente parte da população portuguesa – a precocidade no desenvolvimento da navegação e suas conquistas, o próprio gosto pelo lucro rápido da conquista – ao invés do lucro paciente do trabalho –, foram fatores que constituíram e orientaram o sentido econômico da colônia portuguesa em solo americano. Mas nenhum destes fatores foi tão decisivo quanto fato de que, antes mesmo da efetiva colonização e ocupação do litoral do continente, que se iniciaria a partir da terceira década do século XVI, os portugueses já praticassem a escravidão de africanos há quase um século:

deve-se, contudo, dizer que não foi o Brasil que fez os portugueses mestres na arte de viver e, muitas vezes, enriquecer à sombra da escravidão. Quando começou a colonização do Brasil já Portugal estava cheio de escravos africanos – embora mesmo assim fosse tão só uma miniatura do que sobre uma base larga, monumental escala, viria depois a desenvolver-se no Brasil. Mas o fato é que, quando chegaram os portugueses ao Brasil, muitos deles já se mostravam uns voluptuosos, com uma aversão ao trabalho manual que, em grande parte, explica-se somente pelo seguinte: terem tido eles, durante quase um século, o seu trabalho doméstico feito por escravos; e a parte mais difícil do seu trabalho agrícola feito, durante não um, mas vários séculos, pelos mouros.¹⁸⁶

Essa aversão ao trabalho teve duas expressões distintas, ainda que complementares, no que toca ao povoamento e à estruturação do território nacional: a plantação, por um lado, e o desbravamento

comum em Portugal e no Brasil, ‘trabalhar como mouro’. É que foi o mouro a grande força operária em Portugal. O técnico. O lavrador. Ele quem deu às cousas sua maior e melhor utilização econômica. Quem valorizou a terra. Quem a salvou das secas por meio de inteligente irrigação. Não só a oliveira foi aumentada de valor e utilidade pela ciência dos mouros; também as vinhas. Além do que foram eles que trouxeram para a Península a laranjeira, o algodão e o bicho-da-seda. Desempenharam função de técnicos e não apenas de energia principalmente animal (como mais tarde os escravos da Guiné) ou de simples mercantilismo como judeus”. Cf. FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala...* Op. cit.

185 Cf. HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 26 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

186 FREYRE, Gilberto. *Novo Mundo nos Trópicos...* Op. cit., p. 80 et seq.

de novas regiões e riquezas, por outro. Esta última atividade foi constantemente movediça, nômade, entregue à tarefa de descobrir e desbravar o interior desconhecido do continente: encarnava, portanto, o sentido próprio do espírito aventureiro e tinha um caráter continuamente migratório. Esse espírito aventureiro foi atenuado nas plantações, que estabelece um estilo de vida sedentário e rotineiro – dele sobrou apenas a aversão ao trabalho, relegado sempre aos escravos, e a orientação mercantil da economia. Fronteiras e plantações formam, assim, dois eixos de povoamento e estruturação do território nacional: com as plantações sendo implementada uma colonização vertical, de norte para o sul do litoral brasileiro, e com as fronteiras uma colonização horizontal, de leste para oeste, com o bandeirantismo desbravador. Além dessas diferenças, estavam em jogo ainda outras, também significativas, relativas a hábitos, costumes e estruturas de personalidade: o bandeirante precisando ser antes de tudo um rústico, conhecedor de técnicas nativas, indígenas, de sobrevivência na hostil natureza local; os senhores de terras, a princípio, tendo sido representantes da Coroa no sistema de capitânicas hereditárias, tinham em geral hábitos senhoriais. O primeiro tipo foi a base da ocupação do interior e da conquista geográfica do território; o segundo tipo a base da organização agrária e semifeudal da economia, bem como do modelo de organização da família e a fonte da autoridade patriarcal. O primeiro à caça de ouro e índios para serem vendidos como escravos, o segundo comandando *patrimonialmente* a produção de cana-de-açúcar mediante mão-de-obra escrava. Prevaecem em ambos, mais do que a aversão ao trabalho, sua valorização negativa, como algo baixo e vil, digno de escravos, mas não de homens livres. Um tipo de visão de mundo que teve, portanto, impactos diretos na orientação da ação econômica, num plano microhistórico, e na organização estrutural da economia, no plano macrohistórico. Pois a vida aí não se racionalizava em torno do trabalho e da atividade aquisitiva, nem tampouco o trabalho, transferido unicamente aos escravos, era ele mesmo racionalizado em vista de uma maximização crescente dos ganhos.

Essa inaptidão para uma racionalização da vida em torno do trabalho e do trabalho em torno da maximização aquisitiva foi reforçada por vários fatores. O mais importante deles, sem dúvida, foi o exclusivismo religioso dado ao catolicismo. Este reforço à aversão do trabalho manual veio não apenas da visão de mundo propriamente católica, que condenava o lucro, a usura, e até a riqueza. Veio também, e principalmente, do tipo de interação que se estabeleceu com o gentio nativo, por um lado, e o sacerdócio católico transferido para cá mediante ordens religiosas, das quais, sobretudo nos primeiros séculos de colonização, predominaram os sacerdotes ligados à Companhia de Jesus. Mas, alerta-nos Freyre, embora o regime jesuítico na conduta moral tenha se destacado na dominação religiosa da Igreja no Brasil, ele não foi nem exclusivo nem preponderante, e nem alcançou uma dimensão estrutural na composição do sacerdócio católico brasileiro. Com um tipo de orientação moral e liturgicamente muitíssimo menos rígida que a jesuítica, a forma de sacerdócio que se desenvolveu aqui foi principalmente o “sacerdócio de capela de engenho”.

No Brasil, a catedral ou a igreja mais poderosa que o próprio rei seria substituída pela casa-grande de engenho. Nossa formação social, tanto quanto a portuguesa, fez-se pela solidariedade de ideal ou de fé religiosa, que nos supriu a lassidão de nexo político ou de mística ou consciência de raça. Mas a igreja que age na formação brasileira, articulando-a, não é a catedral com o seu bispo a que vão se queixar os desenganados da justiça secular; nem a igreja isolada e só, ou o mosteiro ou abadia, onde se vão acoitar criminosos e prover-se de pão e restos de comidas mendigos e desamparados. É a capela de engenho. Não chega a haver clericalismo no Brasil. Esboçou-se o dos padres da Companhia para esvair-se logo, vencido pelo oligarquismo e pelo nepotismo dos grandes senhores de terras e escravos.¹⁸⁷

Uma solidariedade social fundada não em laços políticos, nem tampouco numa consciência de espécie ou raça, mas na fé religiosa; assim como a envergadura não-clerical do poder hierocrático no Brasil, são temas trazidos à tona pelo parágrafo acima e aos quais teremos a chance de retornar adiante. Interessa-nos agora enfatizar o reforço religioso de um tipo de racionalidade econômica cujas

187 FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala...* Op. cit., p. 271.

particularidades a desviam dos padrões capitalistas modernos, constituindo um sentido próprio em muitos aspectos sem afinidade com uma racionalização metódica e disciplinada da vida em torno do trabalho. A organização religiosa que no Brasil mais se aproximou de um direcionamento ascético da conduta foi a implementada pelos jesuítas em suas “Reduções”, como ficaram conhecidos os aldeamentos administrados por missionários da companhia e que constituíram verdadeiras vilas que, sob a ordem e direção dos padres, agregavam membros de culturas indígenas diferentes num formato uniforme de conduta orientada para a catequese – incluindo aí valores morais, princípios teológicos e regras de conduta – e para a organização do trabalho – da agricultura à criação de gado.

Ainda que não majoritária, e mesmo não compondo uma força estruturada capaz de vencer o oligarquismo, com o qual desde o princípio esteve em conflito, o jesuitismo missionário foi em grande parte o responsável não tanto pelo extermínio indígena – como o bandeirante o foi – mas de sua cultura ou, mais exatamente, do potencial cultural dos indígenas, de suas culturas tendo restado formas, acessórios, fragmentos, mas não o que era “capacidade construtora da cultura, seu elã, o seu ritmo”.¹⁸⁸ Freyre enfatizou com bastante agudez o caráter “destruidor de culturas” das missões católicas, destacando entre elas a jesuítica, que sobretudo na América tomou um rumo puritano e predominantemente ascético. Mas de um ascetismo do tipo que Max Weber chamou de extramundano, em oposição ao ascetismo protestante, de orientação intramundana. Caracterizada mais pela segregação dos índios no mundo artificial das reduções do que por sua efetiva integração na sociedade.

Ascetismo que, em meio à educação jesuítica implementada nas reduções, foi mais dirigido à transformação do espírito do que do mundo, mais para o trabalho mental do que para o manual. O sistema civilizador jesuítico, tanto em termos morais, como em termos pedagógicos, de divisão sexual e organização do trabalho, representou uma tentativa de imposição de valores, externos e

188 FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala...* Op. cit., p. 177.

estranhos aos indígenas, que teve efeitos deletérios sobre a vasta diversidade cultural dos indígenas educados nas Reduções. Tentativa, porque essa imposição precisou em muito contemporizar com os valores, hábitos, costumes e saberes indígenas, e jamais conseguiu exterminar por completo sua herança cultural, da qual muitos e importantes fragmentos sobrevivem até os dias atuais. Mas deletéria, porque se deixou alguns fragmentos, devastou tudo o que era potencial vivo e autêntico de criação cultural indígena, subtraindo-lhes os mais vitais meios de expressão – das línguas aos rituais e costumes – e reorganizando sua vida inteira no âmbito de valores cristãos ocidentais completamente estranhos e, a princípio, logicamente incompatíveis com os seus.

Em relação ao tema do significado das missões jesuíticas na constituição da cultura brasileira, Freyre se envolveu em mais de uma polêmica, cuja elucidação pode nos ajudar a compreender melhor como ele mesmo lidou interpretativamente com o referido fenômeno. Destacam-se aí posições de Capistrano de Abreu e de Sérgio Buarque de Holanda, ambas simpáticas ao jesuitismo no Brasil, conferindo-lhe uma valoração positiva no que toca à organização societária e civilizatória. Em relação a Capistrano, depois de tomar a descrição minuciosa das reduções dada por ele, emenda imediatamente Gilberto Freyre sua própria interpretação, enfatizando o efeito homogeneizante sobre a diversidade das culturas indígenas:

puro regime de colégio de padre. Ou de orfanato. Tudo aparado por igual. Sedentariedade absoluta. Grande concentração de gente. Severa vigilância e fiscalização. A nudez dos caboclos tapada, em todos os homens e mulheres, com feias camisolas de menino dormir. Uniformidade. As raparigas à parte, segregadas dos homens. Enfim, o regime jesuítico que se apurou no Paraguai, e que em forma mais branda dominou no Brasil, por isso mesmo que admiravelmente eficiente, foi um regime destruidor de tudo quanto nos indígenas era alegria animal, frescura, espontaneidade, ânimo combativo, potencial de cultura; qualidades e potencial que não poderiam subsistir à total destruição de hábitos de vida sexual, nômade e guerreira, arrancados de repente dos índios reunidos em grandes aldeias.¹⁸⁹

189 FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala... Op. cit.*, p. 243.

A diferença clara que se nota entre a abordagem de Freyre com a de Capistrano não se dá apenas em relação ao estilo – do realismo de Capistrano comparado ao imagismo vanguardista de Freyre – mas também na inversão valorativa que move a representação de Freyre: ao invés de construtor, o sistema civilizacional jesuítico é representado como destruidor dos potenciais de cultura indígena. Em texto posteriormente reunido em *Cobra de Vidro*, Sérgio Buarque de Holanda também chamou a atenção de Freyre num esforço de relativizar sua posição e reconhecer, também, os aspectos “construtores” contidos na experiência jesuítica. Para Sérgio Buarque, os efeitos dissolventes das reduções jesuíticas são mais como um paradoxo não intencional de suas ações, um resultado incidental e não pretendido do que o resultado de seu “esforço” propriamente dito.

Creio, com Gilberto Freyre, que os jesuítas tiveram realmente uma ação desintegradora sobre a cultura dos indígenas, mas também acredito que tal ação não caracteriza seu esforço, senão na medida em que ela é inerente a toda atividade civilizadora, a toda transição violenta de cultura, provocada pela influência de agentes externos. Onde os inácianos se distinguiram dos outros – religiosos e leigos – foi, isso sim, na maior obstinação e na eficácia maior do trabalho que desenvolveram. E, sobretudo, no zelo todo particular com que se dedicaram, de corpo e alma, ao mister de adaptar o índio à vida civil, segundo concepções cristãs.¹⁹⁰

Em resposta a esse balanço oferecido por Sérgio Buarque, Gilberto Freyre acrescentaria uma enorme nota de rodapé nas ulteriores edições de *Casa-Grande & Senzala*.¹⁹¹ E nela Freyre é irredutível em sua convicção do caráter particularmente dissolvente das missões jesuíticas. Isso porque, diz ele, diferentemente do que parecia admitir Sérgio Buarque, se é verdade que a ação externa de uma cultura sobre a outra, que o contato assimétrico entre culturas produza sempre um efeito desintegrador nas culturas dominadas, é também verdade que é possível se observar *variações de grau* nessa ação desintegradora de uma cultura sobre outra. Freyre, no caso, compara as missões jesuíticas com as franciscanas tanto em seu

190 HOLANDA, Sérgio Buarque. *Cobra de Vidro*. São Paulo: Perspectiva, 1978, p. 97.

191 Cf. FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala... Op. cit.*

trato com os indígenas tanto nas práticas pedagógicas por meio das quais transmitiram e impuseram sua cultura à deles. Ao contrário dos franciscanos,

os jesuítas das reduções não só afastavam os indígenas de seu habitat para conservá-los em meios artificiais como os privaram de liberdade de expressão e de ambiente favorável ao desenvolvimento de suas aptidões e capacidades, fazendo-os, ao contrário, seguir vida puramente mecânica e duramente regulada de eternas crianças, eternos aprendizes e eternos robôs, cujo trabalho era aproveitado por seus tutores.¹⁹²

Se a violência é um elemento comum em todo contato civilizatório, os métodos por meio dos quais essa violência é exercida concorrem para diferentes graus de desintegração e dissolução da parte submetida. Se as missões jesuíticas e franciscanas tinham em comum o aspecto evangelizador, elas diferiam tanto nas técnicas pedagógicas, por assim dizer, quanto no sentido da evangelização. A rigidez dos exercícios espirituais de Loyola pouco recrudesciu diante da resistência natural posta pelo abismo cultural e comunicacional que separava indígenas nativos de europeus cristãos jesuítas. Segundo Freyre, o sentido de sua “evangelização” concentrava-se sobretudo no trabalho mental, em oposição aos franciscanos, que concentravam-se no trabalho manual – em maior afinidade com as habilidades já cultivadas entre os indígenas. Essa ênfase intelectualista da doutrinação jesuítica, associada às suas práticas pedagógicas, levaria ao máximo de desintegração das comunidades indígenas.

A irredutibilidade de Freyre quanto ao caráter deletério das missões jesuíticas diz respeito ao efeito corrosivo que uma cultura exerceu sobre as outras. Em vez de contemporizar com as culturas nativas, aproximando-lhe a partir daquilo que dela poderia ser aproveitado em consideração às suas habilidades culturalmente constituídas, as missões jesuíticas empreenderam um enorme esforço de catequização, submetendo o indígena a todo um regime de ordenação da vida que era absolutamente estranho a seus hábitos, a seu entendimento e compreensão. Regras de moral e regras de

192 FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala...* Op. cit., p. 255 et seq.

gramática, tal era, em seu cerne, o conteúdo dos “ensinamentos” jesuíticos. Regras estas fundadas em pressupostos totalmente absurdos do ponto de vista indígena, como deveriam ser os tempos verbais e as noções de posse,¹⁹³ no que diz respeito ao latim, ao português e ao espanhol ensinado pelos padres na América, ou a restrição da alma aos entes “catequizados”, no que diz respeito às regras morais e seus dogmas.

O animismo que predominava na visão de mundo dos indígenas vislumbrava todos os entes do mundo natural como habitados por um semelhante princípio oculto que os animava. Esse princípio, longe de ser fixo, referindo-se a um sujeito específico, tinha a capacidade de migrar entre diferentes entes, havendo aí processo de entendimento da subjetividade não através do princípio de identidade e não-contradição, mas através de um processo contínuo de assimilação metafórica e analógica do si mesmo individual a uma diversidade de outros entes. A autenticidade identitária do indígena, portanto, estava a eles relacionada.¹⁹⁴ Daí os padres terem de aprender o tupi para, a partir dele, lhes doutrinar as línguas latinas. Mas, estranhas que eram ao indígena as noções latinas e as formas sintáticas de representação do mundo, sua assimilação dessas regras esteve em geral associada mais aos atributos de um mimetismo mágico, do que ao entendimento e interiorização das noções de sujeito, predicação e temporalidade envolvidas nas línguas latinas. Foram os padres que tiveram que adequar-se ao abismo comunicacional instalado naquele encontro: aprenderam e sistematizaram uma língua geral, o tupi-

193 Sobre tal assunto existe interessante dissertação de mestrado de Fernando Macena de Lima, em que o autor confronta o léxico e a visão de mundo ocidental ao léxico e visão de mundo de comunidades indígenas tomando como base a noção de “posse”. Cf. LIMA, Fernando Macena de. *Visão e representação nas gramáticas de língua Tupi (séculos XVI-XIX)*. Historiografia da descrição dos sistemas de posse. Dissertação de mestrado defendida no programa de pós-graduação em Semiótica e Linguística Geral no departamento de Filosofia, Letras e Ciências humanas da Universidade de São Paulo (USP), 2009.

194 Em *Casa-Grande e Senzala*, Gilberto Freyre aponta uma série de elementos da cultura brasileira que tem suas raízes nas culturas totêmicas e animistas dos indígenas. Segundo Freyre, ainda que deformados pelo contato do invasor, essa herança animista predisps o brasileiro a um contato mais íntimo em face de plantas e animais, que varia desde sua “personificação”, através da equiparação entre os seus gestos e o gestos de pessoas conhecidas, até a “união sexual do homem com a besta; [...] generalizadíssima entre os meninos brasileiros do interior. FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala... Op. cit.*, p. 211.

guarani, e através dela construíram as pontes de sua dominação.¹⁹⁵ Nasceu aí um fosso que com o passar dos séculos tornar-se-ia cada vez mais profundo: o abismo entre a língua falada no cotidiano, o tupi-guarani sistematizado pelos padres, e a língua utilizada nas ocasiões oficiais, o “douto português” de padres e fidalgos.

Os primeiros passos dessa às vezes abismal dualidade linguística começaram a ser dados, portanto, nesse contato entre o jesuíta e o indígena, entre o português oficial e aquele da fala cotidiana, descolada da escrita e prenhe de tupi-guarani.¹⁹⁶ E se, nessa relação, os padres pedagogos foram os corruptores, os corrompidos foram principalmente os “*culumins*”, arrancados já bem cedo do contato dos pais para as aulas da “boa gramática” portuguesa e latina. Do âmbito da sociologia da religião, é digno de análise o conflito estabelecido aí entre o sacerdote e o pajé, oposição essa que, em atenção a seu caráter extremamente significativo, transformou-se em tipos ideais na sociologia das religiões de Max Weber. E, como nos conta Freyre, os *culumins* foram aqui instrumentalizados como o principal meio dessa disputa: foi por meio deles que se empreendeu um relativo processo de desencantamento da língua do pajé e da tribo, uma língua não só “encantada” mas também cantada, cujo ritmo perfazia as normas de um ritual mágico-religioso, por uma língua que deixava gradativamente de ser veículo de um encanto magicamente realizado entre os sons e as coisas que designavam. Em correlação a esse desencantamento, operava-se outra violência generalizada:

195 Em *Raízes do Brasil*, Sérgio Buarque de Holanda também tocaria nessa questão, salientando o fato de que o aprendizado das línguas indígenas foi essencial para a superioridade e o êxito da colonização portuguesa sobre a holandesa. Sérgio Buarque nota que a maior familiaridade fonética entre as línguas indígenas e africanas dos sons da língua portuguesa, em comparação à grande disparidade fonética entre elas e a língua holandesa, foi um dos fatores fundamentais para o êxito da colonização portuguesa sobre a holandesa. HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil... Op. cit.*, p. 65 et seq.

196 Trata-se dos primeiros passos porque, posteriormente, com as várias levas de africanos que aqui chegaram sob o julgo da escravidão, esse abismo se prolongou no português da casa-grande, por um lado, e no português da senzala, por outro. Mesmo assim, o próprio tupi-guarani, língua geral sistematizada pelos jesuítas principalmente a partir de seu contato com os *culumins*, já representava uma violência agudíssima sobre a variedade linguística das diversas tribos. O fosso assim cavado entre oralidade e escrita, entre língua popular e língua culta, foi problema que preocupou a Freyre ao longo de toda sua trajetória, e seus próprios livros, como vimos, procuraram superar tal abismo.

procuraram destruir, ou pelo menos castrar, tudo que fosse expressão viril de cultura artística ou religiosa em desacordo com a moral católica e com as convenções europeias. Separaram a arte da vida. Lançaram os fundamentos no Brasil para uma arte, não de expressão, de alongamento da vida e da experiência física e psíquica do indivíduo e do grupo social; mas de composição, de exercício, de caligrafia.¹⁹⁷

E, se poderia acrescentar, uma arte de arremedo, de imitação: transposta não apenas nos exercícios de caligrafia, mas, de uma maneira geral, a todo o agir do indígena submetido. Uma vez afrontado por normas e repressões que vinham de uma civilização externa e estranha às suas próprias normas e valores culturais, sua adequação a elas teve sempre um elemento de mimetismo estratégico, de fingimento das ações sabidamente agradáveis ao dominador, como meio de se livrar antecipadamente de suas reprimendas.

Destaca-se, então, não apenas o sentido completamente heteronômico da catequese jesuítica, que tratava os índios como “eternas crianças”, mas também seu sentido corrosivo das habilidades originalmente cultivadas entre os índios.¹⁹⁸ A importância deste tema vai além da relação de silenciamento entre colonizador e colonizado. Ela se estende até os meandros da vida social brasileira, recaindo sobre a configuração de um padrão de relação que, desfigurando ambos os polos, resulta num elemento original. Tal originalidade, no entanto, escamoteia seus elementos não-europeus por meio de um controle estratégico das aparências - assunto de nosso próximo ensaio. Esse escamoteamento dos valores não-europeus se dá em razão do domínio próprio exercido pelos valores europeus e pela incompatibilidade última entre eles e os valores indígenas. O “parecer” aí, o controle das aparências, foi a arma dos dominados.

Assim parece ter se constituído os processos de educação formal dos indivíduos não-europeus nos valores e saberes europeus. Associado a essa orientação para o “parecer”, mais do que para o “ser” propriamente dito, a educação jesuítica combinou também

197 FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala...* Op. cit., p. 178.

198 *Ibidem*, p. 256.

uma orientação mais “intelectual”, ligada ao trabalho mental, do que propriamente manual e prática, que aproveitasse as habilidades artesanais dos nativos em atividades afins; e a essas orientações associou um ascetismo mais ligado às restrições morais aos hábitos indígenas – seus cultos e rituais animistas, totêmicos, mágicos, seus rituais antropofágicos, sua distribuição sexual poligâmica, seu ânimo guerreiro, sua arte prenhe de significados mágicos – do que propriamente uma racionalização interna da conduta: uma racionalização, se é que se pode chamar assim, completamente heteronômica e imposta externamente mediante castigos operados em nome de uma razão estranha.

A catequese jesuítica, assim, tentava educar os indígenas num conjunto de valores, saberes e costumes totalmente estranhos aos originalmente seus: a doutrina de um Deus único transcendente à ordem cósmica, do bem universal, da pecaminosidade universal, da imutabilidade e da imortalidade da alma, do sagrado mediado pela Igreja e todos os preceitos morais e comportamentais a ela aderidos, a despeito da completa incompatibilidade com as imagens de mundo e as cosmovisões das culturas indígenas. Esses princípios pedagógicos, por assim dizer, estiveram no centro das relações de dominação que, se não terminaria por aniquilar completamente os valores nativos originais, lhes corromperia o sentido. O fato é que, na impossibilidade de absorver o conteúdo de todas as novas regras de conduta e pensamento, o indígena não tinha outro modo de evitar reprimendas e castigos senão apegando-se às suas formas externas, à sua mímica, à sua aparência externa: tendência, aliás, em completa afinidade com o simbolismo mágico que presidia suas respectivas interpretações do mundo. A espontaneidade indígena foi, assim, convertida com o tempo num comportamento meramente imitativo, ligado ao parecer e não ao ser. O cultivo do “parecer”, hoje uma espécie de segunda natureza que se arrasta sobre nossa vida social e política do presente, começou aí uma longa trajetória de refinamento e sofisticação, de racionalização, poderíamos dizer.

Diferentemente do que teria acontecido entre culturas protestantes, a religiosidade brasileira jamais alcançou uma

racionalização da vida que ultrapassasse o isolamento das reduções jesuíticas e se espalhasse pela vida social como um todo; que se dirigisse para a valorização moral do trabalho, entendido como caminho de salvação, e que desse aos produtos do trabalho maximizados pelo método, disciplina e resignação o prêmio da salvação religiosa ou, mais exatamente, do sentimento de salvação. Ao contrário, além de não valorizar moralmente o trabalho, essa dominação religiosa acabou corroendo muito do que nas forças nativas eram habilidade artesanal, artística, criadora. E, como dito anteriormente, longe de aniquilar completamente os valores indígenas, a educação jesuítica atuou no sentido de sua reorientação, preservando no entanto estruturas de consciência que se mantiveram na órbita do animismo mágico – mais do que isso, como nos mostra Eurico Gonzales dos Santos,¹⁹⁹ as próprias doutrinas católicas foram reinterpretadas nos termos desse animismo. O que houve então não foi uma pura e simples racionalização em direção a formas mais abstratas e complexas da vida religiosa, mas antes um processo de *magicização* do catolicismo. Este foi mantido de forma superficial, aparente, mas preenchido por conteúdos e estruturas de consciência e cognição mágicas, ligadas mais a um controle pragmático dos espíritos e das adversidades existenciais do que à submissão da conduta a uma ética sistemática definida em torno de princípios abstratos e universalistas.

Max Weber distingue entre religião e magia exatamente a partir do modo pelo qual uma comunidade se relaciona com as entidades suprassensíveis: enquanto na magia deuses, demônios e espíritos são coagidos pela prática mágica, na religião esses deuses tomam já uma forma distanciada, de tal modo que não podem ser influenciados pela magia, apenas pela súplica, veneração e culto. No Brasil, o exclusivismo religioso do catolicismo, uma vez em contato com as culturas indígenas e, mais tarde, africanas, jamais conseguiu caminhar no sentido da constituição de uma religiosidade isenta de magia e pura no sentido próprio do termo,²⁰⁰ tendo sido ela

199 Cf. SANTOS, Eurico Antônio Gonzalez Cursino dos. *Magia e Mercadoria: os fundamentos do racionalismo prático no Brasil colonial*. Tese (Doutorado em Sociologia). Universidade de Brasília, Brasília, 1993.

200 O tipo puro de “religião” exige a submissão do leigo a uma ética sistemática,

até os dias atuais prenhe de heranças mágicas e animistas. Não é incomum que aqui as imagens religiosas, ainda hoje, tornem-se amuletos carismáticos que evitam desgraças e favorecem o êxito pessoal, que a oração e a promessa tomem a forma de uma coerção mágica sobre o santo que é objeto da reza ou simpatia; e que, mesmo nas metrópoles brasileiras, mas sobretudo no interior, se encontrem pessoas tratando doenças não com o médico ou não somente com ele, mas com a benzedeira exorcista dos maus espíritos, dos maus olhados, dos quebrantes. Que se recorra ainda às simpatias – isto é, feitiçarias sem o pejo pecaminoso que recaía tantas vezes sobre os magos profissionais – como verdadeiros ritos mágicos para os mais diversos êxitos: da saúde e da riqueza, ao amor e à conquista amorosa, da fertilidade ao casamento, para fazer chover ou parar de chover ou até para curar soluço. Longe de uma natureza impassível, controlada em todos os seus detalhes por um deus transcendente, distante e escondido, e menos ainda como um cosmos impessoal governado por leis universais e pelo princípio de causalidade, a natureza e o mundo em geral são vistos e sentidos pela maioria dos brasileiros, muitos dos quais educados em escolas e saberes europeizados, como um mundo de aparências que esconde poderes misteriosos, habitados por demônios e espíritos, coabitado por mortos que não chegaram ao além. A proliferação do espiritismo ao longo do século XX assim como a contemporânea popularidade das “sessões descarrego” em igrejas neopentecostais, frequentemente transmitidas na TV, apoiam-se nos resíduos dispersos de tais crenças. E o próprio deus cristão é concebido em tantos casos como um poderoso amigo íntimo, com o qual se “conversa”, de quem se ganha prêmios e recompensas; e a fé, por sua vez, é ela mesma tantas vezes entendida num sentido propriamente mágico, como meio de solução de problemas e conquista de bens pessoais – que lembrem

cujos princípios são dados mediante revelação profética e sistematizados por um corpo sacerdotal ordenado, tanto quanto um completo distanciamento entre o mundo sensível e o supra-sensível, entre este mundo e o além. No Brasil não apenas não existiu um tal corpo sacerdotal organizado – graças ao nosso catolicismo de capela, quase anticlerical – como tampouco pôde haver por isso a persistência regular de uma ética sistemática, baseada em princípios, a orientar integralmente a conduta dos leigos. Mais ainda, também a distinção entre sensível e supra-sensível nem sempre tem limites claros – como se vivos e mortos ainda dividissem um mesmo espaço.

os leitores do famoso adesivo que graça nos carros de tantas cidades brasileiras: “foi Deus quem me deu”.

E, como mencionado anteriormente, a racionalização religiosa da conduta, implementada como uma força externa pelos jesuítas, não ultrapassou o âmbito das reduções e não atingiu nem agiu substantivamente na vida social. Mas, ao contrário do que se poderia imaginar, os elementos de desvio de uma racionalidade religiosa que se revigorasse numa ética mediada por princípios não estavam apenas nas tradições indígenas e, mais tarde, africanas. Ela estava no próprio catolicismo popular que, desde o princípio da colonização, ajudou a preencher a vida social no que toca às suas relações com o sagrado e o suprasensível. O próprio catolicismo que para cá veio com os portugueses esteve sempre muito longe da forma pura do catolicismo clerical romano, fosse qual fosse a ordem religiosa a ser considerada. Ele foi quase sempre um catolicismo de capela, de pouca ortodoxia, mais próximo e preche de influência e elementos hispânicos do que propriamente latinos, mais místico e quase nada ascético. Um catolicismo com pouca teologia e muita liturgia: sem um controle austero da conduta com base nos dogmas oficiais. Um catolicismo de culto aos santos, com quem por vezes se tinha relações de intimidade tão intensas que poderiam fazer supor se tratar de pessoas de carne e osso.

Freyre menciona as “tradições maliciosas” do interior de Pernambuco que atribuem aos antigos padres a “função útil, mas nada seráfica de procriadores”.²⁰¹ Um catolicismo tingido de “misticismo e cultura maometana”, e não resultado da “Revolução Francesa ou da Renascença Italiana”.²⁰² Entre as características gerais do catolicismo popular português que se fizeram notar na constituição da religiosidade entre os brasileiros, particularmente interessante é o culto aos santos e as relações de cumplicidade, compromisso e intimidade estabelecida entre devoto e santo que é objeto de culto. Essa relação de extrema proximidade entre devoto

201 FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala...* Op. cit., p. 272.

202 *Ibidem*, p. 322.

e santo, sensível e suprassensível, evidencia, no caso concreto da experiência brasileira, suas diferenças e desvios do tipo puro de culto religioso, no qual há enorme distância entre pessoa e divindade, acessada apenas por meio da veneração e do sacrifício. No Brasil, como em Portugal, o culto aos santos era em larga medida indiferenciado em relação a práticas mágicas, daí ter sido fácil a acomodação da religiosidade católica aqui instalada com princípios mágicos oriundos de tradições indígenas e africanas. E, no caso específico do catolicismo de culto aos santos que se constituiu entre os brasileiros, além dessa proximidade com o suprassensível deve-se notar também sua especificidade no grau de harmonia e rejeição que manteve com outras esferas da vida, como a sexualidade, a economia e a política.

Em relação à primeira, não houve entre nós uma acentuada rejeição religiosamente motivada da esfera erótica da vida. Ao contrário, vigorou entre nós uma religiosidade sensualizada, sem aquela “tensão profunda” que Max Weber detectou entre o amor sexual e a ética fraternal da religião de salvação.²⁰³ Diz Freyre:

os interesses de procriação abafaram não só os preconceitos morais como os escrúpulos católicos de ortodoxia; e ao seu serviço vamos encontrar o cristianismo que, em Portugal, tantas vezes tomou característicos quase pagãos de culto fálico. Os grandes santos nacionais tornaram-se aqueles a quem a imaginação do povo achou de atribuir milagrosa intervenção em aproximar os sexos, em fecundar as mulheres, em proteger a maternidade: Santo Antônio, São João, São Gonçalo do Amarante, São Pedro, o Menino Deus, Nossa Senhora do Ó, da Boa Hora, da Conceição, do Bom Parto. Nem os santos guerreiros como São Jorge, nem os protetores das populações contra a peste como São Sebastião ou contra a fome como Santo Onofre – santos cuja popularidade corresponde a experiências dolorosamente portuguesas – elevaram-se nunca à importância ou ao prestígio dos outros patronos do amor humano e da fecundidade agrícola.²⁰⁴

E, mais à frente, dado exemplos de São João, Santo Antônio e São Gonçalo, Freyre reporta alguns desses aspectos mágicos já presentes no catolicismo português e que no Brasil ganharam forma

203 WEBER, Max. *Rejeições religiosas do mundo e suas direções*. São Paulo: Abril Cultural, 1985, p. 253. [Coleção os pensadores].

204 FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala... Op. cit.*, p. 325 et seq.

ampliada pelas circunstâncias – a necessidade de povoamento, de ocupação do território, de transmissão patriarcal da herança:

uma das primeiras festas meio populares, meio de igreja, de que nos falam as crônicas coloniais do Brasil é a de São João já com as fogueiras e as danças. Pois as funções desse popularíssimo santo são afrodisíacas; e ao seu culto se ligam até práticas e cantigas sensuais. É o santo casamenteiro por excelência: [...] As sortes que se fazem na noite ou na madrugada de São João, festejado a foguetes, buscapés e vivas no Brasil, como em Portugal, a união dos sexos, o amor que se deseja e não se encontrou ainda. No Brasil faz-se a sorte da clara de ovo dentro do copo de água; a da espiga de milho que se deixa debaixo do travesseiro, para ver em sonho quem vem comê-la; a da faca que de noite se enterra até o cabo na bananeira para de manhã cedo decifrar-se sofregamente a mancha ou a nódoa na lâmina; a da bacia de água, a das agulhas, a do bochecho. Outros interesses de amor encontram proteção em Santo Antônio. Por exemplo: as afeições perdidas. Os noivos, maridos ou amantes desaparecidos. Os amores frios ou mornos. É um dos santos que mais encontramos associados às práticas de feitiçaria afrodisíaca no Brasil. [...] Gente estéril, maninha, impotente, é a São Gonçalo que se agarra nas últimas esperanças. Antigamente no dia da sua festa dançava-se dentro das igrejas – costume que de Portugal comunicou-se ao Brasil. Dançou-se e namorou-se muito nas igrejas coloniais do Brasil. Representaram-se comédias de amor. [...] Mas outros característicos pagãos do culto de São Gonçalo conservam-se em Portugal. Entre outros, as enfiadas de rosários fálcos fabricados em massa doce e vendidos e ‘apregoados em calão fescenino’ – informa Luís Chaves – pelas doceiras à porta das igrejas. E já nos referimos ao costume das mulheres estereis de se friccionarem ‘desnudadas’, pelas pernas da imagem jacente do Bem-Aventurado, ‘enquanto os crentes rezam baixinho e não erguem os olhos para o que não devem ver’. A fricção sexual dos tempos pagãos acomodada a formas católicas.²⁰⁵

Essa intimidade com os santos fez com que o brasileiro nunca fosse um completo submisso a Deus em moldes puritanos: mais do que os convencionais meios sacramentais de salvação religiosa ministrados pela Igreja, os brasileiros tiveram à sua disposição a manipulação de santos que podiam interceder a seu favor em várias dificuldades da vida: uma religiosidade, como se pode notar, orientada pragmaticamente para a consecução de bens terrenos – o amor, a riqueza, a saúde, o poder – mais do que para a submissão integral, cotidiana, interiorizada, a um conjunto de postulados

205 FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala...* Op. cit., p. 326 et seq.

éticos revelados profeticamente e sistematizados por um corpo sacerdotal hierocraticamente organizado e que visa a salvação no além. Não que não houvesse Igreja nem postulados éticos no Brasil colonial. Mas é que aquela, como notou Freyre, não tomou uma orientação puramente clerical e hierocrática – precisando sempre competir e contemporizar com a autoridade patriarcal, já que no mais das vezes foi dela dependente – enquanto que estes últimos, os postulados éticos, jamais se universalizaram – nem entre a população mas também nem sequer entre os padres, tantas vezes “uns procriadores”. Entre leigos, longe do rigorismo ético, comum entre puritanos, protestantes e calvinistas, de adaptação da conduta a princípios, vigorou uma religiosidade repleta de simbolismo mágico: o domínio de cor do Pai Nosso ou da Ave Maria como espécie de fórmula mágica a ser sacada diante de qualquer dificuldade, a posse do crucifixo como um amuleto a repelir o mal e, para diversas situações, a devoção a santos particulares que tantas vezes tomavam a forma de verdadeira coerção mágica. E, mesmo os sacramentos, administrados oficialmente, eram em tantos casos objeto dos mais significativos desvios, tendo sido o casamento aquele sobre o qual, mesmo sendo a base da família e da própria autoridade patriarcal, mais evidentemente incidiu tais desvios – tendo convivido, ao lado da união oficial e religiosa entre um casal, uma orientação sexual poligâmica da parte dos homens.

Poligamia que muitas vezes se exerceu por meio do poder, e não do amor; do estupro, e não da confraternização no gozo; e se dirigiu quase sempre do senhor de terra, seus filhos e capitães-do-mato, a mulheres indígenas e africanas submetidas em muitos casos pela força, mais do que por qualquer atração que pudessem sentir. Não que esta também não pudesse existir, mas é que a parte duplamente vencida – por ser, além de indígenas e africanas escravizadas, mulheres – não estava nunca em condições de decidir seu próprio destino amoroso e sexual, tendo ele quase sempre dependido de forças externas, concentradas no pai, no marido, no senhor de terras proprietário de pessoas como que de bens de usufruto pessoal; que podia tratar o contingente de escravos como

um rebanho a ser manipulado com vistas à reprodução e ao lucro, e não com relação à formação familiar e a apreensão e reprodução de valores éticos fundados no reconhecimento recíproco. A moralidade familiar brasileira foi construída sobre a base absolutamente imoral da escravidão e de suas repercussões sobre a vida sexual e familiar dos escravizados: desde a escrava negra que era submetida aos diversos cruzamentos que apraziam seu proprietário até a tomada brusca de seus filhos para negociação no mercado de escravos, estrategicamente separando-os e inviabilizando a criação de solidariedade familiar e afetiva entre os próprios cativos. De um lado, a família de brancos fundada na autoridade do pai, de outro, um contingente enorme de escravos sem qualquer possibilidade de organização familiar.

No que diz respeito às suas relações com a esfera política, esse catolicismo português foi, segundo Freyre, um dos fatores mais importantes da unidade nacional. Se a família, por um lado, a unidade organizacional familiar fundada na autoridade patriarcal foi a base sobre a qual se estruturou uma maneira comum de ocupar o território e de ordenar a produção e a própria divisão social do trabalho, o catolicismo foi o que sedimentou a solidariedade transfamiliar, tecida entre as unidades patriarcais de base. Confessar-se católico era o requisito principal para ser aceito nas terras coloniais portuguesas. Destaca-se, nesse exclusivismo católico, as associações políticas decorrentes de rituais religiosos, tanto aqueles mais óbvios, ligados ao casamento e, com ele, à manutenção e transmissão dos bens patrimoniais, como aqueles mais velados, como os vinculados ao batismo, ao apadrinhamento e ao compadrio, responsáveis por agrupar, em torno de concepções religiosas desses ritos, interesses políticos de manutenção e ampliação do poder pela via do favorecimento mútuo, da troca de favores entre compadres e comadres; ou ainda da extensão do cuidado familiar e paternal entre diferentes famílias, estabelecida na relação entre padrinhos e seus afilhados.

Grande parte das formas de associação política que ainda vigoram no Brasil deitam raízes nessas arcaicas formas originalmente religiosas de associação entre famílias. A esfera

política, entre grandes camadas da população brasileira, nunca esteve completamente diferenciada da esfera religiosa, tendo o brasileiro até hoje confiado muito mais na providência do além – e em suas manipulações mágicas do suprassensível – do que na dos homens. Mas a peculiaridade da esfera política na cultura brasileira não se deixa notar claramente sem uma anterior inspeção da contribuição fundamental que as camadas de “dominados” ao longo dos quatro séculos de colonização exerceram em sua relação com as camadas dominantes – assunto de nosso último tópico.

Mas antes há algo mais a ser considerado aí. Ao mesmo tempo que o modelo mais patrimonial de escravidão, associado a uma valoração negativa do trabalho, foram perversores da racionalidade econômica em jogo entre os proprietários de terra e escravos, eles também atuaram no sentido de permitir um aspecto importante da cultura brasileira, em particular, e ibérica, em geral, que Freyre quis obstinadamente preservar: um modo particular de se relacionar com o tempo. Trata-se de fenômeno mais amplo e que não se instala numa ou outra esfera de valor, mas na própria vida cotidiana e, como tal, repercute na integralidade da vida social, alcançando consequências inclusive na esfera econômica. Pois o sentido ibérico de tempo permaneceu não industrial ou pré-industrial, não tendo sido tocado pelo novo *ethos* de vida criado pelas seitas protestantes e a ulterior Revolução Industrial, que abrangeu principalmente os países nórdicos da Europa. Em outras palavras, permaneceram os ibéricos com um sentido de tempo que não associava o tempo à produção econômica ou ao dinheiro.²⁰⁶ Essa foi, segundo Freyre, um tipo de desvantagem econômica que, no entanto, se traduzia em vantagens de ordem psicológica e psicocultural.²⁰⁷ Isso porque tal maneira de se relacionar com o tempo não o escalonava em instantes igualmente divisíveis e passíveis de serem precisamente medidos e calculados; portavam os ibéricos um sentido não cronométrico de tempo que foi responsável por uma mais fácil aproximação do sentido de tempo verificado entre ameríndios, africanos e asiáticos

206 FREYRE, Gilberto. *Palavras Repatriadas*. Brasília: Editora UnB, 2003, p. 266.

207 *Ibidem*, p. 265.

colonizados, do que o sentido de tempo cronométrico e progressivo que europeus nórdicos carregavam consigo em sua interação com as populações colonizadas – fator que, para Freyre, colaborou com o distanciamento psicológico entre colonizadores protestantes (ingleses, franceses e holandeses) e seus colonizados, favorecendo políticas de segregação mais do que de integração.²⁰⁸

Também aí Freyre compara a cultura ibérica católica à cultura “ortodoxamente europeia” dos países nórdicos e de confissão predominantemente protestante. Pois foram o protestantismo e, ulteriormente, as variações do calvinismo que, operando uma valoração religiosa e moral do trabalho e dos produtos do trabalho, favoreceram a atitude de calcular o tempo em função da quantidade de dinheiro produzido em determinado intervalo. A redução do tempo a dinheiro e a consequente sobrevalorização da contagem do tempo como um bem extrínseco ao humano é um princípio que não penetrou, senão excepcionalmente, entre as civilizações ibéricas e colonizadas por povos ibéricos, o que favoreceu, em certa medida, o contato, a acomodação e a comunicação entre as culturas.

O culto quase religioso do puritano pela hora exata, entre os nórdicos, parece-nos ter sido o responsável pela distância psicológica entre eles e os não-europeus, distância que se expressava, por um lado, no desdém dos europeus do norte por aquilo que consideravam a preguiça e a falta de ambição pelo ganho material entre grande número de não-europeus e, por outro lado, pelo desinteresse dos não-europeus em produzirem ou trabalharem em rigoroso sistema industrial ou mesmo agrícola, sob um regime de trabalho escravo, especialmente quando esse regime era o da escravatura industrial em vez de ser o da escravatura patriarcal.²⁰⁹

Para Freyre, portanto, a enorme discrepância entre o sentido de tempo de europeus nórdicos e o dos povos por eles colonizados colaborou para o sentimento de superioridade exacerbada que os

208 Com base no que temos dito acima, nos parece acertada a hipótese sugerida por Ricardo Benzaquen de Araújo, de que a reflexão de Gilberto Freyre “é atravessada, de ponta a ponta, por uma referência negativa e raramente explicitada ao puritanismo, referência que se comporta como se fosse uma espécie de fio quase invisível que procura costurar praticamente todas as partes do raciocínio.” ARAÚJO, Ricardo Benzaquen de. *Guerra e Paz... Op. cit.*, p. 87.

209 FREYRE, Gilberto. *Palavras Repatriadas*. Brasília: Editora UnB, 2003, p. 268 *et seq.*

primeiros nutriam sobre os segundos. Sentimento de superioridade que, no caso do contato entre europeus ibéricos e os povos ameríndios foi relativamente atenuado, o que se pode notar pela tentativa exaustiva de catequização dos índios, que os supunha, portanto, como portadores de humanidade, e não como meras feras selvagens com determinada utilidade econômica – aspecto que Freyre nunca deixou de reconhecer, a despeito de seu criticismo com relação aos apologistas do trabalho evangelizador dos jesuítas.

Foi principalmente como cristãos católicos, mais do que como portugueses e espanhóis, que se apresentaram os ibéricos aos povos ameríndios, africanos e asiáticos.²¹⁰ Mas de um catolicismo ele mesmo prenhe de influências berberes, como a muito significativa

tendência para deixarem ao futuro a realização dos preconcebidos desígnios de Deus, mostrando-se, neste aspecto particular, mais de acordo com Allah do que com o Deus cristão.²¹¹

Ora, este modo de relacionar-se com o futuro implica a paciente compreensão de que “Isto é aquilo que vier a ser”, de que, em outras palavras, nada propriamente é senão como fruto de um vir-a-ser, de que tudo, portanto, encontra-se em trânsito, em devir. O tempo, neste sentido, longe de ser algo que se possa ganhar ou perder em quantidades precisamente mensuradas, consiste na própria substância da vida humana, na matéria-prima a partir da qual nós nos tornamos o que somos, o que viemos a ser.

Daí o próprio tempo [...] tornar-se, com relação ao homem hispânico, valor menos suscetível de ser mensurado do que observado, vivido e sentido, o amanhecer por exemplo, tornando-se para ele, homem, ‘um fenômeno vital, objetivo-subjetivo’ em que deslizam seus afetos e sensações, ao ponto de poder o indivíduo amanhecer ele próprio – e não o tempo fora dele – ‘alegre’ ou ‘com dor de cabeça’. A realidade é assim, tradicionalmente, para o hispano, ou para o que há nele de europeu islamizado, além de israelizado, uma ‘realidade vivida pela pessoa total’, não sendo para esse hispano, tão bem caracterizado pelo professor Américo Castro, ‘*un día una cantidad de tiempo que corre por fuera de la persona...*’ Nem o tempo, o simples valor que o indivíduo ganha ou perde econômica ou comercialmente dentro da ideia calvinista de

210 FREYRE, Gilberto. *Palavras Repatriadas...* Op. cit., p. 277

211 *Ibidem.*, p. 273.

estar o bom êxito nos negócios ligado à bem-aventurança eterna. O tempo é o próprio Homem. O tempo é a própria vida vivida pelo Homem.²¹²

Esse sentido ibérico de tempo que, para Freyre, teria se mantido e comunicado na cultura brasileira e de seu amálgama com elementos de culturas ameríndias e africanas foi, portanto, outro fator atuante, entre nós, na constituição de um falso capitalismo ou, mais exatamente, de um capitalismo sem “espírito” capitalista, no sentido que Max Weber dera ao termo. Um sentido de tempo que não foi tocado pelo tempo progressivo da Revolução Industrial e que, no contexto em que Freyre escrevia, se via ameaçado por lutas imperialistas que em seu bojo traziam o sentido de tempo vinculado à produção: fosse o *tempo-dinheiro* do bloco capitalista comandado pelos EUA, fosse o *tempo-trabalho* do bloco socialista comandado pela URSS, ambos ameaçavam perverter o que para Freyre era uma de nossas maiores riquezas “psicoculturais”: a abertura ao *tempo-lazer*, ao usufruto lúdico e criativo do tempo, que deve ser servo e não carrasco do homem. Um sentido de tempo e em que o próprio homem concebe a si mesmo como essencialmente temporal: o homem “amanhece”, “anoitece”, como se ele próprio não fosse senão tempo. Pode-se dizer, sem risco de grande exagero, que o motivo do anticomunismo de Freyre era o mesmo de seu antiianquismo: ambos os *ismos* representavam a ameaça de uma imposição imperialista e uniformizante de um sentido redutor e cronométrico de tempo – o tempo-dinheiro do polo capitalista ou o tempo-trabalho do bloco socialista, ambos fechados ao tempo-lazer, que nos foi transmitido pelo sentido ibérico da colonização portuguesa.²¹³ Ambos, por assim dizer,

212 FREYRE, Gilberto. *O brasileiro entre outros hispanos: afinidades, contrastes e possíveis futuros nas suas inter-relações*. Rio de Janeiro: Editora José Olympio, 1975, p. 23.

213 Como parte do projeto político freyriano, há que se mencionar a ideia de conservação e exploração desse sentido de tempo hispânico a partir das próprias possibilidades abertas pelo desenvolvimento técnico moderno: a robotização e a automatização da produção deveriam ter em vista, numa perspectiva quase utópica de Freyre, não a pura e simples reprodução do capital, como se com ele se ganhasse também tempo – como o prevê a lógica do “tempo é dinheiro” capitalista – mas a abertura e a expansão do tempo-lazer, destinada ao prazer, a criação e ao embelezamento lúdico da existência.

correspondiam àquilo que o filósofo espanhol Julián Marías identificou como um dos maiores receios de teor político-cultural no pensamento de Gilberto Freyre: sua desconfiança radical em relação à planificação do tempo.²¹⁴

“Equilíbrio de antagonismos”: antítese, gradação e sinestesia

Diferentemente da herança portuguesa, as heranças dos povos nativos e africanos escravizados não se transmitiram sem intensas deformações impingidas pelas relações de dominação a que estavam submetidas – em geral, pelas próprias famílias de origem portuguesa, predominante entre as famílias possuidoras de terra, capital e prestígio – nem sem uma altíssima fragmentação das visões de mundo que formavam o autêntico horizonte dentro do qual os valores sobreviventes foram constituídos. Essa deformação e fragmentação das heranças se deram não apenas pela violência ultrajante da escravidão e do extermínio, mas também da hostilização intelectual dessas heranças, interpretadas pela intelectualidade brasileira até aquele momento como razões do atraso e do déficit civilizacional brasileiro – especialmente quando se comparava a situação brasileira com os EUA.

Vimos anteriormente como indígenas, africanos e europeus, desde Von Martius até Paulo Prado, eram reconhecidos como três diferentes “raças” constitutivas da nacionalidade brasileira. O problema da “raça” e do modo como ela influiria ou mesmo determinaria toda a vida social – e o grau de desenvolvimento civilizacional possível de ser alcançado em vista dessas determinações – movimentou todo o ambiente intelectual brasileiro desde meados do século XIX. Apoiados em vulgarizações e em leituras enviesadas do evolucionismo de Darwin, não foram poucos os intelectuais, estrangeiros e nacionais, que procuravam explicar os problemas de desenvolvimento social e civilizacional com base em determinações

214 MARÍAS, Julián. El tiempo y el hispánico en Gilberto Freyre. *Cuenta y Razón*, Espanha, n. 2, 1981, p. 5. Publicado na referida revista, o artigo de Marías foi originalmente uma conferência pronunciada na Universidade de Brasília, na ocasião da Homenagem Internacional a Gilberto Freyre, realizada em outubro de 1980.

raciais, identificadas a partir de características fenotípicas socialmente estigmatizadas – cor da pele e cabelo, principalmente. É claro que, num contexto de disputa tal como o das colonizações, os povos submetidos e derrotados, suas culturas e costumes, eram interpretados como inferiores, em função da própria assimetria técnica, bélica e organizacional quando comparada com o polo vencedor e dominante. Mas essa “inferioridade” civilizacional era imediatamente remetida, no esquema explicativo do darwinismo social então predominante entre intelectuais brasileiros, a fatores raciais que faziam do polo vencedor – o branco europeu – não apenas culturalmente superior na escala histórica do progresso, mas também geneticamente superior na escala evolutiva das espécies. Este tipo de estrutura argumentativa esteve presente, ostensiva ou implicitamente, nas diversas leituras e interpretações produzidas sobre a história brasileira desde meados do século XIX até as primeiras décadas do século XX; e, nessas histórias e estórias, em geral, negros e indígenas, quando figuravam como elemento formador da nacionalidade, o eram de modo negativizado, como elemento a ser exterminado da cultura através de projetos de engenharia sanitária, entendidos como causas das mazelas e atrasos civilizacionais da sociedade brasileira. A descrição dessas mazelas foi a tópica do realismo, literário e historiográfico; sua explicação pela raça e pela miscigenação, o cerne do mito em que se forjava essas descrições que, do realismo, tendiam assim para um “naturalismo” endossado por um darwinismo tão vulgar quanto difuso. Nessas descrições se ocultava, além das causas reais dos problemas sociais, também a própria variedade de culturas, valores e compreensões do mundo por trás dos vocábulos redutores e homogeneizantes que são os termos “indígena” ou “negros”. Variedade que foi se perdendo e se enterrando no passado não somente pelo extermínio de seus portadores, mas também pela própria insensibilidade redutora forjada em conceitos de raça.²¹⁵

Um dos grandes méritos de Freyre é ter sido um dos primeiros a produzir uma interpretação do Brasil que integrasse

215 FREYRE, Gilberto. *Sobrados e mucambos... Op. cit.*, p. 483.

as heranças africanas e indígenas não como elementos formadores do atraso nacional, mas, ao contrário, como elementos formadores de sua especificidade cultural e, portanto, da individualidade e originalidade da cultura brasileira diante de outras culturas. À luz do darwinismo social que circulava difuso entre intelectuais brasileiros, a miscigenação era considerada como uma espécie de contaminação genética que transformava o que era supostamente puro em impuro.

Gilberto Freyre, abandonando completamente este tolo ideal mítico de pureza racial, percebe a miscigenação *como constituindo uma ampla estrutura de relacionamentos sociais que possibilitou o intercâmbio e mesmo uma relativa harmonização entre diferentes culturas em conflito*. É claro que essa harmonização, não se deu sem violência e conflito. Nem tampouco foi ela o simples resultado das relações travadas entre culturas dominantes e culturas dominadas. Diferentemente de colonizações em que existiu uma intensa política segregacionista entre adventícios e nativos, entre brancos e não-brancos – como nas colônias inglesas e holandesas na América e na África – o concurso sexual entre colonizadores brancos, por um lado, e mulheres indígenas e africanas, por outro, praticado intensamente durante os séculos de colonização portuguesa na América, formou as bases concretas para um processo de assimilação cultural – ainda que relativa e assimétrica, Freyre nunca o negou – entre as culturas dominantes e dominadas. O resultado foi um híbrido original, “mestiço”, a cultura brasileira.

Casa-Grande & Senzala, por isso, trouxe à luz uma variedade de valores indígenas e africanos que integraram a cultura brasileira em diversas de suas esferas fundamentais, bem como os modos principais a partir dos quais esses valores, mesmo sob a égide da colonização e da escravidão, foram combinados numa mesma “supra-área” da cultura.²¹⁶ Seria sobre essa argamassa cultural conseguida pela obra

216 Este conceito aparece tanto nas notas de *Casa-Grande & Senzala*, posteriormente acrescentadas à versão original, sem notas, como depois em diversas outras partes da obra de Freyre, como em seu *Sociologia*, (FREYRE, Gilberto. *Sociologia... Op. cit.*, p. 165 *et seq.*) de formas culturais que adquirem feições transregionais, compondo um sentido de unidade cultural entre diferentes regiões e suas respectivas particularidades. Para Freyre, a própria constituição do patriarcado monocultor e escravocrata compreendia a parte mais

da colonização que atuariam então os processos de modernização relativamente intensificados a partir de 1808, sendo ela, assim, o ponto de partida da também particular incorporação das modernas instituições ocidentais pela sociedade brasileira.

No que diz respeito, então, à herança propriamente nativa e indígena que foi integrada à cultura brasileira, Freyre destaca uma considerável variedade de costumes e tradições, quase nunca individualizando analiticamente as culturas indígenas entre as tantas existentes no contexto da colonização, falando mais de modo geral e mesmo genericamente do que de maneira precisamente etnográfica. Esse tipo de abordagem generalizante se repete quando Freyre trata da “herança africana”,²¹⁷ reunindo em bloco um conjunto diversificado de bens e práticas culturais cuja origem variava entre diferentes etnias e culturas que habitavam o continente africano. A própria insuficiência de estudos particulares a respeito da colonização justificava uma abordagem generalizante dessa natureza. Mas, além disso, também a sistemática deformação e extermínio dessas culturas em suas respectivas particularidades serviam como justificativa para uma abordagem que se voltasse diretamente para aquilo que sobreviveu, se adaptou ou foi assimilado como forma cultural efetiva e ignorasse, assim, todo o cabedal de diferença entre as várias etnias indígenas e africanas em circunstância pré-colonial.

O mais importante entre tudo isso é que Freyre procurou obstinadamente romper com explicações raciais para o atraso civilizacional brasileiro, dando aos elementos nativos e africanos da cultura brasileira uma conotação e uma valoração positiva que, sem romantismo, nunca haviam tido antes. Não mais a condição de “negros” ou “primitivos” eram os fatores determinantes da herança de nativos e africanos, mas a condição de cativos e escravizados, submetidos a ultrajantes degradações e desterramentos. Embora se diga pouco sobre isso nas críticas

significativa do que se poderia chamar, então, de uma supra-área da cultura brasileira. *Idem. Casa-Grande & Senzala... Op. cit.*, p. 143 *et. seq.*

217 Em relação à herança africana, Freyre foi mais além no discernimento de diferentes culturas e etnias que foram desterradas para o Brasil com a escravidão.

correntes a Freyre, ele enfatizou diversas vezes, já em *Casa-Grande & Senzala*, que o “mal” não era da raça, mas da condição de escravos em que durante séculos viveram setores específicos da população. Tanto as culturas indígenas, como as africanas foram, assim como seus portadores de carne e osso, destruídos e deformados, fosse pelo regime de escravidão, fosse pelo regime de aldeamento e organização jesuítica.

Sem deixar de reconhecer, portanto, os processos de violência que estiveram presentes nesses contatos culturais, Freyre teve o mérito de perceber como daquele contato, a despeito de suas violências e mesmo em razão delas, formou-se um “amálgama verdadeiramente brasileiro” entre culturas.²¹⁸ A culinária, uma das práticas culturais que mais atraiu o interesse de Freyre – ao ponto de Oswald de Andrade, em certa ocasião, chamá-lo de o “sociólogo da gula” – foi um âmbito de atividade cultural em que com mais nitidez se evidenciou este “amálgama verdadeiramente brasileiro”. Nas muitas passagens em que se refere à culinária e aos intercâmbios culturais promovidos nessa esfera, pode-se perceber como a sinestesia, enquanto figura de linguagem, opera uma função fundamental nas descrições feitas por Freyre do “amálgama verdadeiramente brasileiro” de diferentes tradições culturais. Cultura brasileira, aos olhos de Freyre, significava antes de mais nada uma combinação autêntica, criadora, de valores de diferentes culturas. Numa simples tapioca de coco, dizia-nos ele, é possível perceber a conjunção brasileiríssima de valores provenientes de diferentes culturas, criando a partir deles algo de novo e de próprio. Brasileiros não eram os “elementos”, mas a sua conjunção numa unidade nova.

Na tapioca de coco, chamada molhada, estendida em folha de bananeira africana, polvilhada de canela, temperada com sal, sente-se[!] o amálgama verdadeiramente brasileiro de tradições culinárias: a mandioca indígena, o coco asiático, o sal europeu, confraternizando-se em um só e delicioso quitute sobre a mesma cama africana de folha de bananeira.²¹⁹

218 FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala...* Op. cit., p. 193.

219 *Ibidem*.

Perceba que o “amálgama brasileiro” é algo de caráter sinestésico, que pode ser sentido, tem um paladar, um gosto, um textura e aparência próprias. Perceba ainda que o “um só e delicioso quitute” que é a tapioca molhada funciona nessa passagem como metáfora sinestésica para a cultura brasileira: ambas são o resultado de um amálgama único e original entre valores, ingredientes indígenas, africanos, asiáticos e europeus. Para Freyre, e isso justifica seu aparentemente exagerado interesse pela culinária, esse amálgama especificamente brasileiro entre culturas materializa-se com maior grau de evidência na culinária e foi “sutilizada em outras esferas onde mais difícil se torna o discernimento ou a diferenciação pelos estudos de psicologia social, de etnografia, de folclore e de sociologia”.²²⁰

Mas, se a comunicação direta entre pessoas, mesmo no seu mais elementar estágio, padece de toda uma gama de interferências, ruídos, enganos e mal-entendidos, a “comunicação”, o diálogo – quase sempre um monólogo – e o embate entre culturas também padece sempre de enormes mal-entendidos cuja solução pode sempre terminar na violência: este maldito argumento universal que parece presidir o contato com as diferenças. Onde se instala a violência como meio de contato, cessa em proporcional medida a comunicação, o intercâmbio, a troca. Nas colônias inglesas, e mesmo em menor medida nas colônias espanholas, a ininteligível linguagem da violência e do extermínio foram o principal “código” mediador do contato intercultural. Nas colônias espanholas e principalmente nas colônias inglesas, o polo dominado foi violentamente exterminado e/ou segreado, quase não tendo chance de se imiscuir no seio da sociedade colonizadora, como aconteceu em maior medida no caso da colonização portuguesa – através, sobretudo, da mulher indígena tomada para casamento e constituição de família. Se os pares antitéticos, assim, estruturam os antagonismos em meio aos quais se fez a sociedade brasileira, o recurso a gradações, implementadas principalmente a partir da comparação com outras experiências colonizadoras, estrutura as mediações que se fizeram entre esses polos.

220 FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala...* Op. cit., p. 194.

O sistema escravocrata por um lado, e o missionário por outro, continuariam a sua obra de devastação da raça nativa, embora *mais lenta e menos cruel* do que na América espanhola ou na inglesa. E com aspectos criadores que se opõem aos destruidores.²²¹

O tão famoso “equilíbrio de antagonismos” com que Freyre caracterizava a cultura e a sociedade brasileira foi traduzido linguisticamente e representado narrativamente a partir do apoio em antíteses e gradações que, combinadas, criam o efeito de relativa harmonização entre contrários. Entendidos agora não como dois polos de uma existência partida, mas como a intersecção de dois conjuntos diferentes, com a qual se cria tanto um espaço de propriedades e atributos comuns entre seus membros, como também uma conjunção sinestésica entre as diferentes culturas, expressa em cores, sons, sabores, cheiros, mas também em práticas, ideias, valores, costumes, linguagem. À parte as diferenças, que continuam existindo, entre os conjuntos de senhores e escravos cria-se um mundo comum, resultado da convivência, do “ajustamento” e da combinação entre valores de tradições distintas.

Sem que no Brasil se verifique perfeita intercomunicação entre seus extremos de cultura – e ainda antagônicos e por vezes até explosivos, chocando-se em conflitos intensamente dramáticos como o de Canudos – *ainda assim* podemos nos felicitar de um *ajustamento* de tradições e de tendências raro entre povos formados nas *mesmas* circunstâncias imperialistas de colonização moderna dos trópicos.²²²

Perceba que o componente de gradação que é constitutivo desse ajustamento de tradições e tendências se dá na comparação com “outros povos formados nas mesmas circunstâncias imperialistas de colonização moderna nos trópicos.” Apesar de antitética e assimétrica, a relação entre culturas dominantes e dominadas, entre colonizadores e colonizados, entre senhores e escravos, sofreu na colonização portuguesa na América uma série de mediações que possibilitaram, mais do que o extermínio ou a segregação das culturas dominadas, a formação de uma combinação original entre elas e as culturas dominantes. Uma combinação

221 FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala...* Op. cit., p. 227. [Grifo nosso].

222 *Ibidem*, p. 237. [Grifo nosso].

de culturas que se expressa sinestesticamente na narrativa de Freyre. Daí a culinária ser a esfera donde melhor se pode perceber e distinguir esse original “amálgama” entre culturas que é a cultura brasileira, pois na culinária essa combinação sinestésica se apresenta diretamente aos sentidos: tem textura, forma, cor, cheiro, sabor. Um dos grandes méritos de Freyre, podemos dizer a título de conclusão deste tópico, foi ter-nos ajudado a perceber este amálgama para além desses âmbitos mais evidentes, manifestos aos sentidos – para além do âmbito sinestésico – isto é, para além de sua estrutura visível. Com Freyre vemos, então, que não apenas os modos de escolher, preparar e cozinhar os alimentos foram o resultado deste amálgama entre culturas, mas também os modos através dos quais se lidava com o trabalho, se formava família ou se construía casas, e mesmo instâncias ainda mais profundas e ainda presentes, como as modalidades de fala, os modos de organização política com os quais temos afinidades e incompatibilidades, e mesma nossa sociabilidade, nossa forma de nos relacionar, associar e conviver com outros, de formarmos sociedade, estão diretamente ligados a essa combinação (sinestésica) de valores, práticas e tendências que tem sido a cultura brasileira ao longo de sua formação. *Da culinária à sociabilidade, o que muda é o grau de evidência com que essa combinação pode diretamente ser percebida.*

Apesar dessa dificuldade, Freyre se esforçou para organizar, de maneira um tanto literária, é certo, alguns bens, práticas e mesmo tendências culturais cuja origem, embora não possa ser precisada cronologicamente, remetem à diversidade de culturas indígenas e africanas, por um lado, e aos conflitos e às relações de dominação nas quais estiveram envolvidas no contexto da colonização, por outro. Começaremos tratando, em primeiro lugar, de alguns traços fundamentais destacados por Freyre sobre a “herança indígena” para em seguida tratarmos da “herança africana”, tendo em vista que sempre, para os dois casos, a constituição e a transmissão desses valores culturais estiveram associadas com e comprometidas pela condição de cativos.

A incorporação assimétrica de elementos das culturas indígenas e africanas

As fontes utilizadas por Freyre para essa relativa sistematização do legado indígena na obra da colonização e dos resíduos de culturas indígenas incorporados e assimilados no “amalgama brasileiro” foram desde testemunhos de missionários como Vieira e Anchieta, bem como de viajantes e cronistas como Gabriel Soares e Jean de Léry, até os estudos de etnografia indígena de autores como Phil von Martius, Karl von Steinen, Paul Ejhrenreich, Thomas Whiffen, Koch-Grunberg, Max Schmidt, Fritz Krause, Erland Nordenskröld, Roquette-Pinto. Por mais que alcançassem significativos avanços, os estudos de etnografia indígena estavam longe do detalhamento mais particularizado e sistemático de que gozam hoje. O interesse de Freyre, entretanto, mais do que mapear e classificar as áreas ou zonas de cultura indígena e africana – se voltava para caracteres e tendências gerais, esquemas cognitivos e concepções de mundo que foram ou importantes para a empresa colonial ou que vieram gradativamente a integrar aquele amalgama verdadeiramente brasileiro de que falava Freyre. Além dos óbvios objetos de cultura material indígena incorporados à cultura brasileira – a rede de dormir tendo sido o mais emblemático, figurando ainda hoje como costume verificado em todas as partes do território nacional – ou ainda de cultura agrária e gastronômica, como a mandioca e seus derivados (o beiju, a tapioca, o polvilho, as farinhas), também o milho, a abóbora, o inhame, o urucum, o tabaco (!) – também interessaram a Freyre os objetos de cultura moral dos indígenas, com ênfase nas “relações sexuais e de família, a magia e a mítica”.²²³ A concentração do interesse de Freyre sobre essas esferas específicas da cultura se dava em razão do fato de que dessas esferas vieram

traços que se comunicaram à cultura e a à vida do colonizador português – a princípio com grande vivacidade de cor, e que, embora empalidecidos depois pela maior influência africana, subsistem no fundo primitivo de nossa organização social, moral e religiosa – quebrando-lhe ou pelo menos comprometendo-

223 FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala...* *Op. cit.*, p. 167.

lhes seriamente a suposta uniformidade do padrão católico ou europeu.²²⁴

Essa “comunicação” entre culturas notada por Freyre não foi isenta, como ele mesmo fez questão de acentuar diversas vezes, de violência e, mais do que isso, de limitações de gênero e geracionais. Mas foi essa comunicação, ainda que assimétrica, que os portugueses souberam manter com indígenas o fator decisivo de seu sucesso colonial: misturando-se com eles, portugueses puderam não somente povoar o extenso litoral brasileiro, mas literalmente aprender com os nativos elementos fundamentais sobre a geografia, a flora e a fauna do território, sem os quais poderia ter fracassado o empreendimento colonial, tal como ocorrera com franceses e holandeses. O êxito do colonizador português, superando a concorrência de outros povos, pode em grande medida ser atribuído à sua plástica incorporação de valores e saberes indígenas que lhes tornaram a vida menos hostil: da alimentação, com a prodigiosa substituição do trigo pela mandioca, à orientação no espaço e mesmo nos hábitos e costumes, como do banho diário, por exemplo. E foi através da mulher e da criança, mais do que do homem adulto, que se efetivou substantivamente esse processo de transmissão de valores de uma cultura à outra. O papel deste último não foi tanto o de formar família, mas se deu preponderantemente na conquista bandeirante dos sertões, da qual ele “foi o guia, o canoieiro, o guerreiro, o caçador, o pescador”.²²⁵ Pois era ele quem conhecia a geografia, a paisagem, a fauna, a flora, os perigos do um tanto hostil ambiente nativo. Era ele quem dominava técnicas de construção de embarcações com madeira nativa adaptadas à pouca navegabilidade dos rios brasileiros, de caça e pesca com artefatos também nativos e extraíveis da natureza circundante – como a pesca com timbó -, de sobrevivência na selva, onde sabiam como conseguir alimento, abrigo, água, e, tão importante quanto tudo isso, conhecia e combatia potenciais inimigos – fossem outras tribos ainda não “pacificadas” ou corsários no litoral. Ou, ainda, eram os indígenas adultos que atuavam como “os línguas”, responsáveis por intermediar o contato com outras

224 FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala...* Op. cit., p. 167 et seq.

225 *Ibidem*, p. 163.

tribos ao longo do processo de desbravamento e conquista do território. Mas onde ele pouco pôde contribuir, ressalta Freyre em várias ocasiões, foi no trabalho sedentário e rotineiro das plantações de cana, ao qual o indígena, proveniente de cultura nômade, jamais se adaptou. Ao contrário, a ele sucumbiu.

As habilidades culturalmente aprendidas e dominadas por indígenas adultos foram aproveitadas em benefício da própria colonização, de sua manutenção e de sua expansão para o Oeste do continente. Se o homem indígena foi empregado sobretudo no eito e também nas “fronteiras” do empreendimento colonial, fosse na guarda das fazendas e engenhos, fosse na expansão e exploração do território, foi sobretudo a partir da mulher e da criança indígenas que se realizaram os mais duradouros intercâmbios de valores entre culturas. A mulher indígena atuou literalmente como “ventre” da colonização. Pois foi a partir dela, principalmente, que os poucos exploradores portugueses multiplicaram a população de modo a ocupar o vasto território gradativamente conquistado. E, integrada assim à família brasileira na condição de mãe, progenitora e esposa legítima de patriarcas e maridos portugueses, ela exerceu profunda influência na vida social brasileira, mas, especialmente, na vida doméstica e suas intimidades.

À mulher gentia temos que considerá-la não só a base física da família brasileira, aquela em que se apoiou, robustecendo-se e multiplicando-se, a energia de reduzido número de povoadores europeus, mas valioso elemento de cultura, pelo menos material, na formação brasileira. Por seu intermédio enriqueceu-se a vida no Brasil, como adiante veremos, de uma série de alimentos ainda hoje em uso, de drogas e remédios caseiros, de tradições ligadas ao desenvolvimento da criança, de um conjunto de utensílios de cozinha, de processos de higiene tropical – inclusive o banho frequente ou pelo menos diário, que tanto deve ter escandalizado o europeu porcalhão do século XVI.²²⁶

E, no contexto da colonização e no embate e interação entre diferentes culturas, nem mesmo a criança indígena escapou deste paradoxal acontecimento que se traduz no fato de o colonizado

226 FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala...* Op. cit. p. 162 et seq.

se pôr ou ser posto a serviço da própria colonização. Foi por seu intermédio que os Padres da Cia. de Jesus reuniram material para a sistematização da língua geral tupi-guarani, falada no Brasil até meados do século XVIII em tudo o que fosse ocasião não oficial e interna à administração portuguesa.

Do menino indígena, os padres recolheram o material para a organização da língua tupi: esta resultou do intercâmbio intelectual entre catequista e catecúmeno. Pela mulher transmitiu-se da cultura indígena o melhor que hoje nos restas dos valores materiais ameríndios; pelo menino veio-nos a maior parte de elementos morais incorporados à nossa cultura: o conhecimento da língua, o de vários medos e abusões, o de diversos jogos e danças recreativas.²²⁷

A sistematização dessa língua geral facilitou não somente a comunicação entre a variedade imensa de culturas nativas com famílias linguísticas próprias, mas também e sobretudo entre colonizador e colonizado, tendo sido ele o código que mediava as interações sociais e os intercâmbios comerciais entre nativos e europeus. Se a língua geral tupi-guarani falada de modo predominante na vida social brasileira durante mais de um século funcionou como um código mediador e integrador, que favoreceu a unidade na diferença, a manutenção do português reinol em assuntos oficiais foi, por sua vez, o código que permaneceu em larga medida como restrito ao grupo dominante, às famílias de colonizadores portugueses e seus descendentes. Este abismo linguístico entre dois códigos, um popular, integrador, ligado à oralidade, e outro oficial, excludente, ligado à escrita e à produção de documentos oficiais, se constituiu de tal forma que, mesmo depois da proibição da língua geral e até mesmo depois de sua “extinção”, prevalece ainda hoje em todo território nacional uma disparidade abissal entre oralidade e escrita, a despeito dos esforços modernistas em aproximar o popular do erudito, como fatores de exclusão social – pois o domínio da língua portuguesa oficial é pré-requisito para o aprendizado de praticamente todas as habilidades culturais e atividades profissionais social e economicamente valorizadas, ao passo que em enormes camadas da população

227 FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala...* Op. cit., p. 221.

brasileira é o português falado, prenhe de tupi-guarani, – e em todo caso distante das normas e estruturas do português escrito – que preside as aquisições culturais e o aprendizado socialmente comunicado a e entre essas camadas.

Mas além dessa contribuição instrumentalizada, assimétrica e realizada sob condições violentas, dos culumins à cultura brasileira, existiram outras mais espontâneas e não necessariamente presididas pela violência catequista: um difuso medo infantil permeado de animismo, que situa a criança, e não raro até o adulto, numa natureza povoada por seres encantados e criaturas sobrenaturais, por sacis, curupiras, caiporas, juriparis e um conjunto variado de “bichos”; por negos d’água, mães da lua e tantas outras entidades semelhantes que povoam o folclore e o imaginário social brasileiro em suas diversas variações regionais. Tanto medo expresso em lendas e crenças, superstições e costumes de origem indígena, que uma vez atento a elas seria impossível, diz-nos Freyre, confirmar as suposições românticas sobre a vida de “liberdade” dos indígenas.

Longe de ser o livre animal imaginado pelos românticos, o selvagem da América, aqui surpreendido em plena nudez e nomadismo, vivia no meio de sombras de preconceito e de medo; muitos dos quais nossa cultura mestiça absorveu, depurando-os de sua parte mais grosseira ou indigesta. É assim que a noção de caiporismo, tão ligado à vida psíquica do brasileiro de hoje, deriva-se da crença ameríndia no gênio agourento do caipora; este era um caboclinho nu, andando de uma banda só, e que quando aparecia aos grandes era sinal certo de desgraça. Sumiu-se o caipora, deixando em seu lugar o caiporismo, do mesmo modo que desapareceram os pajés, deixando atrás de si primeiro as ‘santidades do século XVI, depois várias formas de terapêutica e de animismo, muitas delas hoje incorporadas, junto com sobrevivências de magia ou de religião africana, ao baixo espiritismo, que tanta concorrência faz à medicina europeia e ao exorcismo dos padres, nas principais cidades e por todo o interior do Brasil.²²⁸

O que Freyre dizia em 1933 não deixou de ser atual ainda hoje. Também nas cidades grandes, mas especialmente nas pequenas cidades brasileiras, pode-se sem muita dificuldade encontrar

228 Cf. FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala...* Op. cit., p. 172.

“benzedeiras” que esconjuram espíritos maus que agouram pessoas e suas posses. O agouro, na cultura popular brasileira, liga-se à crença nos espíritos – mas tantas vezes também ligado à força de expressão de palavras pronunciadas, assim como a “sentimentos” como a inveja – é em grande parte herança de concepções mágicas e animistas das culturas indígenas que aqui se mesclaram com o catolicismo popular português, também ele aberto à magia e à crença nos espíritos.

No contato entre o indígena e o português catequista, cristão, houve a princípio certa incompatibilidade tácita entre as crenças animistas e totemistas dos primeiros e a concepção cristã de um único poder divino, criador da ordem cósmica e moral e zelador implacável dessa mesma ordem, inacessível através dos feitiços e cujo único modo de influenciá-lo era mediante súplica e veneração, submissão ou culto. A discrepância entre os respectivos sistemas de crenças e de ordenação moral da conduta foi a causa de muita violência que se desenvolveu principalmente pelas pessoas de padres e missionários sobre indígenas submetidos.

Uma violência que, para além da guerra, se desenvolveu de modo mais suave na “escola” e nas práticas de educação envolvidas na catequese. É que, interpretando as atividades sexuais dos indígenas à luz da moralidade católica, parecia a muitos padres e colonos que os indígenas levavam vida de verdadeiro desbragamento sexual, de completa libertinagem, que aos olhos da moralidade cristã tomavam o aspecto das mais repulsivas relações incestuosas. Essa visão de que eram os nativos indígenas povos sexualmente depravados, sem restrições, regras ou inibições à vida sexual, se sustentou, como vimos, até Paulo Prado. Foi preciso que a crítica modernista de um Oswald de Andrade e a ensaística historiográfica desenvolvida por Freyre com *Casa-Grande & Senzala* desvelasse a unilateralidade implicada no ponto de vista mesmo que foi constitutivo das fontes – isto é, de relatos de Padres, cronistas e viajantes que nos legaram essas descrições enviesadas da vida sexual dos povos indígenas: que enxergaram numa realidade demasiado complexa apenas o que seus olhos, ofuscados pela moral católica, podiam parcamente enxergar. Não podiam ver tais europeus cegos de moral católica que o parentesco

entre os indígenas não era compreendido por consanguinidade, mas por pertencimento a um mesmo clã e sua derivação de um mesmo totem ou ancestral sagrado – em geral, um animal ou planta. Entre os indígenas brasileiros, também a geração de um filho pela mãe era explicada por meio da magia, e nem sempre ela era percebida como ligada ou associada ao ato sexual. Em todo caso, tanto um quanto outro era permeado de tabus e restrições, especialmente a exogamia de clã. Freyre nota, então, ao menos três tipos de restrição sexual que regulavam a vida familiar: se a noção de incesto e consanguinidade entre eles eram assim “unilaterais” e “vagas”, o totemismo em geral funcionou como um terceiro fator de regulação e distribuição das relações sexuais entre grupos mais amplos.²²⁹

Fora da noção, embora vaga, do incesto, e da unilateral, da consanguinidade, havia mais entre os indígenas do Brasil, como restrição ao intercuro sexual, o totemismo segundo o qual o indivíduo do grupo que se supusesse descendente ou protegido de determinado animal ou planta não se podia unir a mulher de grupo da mesma descendência ou sob idêntica proteção. Sabe-se que a exogamia por efeito do totemismo estende-se a grupos os mais distantes uns dos outros em relações de sangue. Esses grupos formam, entretanto, alianças místicas correspondentes às do parentesco, os supostos descendentes do javali ou da onça ou do jacaré evitando-se tanto quanto irmão e irmã ou tio e sobrinha para o casamento ou a união sexual.

Com tantas restrições, vê-se que não era de desbragamento a vida sexual entre os indígenas desta parte da América, mas ouriçada de tabus e impedimentos. Não seriam tantos nem tão agudos esses impedimentos como os que dificultam entre os europeus as relações amorosas do homem com a mulher. Davam, entretanto, para criar um estado social bem diverso do de promiscuidade ou de deboche.²³⁰

229 São muitos os resíduos totêmicos vivos e presentes na cultura brasileira. Além de uma diversidade de lendas de folclore regional em que se misturam figuras humanas e não humanas, geralmente animais, certos padrões de relação com a natureza, presentes ainda sobretudo no campo e em pequenas cidades do interior do Brasil, sugerem a presença viva e intensa de um sentimento de identidade entre humano e natureza, entre humano e animal. É o caso de práticas zoofílicas, em que meninos se iniciam na vida sexual com animais de seu entorno rural – cabras, mulas e até galinhas. Expressivo desse fenômeno na sociedade brasileira foi o depoimento dado pelo então deputado federal pelo estado do Rio de Janeiro, Jair Bolsonaro, de terem essas práticas sido corriqueiras durante sua infância no interior de São Paulo. Essa estranha mistura de bestialidade com sadismo parece não ter repugnado grande parte da sociedade brasileira, que o elegeu presidente da República pouco tempo depois de tal “confissão”.

230 Cf. FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala...* Op. cit., p. 171 et seq.

Essa relação de estranhamento entre culturas e seus respectivos sistemas de regras morais se deu também no modo como indígenas foram julgados e condenados em práticas sexuais que, se para eles gozavam de tranquila naturalidade ou quando muito se tratava de uma infração não muito grave, tomavam a ouvidos e olhos católicos a dimensão de um abominável pecado. Foi o caso de relações sexuais travadas entre homens, correspondente entre os cristãos ao grave pecado da sodomia e da pederastia. É que também a divisão entre os sexos, bem como tarefas e atributos de cada qual se davam por critérios diferentes, e a homossexualidade, a bissexualidade ou a inversão sexual, longe de contar com o estigma pecaminoso que os persegue no mundo cristão ocidental, possuía tantas vezes natureza carismática, sendo atributos de personalidades capazes de alcançar feitos ou estados extracotidianos, extraordinários, sagrados. É a hipótese que, com apoio em Alexander Goldenweiser, E. A. Westermack e Theodor Faithful, Freyre arrisca sobre o pajé. Nas tribos indígenas do território americano, em geral, os meninos tornavam-se guerreiros. Alguns entre eles, “invertidos” e recusando às atividades masculinas, tornavam-se magos, curandeiros, oráculos.

Quanto aos pajés, é provável que fossem daquele tipo de homens efeminados ou invertidos que a maior parte dos indígenas da América antes respeitavam e temiam do que desprezam ou abominavam. Uns, efeminados pela idade avançada, que tende a masculinizar certas mulheres e a efeminar certos homens; outros, talvez, por perversão congênita ou adquirida. A verdade é que para as mãos de indivíduos bissexuais ou bissexualizados pela idade resvalaram em geral os poderes e funções de místicos, de curandeiros, pajés, conselheiros, entre várias tribos americanas.²³¹

Mas a maior parte seguia o tipo de destino designado aos homens: a caça, a pesca, em tempos de paz, e a guerra em tempos de guerra; e a guerra, como se soube depois dos estudos de Florestan Fernandes, exercia função social fundamental entre os indígenas brasileiros, de modo que ela absorvia boa ou mesmo a maior parte do tempo dos guerreiros, favorecendo o próprio intercuro sexual entre homens.

231 Cf. FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala... Op. cit.*, p. 186.

Às mulheres, por isso, restava todo o trabalho doméstico e extra-doméstico – do cuidado dos filhos, ao fabrico de ferramentas de madeira, de fibra de vegetação nativa, de cerâmica, até o preparo de alimentos e da própria agricultura embrionária e rudimentar, de milho, mandioca, inhame, com a terra, às vezes seca, cavada e revolvida a pau e mãos. Tendo sido o principal mediador e transmissor de valores das culturas indígenas à cultura dos colonizadores – exatamente por ter sido em larga medida feita esposa de portugueses sem muitas alternativas de mulheres brancas para casamento – foi da mulher indígena e de sua atividade criadora na obra da colonização que nos foi legada a maior parte de elementos culturais originalmente pertencentes às culturas nativas. É por isso que, nos diz Freyre,

do indígena se salvaria a parte por assim dizer feminina de sua cultura. Esta, aliás, quase que era só feminina na sua organização técnica, mais complexa, o homem limitando-se a caçar, a pescar, a remar e a fazer a guerra. Atividades de valor, mas de valor secundário para a nova organização econômica – a agrária, estabelecida pelos portugueses em terras da América. O sistema português do que precisava, fundamentalmente, era do trabalhador de enxada para as plantações de cana. Trabalhador fixo, sólido, pé-de-boi.²³²

Esse trabalhador a colonização não encontrou no indígena, mas no negro africano. Enquanto este último já estava adaptado à vida sedentária e ao trabalho rotineiro, aquele, levando ainda vida nômade e fundada na mobilidade constante, de ritmo não sistemático e nem tampouco regular, foi esmagado e destruído pelo sistema de trabalho e escravidão a que foi submetido nas plantações de cana. De todos os males de que padeceram os povos indígenas na colonização portuguesa na América, o trabalho sistemático e sedentário foi aquele de efeito mais corrosivo, e que ele encontrou tanto nos engenhos coloniais quanto nas reduções jesuíticas durante os primeiros séculos de colonização. Corrosivo de suas habilidades e atividades cultivadas, de seus hábitos de vida e de sua vitalidade física.

É interessante notar, em relação a este tema, quão poucas vezes se fez justiça à leitura que Freyre realizou sobre o Brasil e sua formação.

232 Cf. FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala...* Op. cit., p. 230.

Longe de fazer uma apologia idealizadora da colonização portuguesa, como tantas vezes pintam sua obra, Freyre ressalta e enfatiza diversas vezes os conflitos e as escalas de violência, altíssimas, que se deram não só no processo de colonização portuguesa, mas em todas as experiências colonizadoras. Todas foram processos centralmente fundados na violência e na dominação de uma cultura sobre outras. Não que essa apologia não tenha ocorrido. Mas ela foi, sempre, de caráter histórico-comparativo, apoiada numa visão de história comparada dos sistemas de colonização e das relações interculturais e raciais travadas entre colonizador e colonizado. Comparativamente a outros padrões de relação estabelecidos entre Europeu e Nativo, a colonização portuguesa teve seu êxito fundando-se não só no domínio bélico sobre a parte vencida, mas no misturar-se com ela, incorporando-se ao nativo e deixando-se também incorporar-se por ele; falando de modo mais claro: formando família com ele, miscigenando, e não simplesmente segregando, como eram ainda as colônias europeias na África na época em que Freyre tecia tais argumentos. Ao dizer, portanto, que diferentemente de outras culturas, a cultura portuguesa se imiscuiu e povoou o continente colonizado integrando em parte elementos das culturas nativas – transmitidas, como vimos, especialmente pelas mulheres indígenas tomadas para casamento e constituição de família – Freyre não dizia, com isso, que esse processo foi pacífico, isento de violência e injustiças e, menos ainda, de dominação. Ao contrário, o prisma da dominação de um grupo sobre outro, como temos visto, está sempre presente sem, entretanto, a unilateralidade vulgar que é comum a meios-pensadores. Assim como o de muitas crueldades, violências e injustiças que, perpetradas no passado num contexto de contato e conflito intercultural, acabaram por produzir, a despeito de toda sanguinolenta violência nele envolvido, uma nova cultura, um amálgama original de valores, costumes, tradições, normas, tendências, etc. Violência que, como reconhece expressamente Freyre, esteve presente nas guerras de ocupação, nos suplícios, nas doenças, na segregação em aldeias e plantações, nas roupas, na catequese, na escravidão, no ferro à brasa com que colonos marcavam os indígenas, literalmente tratados como “peças” de seu patrimônio.

O que se verifica nas análises de Freyre, isso sim, é a ambiguidade constitutiva dos fenômenos históricos fundamentais que tiveram um papel formador na cultura brasileira, ou, em outras palavras, da diversidade de perspectivas simultâneas pelas quais a realidade, se a queremos em sua complexidade e profundidade, em sua historicidade, exige ser abordada. Violenta, mas criadora. Injusta, sem dúvida, mas permeada de um sentido integrador e, *nesse sentido amplo*, democratizante, que não se verificou em outros empreendimentos coloniais, nem na América, por ingleses, franceses e holandeses, nem tampouco na África e na Ásia. Destruidora de culturas nativas, a obra da colonização acabou por, paradoxalmente, construir os esteios de uma nova cultura, integrando resíduos e fragmentos das culturas exterminadas/ deformadas pelas guerras, doenças e normas estranhas que lhe foram impostas. A integração de valores indígenas à própria cultura, portanto, foi algo que se deu em meio a e através da violência. Se foi em tantos casos suavizada pela aliança entre colonizador e colonizado, ela também se deu em muitos outros através da mais crua, às vezes sádica, violência.

Causa de muito despovoamento foram ainda as guerras de repressão ou de castigo levadas a efeito pelos portugueses contra os índios, com evidente superioridade técnica. Superioridade que os triunfadores não raras vezes ostentaram contra os vencidos, mandando amarrá-los à boca de peças de artilharia que, disparando, 'semeavam a grandes distâncias os membros dilacerados'; ou infligindo-lhes suplícios adaptados dos clássicos às condições agrestes da América. Um desses o de Tulo Hostílio, de prender-se o paciente a dois ferosos cavalos, logo soltos em rumos opostos. Esse horrível suplício foi substituído no extremo-norte do Brasil pelo de amarrar-se o índio a duas canoas, correndo estas, à força de remos, em direções contrárias até partir-se em dois o corpo do supliciado. No Maranhão e no Pará as crueldades contra os indígenas não foram menores do que as exercidas no Sul pelos paulistas: estes chegavam a incumbir-se de 'guerras contra os índios' como de uma especialização macabra. O resgate, ou fosse a venda de índios, capturados e trazidos dos sertões às fazendas em condições tais que só chegava a metade ou a terça parte, praticava-o o próprio governo em benefício da construção de igrejas.²³³

233 Cf. FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala...* Op. cit., p. 226.

Essa ambiguidade esteve presente não apenas na ação de colonos exploradores da mão de obra escrava. Ela pode ser verificada também na ação da Companhia de Jesus, que a despeito do esforço em catequizá-los – no qual está implicado o reconhecimento de humanidade aos indígenas – impôs ao indígena vivendo em suas reduções um regime de vida completamente artificial, rígido e incompatível com os gostos, hábitos e visões de mundo particulares a ele – prolongando sua existência deformada sem deixar de colaborar para seu extermínio. E se o ideal verdadeiramente catequista dos padres da Companhia pode ser algo consensualmente aceito em seus começos, sua continuidade no tempo já é, por outro lado, bastante duvidosa. Assim como a humanidade do índio – suposta no esforço de cristianizá-lo – seria reduzida à moeda por senhores de engenho, ela também chegaria a ser reduzida à pura força de trabalho por missionários, que às vezes se deixaram seduzir pelo tentador e lucrativo mercantilismo escravocrata então naturalizado na colônia – e na metrópole, como vimos. “O açúcar matou o índio” e “as reduções o puseram na salmoura”, diz Freyre. Ambos acabaram reduzindo a humanidade do indígena a puro valor econômico. Foi essa redução, implementada pela colonização agrária – e a cujo espírito o jesuitismo acabou cedendo – que provocou o completo desenraizamento do indígena, subtraindo-lhe a própria vitalidade.

Esse desenraizamento viria com a colonização agrária, isto é, a latifundiária: com a monocultura, representada principalmente pelo açúcar. O açúcar matou o índio. Para livrar o indígena da tirania do engenho é que o missionário o segregou em aldeias. Outro processo, embora menos violento e mais sutil, de extermínio da raça indígena no Brasil: sua preservação em salmoura, mas não já a sua vida própria e autônoma.²³⁴

Freyre, portanto, nunca deixou de reconhecer e mesmo de enfatizar os aspectos dramaticamente violentos da colonização, o que não o impediu de sustentar uma interpretação politicamente otimista sobre o futuro dessa nação que, apesar de forjada na violência travada entre grupos dominantes e dominados –

234 Cf. FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala...* Op. cit., p. 229.

aliás, como todas as nações – teve por outro lado um poderoso modificador, a miscigenação, que atuou inclusive no sentido de atenuar essa violência e de criar zonas de intercâmbio cultural que consolidaram as bases de uma nova cultura, a cultura brasileira. Essa foi, por assim dizer, a ambiguidade fundamental, atuante na formação da cultura brasileira, que Freyre buscou trazer à tona com seu *Casa-Grande & Senzala* e que foi, na maior parte das vezes, tomado pelas interpretações correntes de uma maneira simplista, como se refletisse apenas uma valorização positiva da colonização portuguesa na cultura brasileira, isto é, apenas um polo da ambiguidade.

No fundo, o que Freyre procurou mostrar com essa densa escrita histórica foi o jogo profundo entre criação e destruição verificado no processo histórico de formação da cultura brasileira. Nesse jogo, a violência do colonizador foi suavizada por sua necessidade de transigir com o colonizado e, mais concretamente, de formar família – unidade – com ele. Não se tratou o processo intercultural travado entre colonizador e colonizado de uma simples oposição ou negação entre contrários, de pura antítese, mas de uma combinação sinestésica de uma variedade de culturas que, postas no contexto da dominação econômico-política da colonização, tomavam formas aparentemente antitéticas. Se as antíteses são os tropos ou figuras de linguagem essenciais a partir das quais Freyre deu forma à sua interpretação do Brasil, tais antíteses são resolvidas e suavizadas por outras figuras fundamentais: a gradação, por um lado, e a sinestesia, por outro. *Antítese, gradação e sinestesia formam assim os principais tropos linguísticos dos quais Freyre teve de lançar mão para representar o núcleo de ambiguidades constitutivo da cultura brasileira.* Os polos antitéticos Casa-grande/Senzala, Europeu/Nativo, Colonizador/Colonizado, assim como destruição/adaptação, deformação/assimilação, corrupção/acomodação, formam a estrutura narrativa de um processo que foi o de comunicação e intercâmbio entre culturas. Intercâmbio que foi, ao mesmo tempo que assimétrico – com o polo dominante, o colonizador português, tendo sido o perpetrador ativo de violências sobre o polo dominado, violências

que o *corromperam*, o *deformaram* e mesmo o *destruíram* – foi também conjuntivo, no sentido de, a despeito das diferenças e do violento embate entre elas, procurou formar unidade – unidade cuja constituição acabou por modificar também o polo dominante, obrigado a fazer concessões e se *adaptar*, *assimilar* e mesmo *criar* a partir do aprendizado com as experiências e elementos das culturas nativas e dominadas.

Não foi sem violência nem tampouco sem ambiguidade, portanto, que se deu o processo de encontro, intercâmbio e comunicação entre culturas verificado na colonização portuguesa na América. Violência e ambiguidade que, se estruturando e se concretizando em diferentes formas e se adaptando a novas circunstâncias, existiram com muitos agravos nas relações entre portugueses escravocratas e negros africanos escravizados. Como já vimos, Freyre já havia observado que a escravização e o tráfico de africanos negros de diversas etnias antecederam, em pelo menos meio século, a própria colonização do continente americano. E, mesmo assim, o escravo africano só foi traficado para o Brasil já em meados do XVI – só depois de confirmada a inaptidão e improdutividade do indígena tornado escravo nas lavouras de cana.

O que é importante salientar é que os negros que vieram traficados da África para a colônia portuguesa na América chegaram nela não como representantes, expoentes ou portadores de determinada cultura, mas como escravos, seres completamente desumanizados pela sequência fatídica e pouco imaginável de violências a que foram submetidos – a captura por incursões de guerra no interior do continente africano, o transporte para o litoral, a venda para o mercado europeu e para o suprimento de mão-de-obra nas colônias americanas, as condições hediondas de transporte nos chamados navios tumbeiros, os horrores das chibatas, dos troncos, dos grillhões.

Todas essas violências, que ajudaram a compor o que à frente chamamos de “manejo escravocrata”, colaboraram sem dúvida alguma com sua parte para a “desafricanização” dos negros que aqui chegavam como escravos. O próprio Freyre identificou, um tanto

pioneiramente, – através de anúncios de jornal que descreviam os pormenores físicos e as marcas corporais de negros fugidos e à venda, marcas muitas vezes ligadas às “nações” africanas de que eram provenientes – mais de 30 designações que remetiam às origens étnicas africanas cujos membros vivos foram importados como escravos para o serviço doméstico e agrário do sistema patriarcal brasileiro. Dessas mais de 30 etnias e, com elas, línguas e costumes para cá importados, restaram tão somente elementos esparsos que foram assimilados numa nova unidade cultural. Dessa “desafricanização” das etnias africanas resultou, por assim dizer, seu abasileiramento. Entre as práticas que mais contribuíram para este processo, sem dúvida, foi a própria e, ao que parece, deliberada, escolha dos senhores escravistas por escravos de diferentes etnias, como maneira de induzi-los à aprendizagem da língua comum, a do comando, a língua portuguesa. Mas além dela, também, deve-se enfatizar outra não menos violenta, pela preferência, por razões logísticas, que os traficantes de escravos davam ao tráfico de crianças, que, ao ocuparem menor espaço nos navios, podiam ser trazidas em maior número para serem vendidas nos mercados e nas praças das cidades brasileiras.²³⁵

Temos que, a partir disso, corrigir o uso de expressão por nós usada anteriormente para efeito de simplificação de nossa exposição, mas que não compete nem faz jus à magnitude do problema em questão. À ideia de uma herança africana, assim como de uma herança indígena, deve-se adicionar de maneira ampla e reiterada que os processos de transmissão cultural, constitutivos disso que apressadamente chamamos de “herança”, foram implementados em condições terminantemente assimétricas de comunicação e diálogo, sustentadas como o foram pela violência, tendo sido esse processo de comunicação entre culturas também um processo de silenciamento de uma variedade de culturas. E, é importante destacar, essa “herança” cultural é feita de apropriações e ressignificações dos

235 Cf. FREYRE, Gilberto. *O escravo nos anúncios de jornais brasileiros do século XIX*: tentativa de interpretação antropológica, através de anúncios de jornais brasileiros do século XIX, de característicos de personalidade e de formas de corpo de negros ou mestiços, fugidos ou expostos à venda, como escravos, no Brasil do século passado. São Paulo: Global, 2012.

valores sobreviventes dessas culturas que aqui foram subjogadas, escravizadas e, em muitos casos, cruel ou tragicamente exterminadas.

O patrimônio cultural legado pelos dominados no processo de colonização – indígenas e negros africanos escravizados – foi mais como um “espólio” de guerra que adentrou à vida e costumes dos “vencedores”, os colonos portugueses e seus efetivos “herdeiros” – neste caso, a palavra “herança” aproxima-se mais de seu sentido apropriado – do que uma “herança” propriamente dita. Perceba que o termo “herança” possui diversas variações semânticas, podendo corresponder em geral a algum tipo de transmissão de objetos entre gerações no tempo. Essa transmissão pode ser de bens (herança econômica), de material genético (herança genética) ou ainda de valores culturais – o que chamamos, então, de herança cultural. O termo herança, portanto, presume a conexão entre diversas gerações no tempo, fixando comunidades cujo alcance temporal transcende a vida dos indivíduos – que morrem enquanto persistem as “comunidades”. No que diz respeito à colonização portuguesa na América, nativos e africanos ficaram completamente à parte dos processos de herança econômica – consistindo, antes, em objetos desses processos, isto é, como bens econômicos intercambiáveis entre colonos portugueses e, como tais, regulados por um “direito das sucessões” – ao mesmo tempo que participaram efetivamente da constituição das heranças genética e cultural da então embrionária sociedade brasileira. No caso da herança genética, nem sempre confraternizantes no gozo com a união com europeus – seus proprietários, mais que propriamente amantes; e, no que diz respeito à herança cultural, o que nos restou de seus valores foi antes o objeto de uma seleção e resignificação imposta pela relação assimétrica com os colonos, do que uma transmissão direta e livre dessa interferência que foram a escravidão e o cativo. Trata-se de uma recriação de valores, mais do que de uma pura transmissão.

Mas nem mesmo este aspecto essencialmente “deformador” da herança cultural africana – em função do fato de terem sido as senzalas um elemento de “desafricanização do negro” – impediu

uma autêntica influência cultural do polo escravizado.²³⁶ Os séculos de convivência relativamente íntima entre senhores e escravos possibilitaram uma interpenetração de valores e práticas de ambos os polos. Essa interpenetração, por exemplo, pode ser verificada na esfera religiosa, com as práticas de feitiçaria trazidas da África se imiscuindo naquelas já existentes no âmbito do catolicismo popular português e das crenças indígenas, e sendo postas a serviço também dos brancos e seus interesses práticos imediatos: com destaque para a feitiçaria sexual, com vistas ao sucesso no amor,²³⁷ na fecundidade, na procriação, na virilidade ou mesmo na fidelidade ou infidelidade da pessoa amada,²³⁸ ou

236 FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala...* Op. cit., p. 440.

237 É o caso do exemplo dado por Freyre do “café mandingueiro”. Diz ele: “não devemos esquecer o papel importante que chegou a representar o café na magia sexual afro-brasileira. Há mesmo no Brasil expressão “café mandingueiro. Trata-se de um café com mandinga dentro: muito açúcar e ‘alguns coágulos de fluxo catamenial da própria enfeitiçante’. Antes filtro amoroso do que mandinga. Mas um filtro amoroso como não se pode imaginar outro mais brasileiro: café bem forte, muito açúcar, sangue de mulata. FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala...* Op. cit., p. 408.

238 A manutenção e o estímulo da virilidade estiveram sempre entre os principais interesses que buscavam socorro junto à feitiçaria afrobrasileira. Diz Freyre: “Agrippino Grieco recolheu no Rio de Janeiro, na região das velhas fazendas de café, a tradição de senhores de 70, 80 anos, que estimulados pelos afrodisíacos dos negros macumbeiros, viviam rodeados de negrinhas ainda impúberes; e estas a lhes proporcionarem as últimas sensações de homem. De um barão do império conta Grieco que morreu já octagenário, a acariciar mucamas púberes e impúberes. Era ‘muito camarada das bruxas e dos curandeiros que o aprovionavam de afrodisíacos’”. *Ibidem*, p. 408. Nas próprias práticas de feitiçaria se pode entrever a interpenetração de valores mencionada por Freyre. “mas o grosso das crenças e práticas da magia sexual que se desenvolveram no Brasil foram coloridas por intenso misticismo negro; algumas trazidas por ele da África, outras africanas apenas na técnica, servindo-se de bichos e ervas indígenas. Nenhuma mais característica que a feitiçaria de sapo para apressar a realização de casamentos demorados. O sapo tornou-se, também, na magia sexual afro-brasileira, o protetor da mulher infiel que, para enganar o marido, basta tomar uma agulha enfiada e retrós verde, fazer com ela uma cruz no rosto do indivíduo adormecido e coser depois os olhos do sapo. Por outro lado, para conservar o amante sob seu jugo precisa apenas a mulher de viver com um sapo debaixo da cama, dentro de uma panela. Neste caso, um sapo vivo e alimentado a leite de vaca. Ainda se emprega no Brasil o sapo na magia sexual ou no feitiço, cosendo-lhe a boca depois de cheia de restos de comida deixada pela vítima. Outros animais ligados à magia sexual afro-brasileira são o morcego, a cobra, a coruja, a galinha, o pombo, o coelho, o cágado. Ervas, várias – umas indígenas, outras trazidas da África pelos negros. Algumas tão violentas, diz Manuel Querino, que produzem tonturas, apenas trituradas com as mãos. Outras que bebem, se mascam, ou se fumam, tragando, como a maconha. Até o carangejo é instrumento de magia sexual: preparado com três ou sete pimentas-da-costa e atirado ao solo produz desarranjos no lar doméstico. FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala...* Op. cit., p. 408.

ainda a feitiçaria de tipo catimbozeira,²³⁹ com vistas a vinganças e rivalidades, fosse no amor ou nos negócios.

Mas essa interpenetração de valores foi ainda muito mais longe, atingindo também a esfera econômica – com o domínio da fundição de ferro por parte de muitos escravos; a esfera gastronômica e culinária – com a banana, a vagem, o feijão, o dendê, o gosto pelo excesso de temperos; a esfera artística – com os tambores, batuques e maracatus; com a capoeira, que mistura elementos marciais com música, canto, dança e vários instrumentos musicais; com a crença em seus próprios deuses e suas formas particulares de lidar com o mundo natural e sobrenatural. E, deve-se notar, nesse processo conflituoso, traumático até, de transmissão e interpenetração de valores, perde-se completamente o sentido da busca por elementos puramente africanos: predominaram a mestiçagem e a mistura mesmo entre os negros. A herança foi redimensionada com vistas a adaptar-se às novas circunstâncias – o degredo, os grilhões, o eito, a senzala. Além disso, uma das técnicas de adaptação, utilizada por senhores de escravos, dos “negros novos”, recém-chegados da África através dos navios tumbeiros, era sua deliberada mistura com os “negros ladinos”, já adaptados à vida e aos costumes da senzala – com eles aprendendo não só a nova língua com que teriam, dali por diante, de se expressar, como também os ofícios que viriam a desempenhar no eito e na economia doméstica. Era por essa via que o negro recém-chegado era relativamente “desafricanizado”: por sua integração, forçada e violenta, num novo regime sociocultural. E foi por intermédio desse novo regime, concentrado nas senzalas e suas relações com a casa-grande, que se deram a transmissão de valores de origem africana que compõem nossa “herança cultural”, implicando, também, em sua modificação rumo a uma originalidade própria.

E, para além dessas esferas já mencionadas, a influência do cabedal de práticas e valores oriundos do verdadeiro caldo de culturas que foram as senzalas, atingiu também os mais profundos recônditos da cultura brasileira, do imaginário social

239 FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala...* Op. cit., p. 409.

à linguagem. É o caso do *Akpalô*, o “fazedor de alô ou conto”. O *Akpalô* “é uma instituição africana que floresceu no Brasil na pessoa de negras velhas que só faziam contar histórias”,²⁴⁰ e se prolongou na relação entre meninos de engenho e suas mucamas e amas-de-leite. Prolongamento que atuou tanto no imaginário social brasileiro em torno do sobrenatural, como também num certo encantamento fonético propiciado pela deliberada infantilização da fala.

Nesse processo de interpenetração de valores, o desenvolvimento da língua foi um dos fenômenos que mais chamaram à atenção de Freyre. Nela ele conseguiu perceber, inclusive, o resvalado do próprio jogo de distanciamento e aproximação que foi o contato intercultural no contexto da colonização, com a oralidade das senzalas amaciando o duto português gramatical e imprimindo nele variações consoantes às necessidades práticas que mediavam as relações entre senhores e escravos. Necessidades de mando, como no caso do patriarca; de cerimônia, como no caso do padre; de intimidade ou súplica, como no caso de filhos, mulheres e escravos. Entre essas variações, por exemplo, Freyre enfatizou a inversão dos pronomes: “‘faça-me’, é o senhor falando; o pai; o patriarca; ‘me dê’, é o escravo, a mulher, o filho, a mucama”.²⁴¹ Tomar o “uso português” em detrimento do “uso brasileiro” da língua consistia então, para Freyre, em aprofundar o fosso cavado entre oralidade e escrita, entre “língua do povo” e “língua do poder.” E, com isso, em abrir mão da interpenetração de valores e, portanto, de uma parte de nós mesmos: uma verdadeira mutilação não só de nossos recursos expressivos, mas de nossa própria expressividade.

A nossa língua nacional resulta da interpenetração das duas tendências. Devemo-la tanto às mães Bentas e às tias Rosas como aos padres Gamas e aos padres Pereiras. O português do Brasil, ligando as casas-grandes às senzalas, os escravos aos senhores, as mucamas aos sinhô-moços, enriqueceu-se de uma variedade de antagonismos que falta ao português da Europa. [...] A força, ou antes, a potencialidade da cultura brasileira parece nos residir toda na riqueza dos antagonismos equilibrados; o caso

240 FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala...* Op. cit., p. 413.

241 *Ibidem*, p. 418.

dos pronomes que sirva de exemplo. Seguirmos só o chamado ‘uso português’, considerando ilegítimo o ‘uso brasileiro’, seria absurdo. Seria sufocarmos, ou pelo menos abafarmos metade de nossa vida emotiva e das nossas necessidades sentimentais, e até de inteligência, que só encontram expressão justa no ‘me dê’ e no ‘me diga’. Seria ficarmos com um lado morto; exprimindo só metade de nós mesmos.²⁴²

Ainda com respeito à questão da língua, fato mais curioso e que de certa forma agrava os horrores da escravidão é que tantas vezes o grau de cultura intelectual e civilização de cativos importados era maior que o dos próprios senhores brancos que os escravizaram. Esse foi o caso, principalmente, de escravos da etnia Malês, provenientes de regiões da África de religião islâmica e cultura já firmada na escrita, tendo portanto superado as culturas indígenas e, em grande medida, a cultura de boa parte dos colonizadores portugueses, em geral analfabetos e também vinculados mais às tradições orais e consuetudinárias do que propriamente às escritas e legais.

A verdade é que importaram-se para o Brasil, da área mais penetrada pelo islamismo, negros maometanos de cultura superior não só à dos indígenas como à da grande maioria dos colonos brancos – portugueses e filhos de portugueses quase sem instrução nenhuma, analfabetos uns, semi-analfabetos na maior parte. Gente que quando tinha de escrever uma carta ou de fazer uma conta era pela mão do padre-mestre ou pela cabeça do caixeiro. Quase só sabiam lançar no papel o jamegão; e este mesmo em letra troncha. Letra de menino aprendendo a escrever.²⁴³

Mas além de uma grande presença da etnia africana dos malês, de “cultura superior” à dos próprios colonos,²⁴⁴ Freyre enfatizou o caráter mais diversificado do contrabando de escravos negros para o Brasil em comparação aos EUA. Diversificação

242 FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala...* Op. cit., p. 418.

243 *Ibidem*, p. 381 et seq.

244 Freyre foi um agudo crítico deste ato que ele mesmo profere em tomar culturas como sendo umas superiores às outras. Quando, entretanto, Freyre fala de “cultura superior”, ele está falando em culturas já fundadas na escrita, mais do que somente na oralidade: culturas que ampliam seu horizonte através do registro mnemônico materializado através das expressões escritas. A escrita é, como nos ensinou Platão em *Fedro*, uma espécie de expansor da memória, da tradição e dos saberes já constituídos e, portanto, da cultura de uma dada comunidade no tempo.

que resultou de uma bem mais intensa seletividade por parte dos colonos portugueses do que a que existiu por parte dos ingleses. É que ao comprar e encomendar escravos, os colonos portugueses os tinham em vista não só para o trabalho no eito e rusticamente agrícola, mas também e em grande medida para o trabalho doméstico, de convívio íntimo e, mesmo, sexual. Essa maior diversificação, se escancara um lado horrendo, em contrapartida fez do escravo brasileiro talvez ainda mais criador na formação da sociedade brasileira do que o foi o negro escravizado nos EUA. É que enquanto este último ficou quase circunscrito às *plantations* de algodão, o escravo brasileiro foi empregado em diversas funções – incluindo, além da agricultura, a pecuária, a mineração, o trabalho com metal, a culinária, o cuidado dos filhos pequenos – e, principalmente, participou ativamente do íntimo convívio doméstico, tendo agregado seus valores na própria formação da família escravocrata brasileira.

A despeito da boníssima qualidade do material humano importado como escravo para a América portuguesa e de sua enorme variedade cultural, as diferentes etnias africanas que compuseram a massa de escravos da sociedade colonial foram, por assim dizer, brutalmente “desafricanizadas” e desapropriadas de qualquer tipo de autonomia,²⁴⁵ inclusive expressiva. Não que valores e elementos africanos não tenham vindo a fazer parte da cultura brasileira: como vimos, foram e continuam sendo parte importantíssima da mesma, mas não em expressão pura e original, e sim em forma já bruscamente modificada pelo novo contexto corporificado no eito e nas senzalas. De um modo, portanto, que foi cotidianamente reestruturado conforme a predatória lógica da monocultura de exportação e seus meandros consolidados no “manejo” dos “rebanhos de escravos”.

245 Quanto à administração das senzalas, parte do que aqui estamos chamando de “manejo” de escravos, havia a prática já consolidada de se misturar os “negros novos”, recém chegados de alguma parte da África, aos “negros ladinos”, já veteranos, como forma de “desafricanizá-los”, tornando-os o mais rapidamente possível adaptados às novas condições hediondas de vida. Desafricanizando-os, “as senzalas foram”, diz Freyre, “uma escola prática de abrasilamento” – com todos os horrores implicados nisso. FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala... Op. cit.*, p. 440.

Feitas essas ressalvas em torno da herança cultural e,²⁴⁶ nesse sentido, dos percalços e ruídos em sua transmissão, podemos seguir com a análise de componentes da cultura cuja constituição remete a fase posterior à do contato entre portugueses e indígenas e da escravidão dos últimos pelos primeiros – isto é, a fase que se inaugura com a solução dada por portugueses colonos ao problema da insuficiência quantitativa e da inadaptabilidade qualitativa do indígena como braço apto a mover as lavouras e os engenhos de cana-de-açúcar. Solução que, como nos mostra Freyre, contava já com anterior experiência portuguesa e que, a partir do tráfico de escravos africanos, incluiu o Brasil numa rota mundial de comércio e, com ele, de circulação de mercadorias, valores e práticas. É, pois, um contexto de significativa “orientalização” da colônia portuguesa na América, na medida em que muito da experiência pregressa e contemporânea de portugueses na colonização da África e comercialização com a Ásia foi transplantada para a América como instrumento de facilitação e adaptação à vida nos trópicos – o coco, o quiosque, o leque, o chapéu e outros instrumentos de fibra trançada, que ajudaram na amenização do clima um tanto hostil para europeus acostumados a clima mais temperado.

Uma diversidade de elementos que, nem originalmente nativos nem europeus, mas trazidos da África e da Ásia no bojo das expedições escravistas e comerciais – que, antes mesmo de ouro e prata já movimentava especiarias, artesanatos e, principalmente, escravos – inundaram a colônia e, gradativamente, vieram a integrar a cultura brasileira. As expedições marítimas portuguesas promoveram, assim, para além da violência da escravidão, um intercâmbio comercial que foi também cultural entre partes do planeta separadas, literalmente, por oceanos de distância. O que

246 No ensaio que deve seguir em continuação a este, retomaremos o problema da herança africana sob um ponto de vista que ampliará o da discussão subsequente, focada na formação de uma sociabilidade sadomasoquista. Trata-se de pensar a herança africana no contexto de “perseguição” sofrida por ela como contraparte do processo que Freyre chamou de “europeização” da cultura e da sociedade brasileiras, por um lado, e de como a constituição dos mucambos nas cidades brasileiras possibilitou outras formas de associação para além daquelas de teor sádico-masoquista, por outro

essas diferentes regiões planetárias tinham em comum, entretanto, era algo do qual dependeria toda e qualquer civilização ali edificada: o clima tropical. O grande arroubo português, de ter conseguido efetivamente colonizar os trópicos, em muito deveu-se, como nos mostra Freyre, ao ajustamento mútuo entre essas diversas experiências tropicais já concretizadas: as dos nativos americanos, africanos e asiáticos – trazendo o chapéu de palha, o coco e a canela da Ásia para a colônia americana e levando daqui para lá o abacaxi e a rede – usada para descanso e para transporte – por exemplo.

Essa aventura comercial que de certa forma atuou no sentido de integrar o mundo e sua história num mesmo conjunto, atravessando oceanos e continentes, se fez às custas da assombrosa mercadoria a que foram reduzidos membros das mais variadas civilizações e culturas do continente africano, capturados e vendidos como escravos para diversas regiões do globo terrestre, mas especialmente para as colônias inglesas e portuguesas na América. É certo que a escravidão já existia antes na África em diversas situações em que vencedores de guerra – ao invés de trucidar os derrotados ou devorá-los ritualisticamente, como o faziam diversas tribos indígenas brasileiras – escravizavam os derrotados, mas foi apenas com as grandes navegações europeias e a política mercantilista, das quais Portugal foi pioneiro e mestre, que a escravidão tornar-se-ia verdadeiro negócio. Negócio de dimensões mundiais e que, em ritmos largos, antecipava e anunciava tempos de integração globalizada como os que vivemos hoje. Negócio que sobreviveu legal e legitimamente por séculos e cuja intensidade se poderia comparar – não fosse o aspecto absurdo de tal comparação – com o comércio de especiarias e metais também envolvidos nessa trama mundial costurada pelas navegações e, em grande medida, por Portugal.²⁴⁷ Negócio que, ao sacrifício da dignidade de milhões de vidas, disseminou elementos das mais variadas culturas africanas por todos os cantos do mundo, sem que, entretanto, pudessem ser

²⁴⁷ Para que se tenha ideia da desproporção entre os dois tipos de escravidão – isto é, aquela empreendida por brancos europeus sobre negros de diversas culturas africanas, e aquela que já existia internamente nas civilizações africanas – basta atestar a existência, no Recife do século XIX, de empresas especializadas na compra e venda comissionada de escravos.

preservadas essas culturas nos ambientes a elas estranhos e sob as condições impostas pelos regimes escravistas – que, é bom lembrar, vigoraram legalmente em quase todo o mundo até início do séc. XVIII e, no Brasil em particular, até o fim do século XIX. Negócio do qual se beneficiou abundantemente quase todo o processo de colonização agrícola e exploratória do Novo Mundo – especialmente os futuros EUA e Brasil.

Por causa dessa similaridade básica – a de terem sido ambos colônias agrícolas e escravocratas – Freyre buscou analisar e comparar as regiões e culturas específicas da África que, com o tráfico de escravos, ajudaram a povoar os EUA e o Brasil, para com isso chegar a um diagnóstico mais preciso quanto à medida e o grau em que os tipos de culturas africanas, importadas juntamente com os escravos, influíram ou não no tipo de civilização erguida em cada uma dessas regiões. Neste ponto da reflexão de Freyre erige-se uma contradição que não se resolve à primeira vista e completamente em *Casa-Grande & Senzala* e que, de certa forma, fica em suspenso até *Sobrados e Mucambos* e, principalmente, *Ordem e Progresso*, quando tal contradição é efetivamente dirimida. É que, ao comparar os estoques de escravos levados para os EUA e aqueles trazidos para o Brasil, Freyre conclui pelo maior beneficiamento da civilização brasileira, seja pelo fator propriamente físico e genético, com escravos mais fortes, saudáveis e, especialmente, com escravas mais belas para o poligâmico e por vezes sádico usufruto de senhores ávidos por negras. E, não apontando fatores que justificassem essa assimetria, ela talvez pendesse para as já consolidadas explicações raciais que Freyre tanto quis combater. Afinal, ao contrário do Brasil, os EUA, mesmo tendo tido escravos, por assim dizer, menos aproveitáveis em diversas atividades econômicas, alcançaram um grau de desenvolvimento do qual o Brasil permanecia aquém e distante, pondo inevitavelmente a questão de se a miscigenação – presente no caso brasileiro e ausente no norte americano – teria mesmo sido a matriz das razões do atraso brasileiro e o segredo do sucesso americano, então, tivesse sido a segregação racial. Mas é exatamente aí o ponto em que Freyre, mais uma vez, supera o

preconceito fotográfico, evidenciando algo invisível por trás da visibilidade de uma cultura miscigenada e outra não miscigenada. Por trás desse menor desenvolvimento brasileiro estava não a miscigenação, mas a “forma” de escravidão, mais hedonisticamente que racionalmente orientada, assim como pela forma mais patrimonial do que propriamente capitalista da empresa colonial. Somam-se a isso os condicionamentos socioculturais que impediram a ascensão – econômica, social e cultural – das populações negras e mestiças descendentes de escravizados no contexto da Abolição. O grande mal da sociedade brasileira, além dos quatro séculos de escravidão, foi paradoxalmente a própria Abolição *tal como ocorreu*: isto é, sem absolutamente nenhuma política de integração dos negros na sociedade e, mais do que isso, *com políticas que reforçaram sua exclusão* na medida em que inflou-se o recém criado mercado de mão-de-obra assalariada com estrangeiros, criando para a população alforriada e seus descendentes um hostil ambiente de competição e rivalidade no qual foram cada vez mais marginalizados. Abolição que, tendo concedido liberdade formal aos escravos, foi na prática e em sentido efetivo um ignoto abandono: um abandono disfarçado de liberdade. Um abandono que, além de perpetuar sua miséria, possibilitou culpá-los por ela.

Manejo escravocrata, educação para o patriarcado e formação de uma sociabilidade sádico-masoquista

Sadismo e masoquismo foram termos criados pelo psiquiatra austríaco Richard von Krafft-Ebing para designar dois tipos opostos, mas assemelhados, de parafilia sexual. Os termos foram escolhidos por ele em alusão ao famoso escritor francês Marquês de Sade, e ao não tão famoso escritor austríaco, contemporâneo de Kraft-Ebbing, Leopold von Sacher-Masoch, autor de *Venus in Furs*. A justificativa do psiquiatra para tal escolha foi a de que ambos escritores constituíram, literariamente, personagens nos quais concentravam-se sintomas identificados por ele como formando dois tipos de perversões sexuais que, embora diferentes, possuíam

uma ligação comum com a crueldade: em ambos os casos o prazer se consoma por intermédio da crueldade, seja numa posição ativa (sadismo) ou passiva (masoquismo). Num caso, o prazer é dependente do ato de infligir dor a outrem e, no outro, de sofrer dor infligida por outrem. Essa fórmula, entretanto, nem de longe alcança a globalidade do fenômeno em questão. Daí a classificação de Krafft-Ebing já ter avançado na distinção de diferentes tipos de sadismo e de masoquismo – sadismo e masoquismo ideais e simbólicos – assim como em ter percebido, ainda de maneira um tanto perplexa, como as duas parafilias, embora consideradas por ele como contrapartes perfeitas uma da outra, podem amiúde acometer a uma só e mesma pessoa.

Essa perplexidade que já demonstrava Krafft-Ebing em sua abordagem inaugural deste grupo de fenômenos só tem aumentado desde então. Precusores da sexologia, como Albert Moll e Havelock Ellis, assim como expoentes da psicanálise, com Freud, Wilhelm Reich, Wilhelm Stekel e Eric Fromm, chegando até a autores como Deleuze e Foucault, têm se debruçado sobre a questão. O fato de tais desvios da sexualidade socialmente normatizada chamarem tanto a atenção de estudiosos distintos e de diferentes épocas não diz respeito apenas a curiosidades que poderiam interessar aos publicitários de artigos de sexshop. Seu interesse fundamental se conecta com duas outras questões que dão a tais fenômenos uma relevância universal: o fato de sadismo e masoquismo, por um lado, possuírem um indeclinável aspecto político, na medida em que sua consumação tem a ver, sobretudo, com poder; e, por outro lado, o fato de serem eles fenômenos reveladores de aspectos constitutivos da própria natureza humana – em especial, de sua relação com a violência e com a crueldade.

Sadismo e masoquismo, mais do que com a dor física, têm a ver com ideias de sujeição, de assujeitamento, passivo, num caso, e ativo, no outro. É a tais ideias, e não à dor, propriamente, que se liga o prazer luxurioso do sádico e do masoquista. Num caso o prazer e a excitação são causados pelo exercício do poder; no outro, por sua abdicação, pela entrega completa de si ao poder de outrem. O prazer

do sádico é alcançado mediante o poder que ele tem sobre os outros, ao passo que o prazer do masoquista é alcançado através da entrega de seu próprio poder aos outros. O ato de violentar, de castigar, de punir, de humilhar e de rebaixar, assim como suas respectivas formas reflexivas, são apenas expressões concretas do esquema mais amplo que define sadismo e masoquismo, cuja forma é sempre a do prazer na sujeição e no assujeitamento.

Embora concordassem, em geral, acerca dessa descrição dos fenômenos, esses autores divergiram muito em sua explicação propriamente dita. Krafft-Ebing, por exemplo, parecia assentar a existência dessas perversões em duas causas fundamentais associadas entre si: a hiperestesia sexual, isto é, uma congênita ou adquirida sensibilidade/excitabilidade sexual extremada que se expande e se associa com esferas adjacentes, amalgamando-se a seus conteúdos. Tratar-se-ia, assim, de uma projeção do instinto sexual sobre outras esferas da vida, de tal modo que sadismo e masoquismo tinham a ver não só com a sexualidade por si mesma, mas também com condições sociais externas àquelas de caráter propriamente biológico – pois, como notava ele próprio, “existem casos de hiperestesia sem perversão”.²⁴⁸ É como se, então, a experiência da violência, da sujeição e do maltrato, ou mesmo de representações e ideias relativas a tais experiências, fossem necessários para que a sexualidade, posteriormente, se amalgame a tais gratificações. “As ideias de sujeição e maltrato, coloridas com luxurioso prazer, em sentido ativo ou passivo, vieram a ser profundamente incorporadas em um tal indivíduo”.²⁴⁹

De maneira semelhante a Krafft-Ebing, Freud considerou, em seus *Três Ensaios sobre Sexualidade*, o sadismo como uma extensão da pulsão sexual, como um “componente agressivo autonomizado e exagerado da pulsão sexual”.²⁵⁰ Diferentemente de Krafft-Ebing, entretanto, Freud apresentou uma explicação filogenética para a

248 KRAFFT-EBING, Richard von. *Psychopathia Sexualis*. New York: Arcade Publishing, 2011, p. 292.

249 *Ibidem*, p. 292. [Tradução Nossa].

250 FREUD, Sigmund. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*. v. VII. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996, p. 149. [Obras completas].

configuração desse componente agressivo do instinto sexual. Em suas raízes, diz ele, essa inclinação a subjugar e agredir talvez tivesse sua razão de ser na “necessidade de vencer a resistência do objeto sexual que não mediante o ato de cortejar”.²⁵¹ Se quiséssemos cometer um anacronismo politicamente correto, diríamos que a função do sadismo, em tempos pré-históricos, foi assegurar a reprodução da espécie mediante o exercício concomitante da violência e da atividade sexual: o que hoje chamaríamos, sem dúvida alguma, de estupro. É de se supor, é claro, que para o homem pré-histórico a pressão do instinto sexual pela conservação da espécie falasse bem mais alto do que qualquer “escrúpulo moral”, aquisição propriamente cultural e já muito mais tardia. Ninguém negaria, contudo, o caráter frágil e vulnerável dessas aquisições, prevalecendo ainda hoje, no homem, algo que evidencia seu pendor, moralmente abjeto à luz de valores cristãos-ocidentais – para a violência.

Posteriormente, Freud alterou significativamente sua visão inicial do fenômeno. Em *Para além do Princípio de Prazer*,²⁵² o pai da psicanálise, apoiado em outras observações – como o destaque que a violência e agressividade ocupam na história humana – e numa teoria mais ampla da vida, elaborou uma segunda hipótese, também de caráter filogenético, para explicar a existência de sadismo e masoquismo. Nessa sua segunda hipótese, o sadismo corresponde não a uma projeção exagerada e autonomizada do instinto sexual, mas a uma projeção de um instinto à parte, o instinto de morte que, segundo Freud, habita e constitui toda substância viva e que atuaria, por vias ainda desconhecidas da ciência, na autodestruição do indivíduo, restaurando, como todo instinto está destinado a fazer, um estado anterior de coisas – neste caso, o estado inorgânico.²⁵³ Com a união de várias células na formação de um único organismo, a libido, o instinto de vida, diz-nos Freud, teve por função fundamental tornar inócuo o instinto destruidor presente em cada uma das células, o que foi realizado, é claro, apenas em parte, desviando esse instinto

251 FREUD, Sigmund. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade...* Op. cit., p. 292.

252 *Idem*. *Além do princípio de prazer*. v. XVII. Rio de Janeiro: Editora Imago, 1996, p. 47. [Obras completas].

253 *Ibidem*, p. 47.

do organismo para fora, em direção aos objetos do mundo exterior. O sadismo original, assim, consiste numa orientação do instinto de morte, que nos organismos pluricelulares é parcialmente dirigido para fora do organismo e convertido, assim, em agressividade dirigida a objetos externos.

O prazer que a ele se liga não é só sexual no sentido de ser erógeno, mas também por que está envolvido na própria satisfação de um impulso. Algo que já pode ser observado nas primeiras fases de desenvolvimento de qualquer criança: em seu prazer por se apoderar, sujeitar e mesmo destruir objetos de seu entorno. Mas este prazer experimentado em dominar outros objetos, é claro, se associa facilmente ao prazer sexual, uma vez que, não só em toda relação sexual, como em toda relação caritativa e mesmo amorosa, há também relações de dominação e luta. Uma parte do instinto destrutivo, assim, é posta a serviço da função sexual, onde ele teve, ao longo da constituição e conservação da espécie, uma função importante a desempenhar – a segunda tese de Freud não contradiz a primeira.²⁵⁴

O masoquismo, por sua vez, também teria uma constituição primária e outra secundária. Originalmente, ele consiste na porção não exteriorizada do instinto de morte, que continua atuando silenciosamente no indivíduo enquanto ele vive – trata-se de instinto cuja satisfação parcial experimentamos, por exemplo, na busca de situações perigosas mas, de algum modo, excitantes, como o salto de paraquedas, por exemplo; a parte não exteriorizada do instinto destrutivo que continua operante no organismo é, assim, idêntica ao masoquismo primário, que Freud chama de erógeno, uma vez que ele, também, pode e frequentemente é posto a serviço de Eros, da libido, da função sexual e da busca de prazer. Quando a parte do instinto destrutivo destinada a objetos externos sofre algum tipo de intervenção de outros fatores, externos (normas sociais) ou internos (repressão), é possível que o sadismo antes dirigido para fora seja “mais uma vez introjetado”, formando o que Freud chama de masoquismo secundário.

254 FREUD, Sigmund. *Além do princípio de prazer...* Op. cit., p. 65.

A aliança entre o masoquismo original e a libido forma o que Freud chamou de masoquismo feminino. Ao contrário do que a nomenclatura escolhida por Freud pode sugerir, o conteúdo do conceito nada tem a ver com uma especificidade de gênero. Ao contrário, tal forma de masoquismo acomete também e até principalmente aos homens. Para além das diferenças propriamente anatômicas, Freud não acreditava que a psicologia pudesse indicar, como o faz a anatomia, características de masculinidade e feminilidade. Do ponto de vista da psicologia, diz-nos Freud, o contraste entre masculino e feminino se desvanece num contraste entre atividade e passividade.²⁵⁵ O masoquismo que Freud chamou de feminino é aquele que predispõe quem o possui a colocar-se, nas mais variadas situações da vida (e não só sexuais), numa posição passiva, entregue voluntariamente ao poder de outros.

O masoquismo secundário, por sua vez, expressa aquela que para Freud era a forma mais importante de masoquismo, tamanha a dimensão que tal fenômeno pode ter tanto na vida de um indivíduo quanto no modo de existência de uma sociedade. Trata-se do que ele chamou de “masoquismo moral”. Neste intervém um novo fator, decisivo para sua compreensão, que é a composição e a introjeção de um sentimento de culpa que, assim como toda culpa, exija punição, castigo e, em suma, sofrimento. Ele se expressa, principalmente, como um desejo por punição ou como culto ao sofrimento, que podem vir separados ou acompanhados um do outro, mas cuja natureza permanece quase sempre inconsciente.

Embora derivem de instintos fundamentais da espécie humana e da economia instintiva, uma vez situados no quadro repressivo da educação e das instituições sociais, da civilização, sadismo e masoquismo alcançam outras esferas da personalidade que não aquelas de matiz claramente sexual.²⁵⁶ A inclinação a

255 FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização*. v. XXI. n. 1. Rio de Janeiro: Editora Imago, 1996, p. 111. [Obras completas].

256 Embora o sadismo seja, assim, produto de um componente instintual que, por isso, é universal e presente em todas as culturas humanas, o tipo de arranjo que dele resulta numa sociedade é dependente das condições externas próprias e particulares a

infligir dor no objeto sexual se expande para obtenção de prazer por meio da humilhação e sujeição, o que pode ser efetuado sem a participação ostensiva de atos sexuais.²⁵⁷ Ambos assumem assim uma forma *perversida*, no sentido de *desviada* do alvo sexual, desvio no qual o masoquismo parece ir mais longe, pois desvia o fazer-sofrer típico do sadismo em direção a si próprio. O masoquismo, assim, consiste num tipo de organização libidinal e psíquica sem um índice evidente de sua vinculação libidinal a *Eros* – em outras palavras, enquanto esse vínculo está dado no sadismo, a ligação entre prazer e sofrimento (não do objeto mas do próprio ego), faz com que o masoquismo tome uma aparência de uma perversão mais aguda que o sadismo, embora ambas estejam intimamente conectadas e que, com frequência, subsistam na mesma pessoa.

Mais importante que a caracterização da economia libidinal sadomasoquista – isto é, um tipo específico de arranjo e equilíbrio entre as pulsões de morte e de vida – é, portanto, o modo como ela se expande para outras esferas da personalidade, assim como o fato de ela estar na base da configuração ulterior de outros tipos de masoquismos: o que Freud havia chamado de masoquismo feminino e de masoquismo moral. Variações desses tipos caracterizados por Freud podem ser percebidos como ingredientes fundamentais dos padrões de relação interpessoal cultivados e fixados pelos quatro séculos de escravidão – portanto, como algo entranhado nas estruturas profundas da sociedade brasileira, como algo constitutivo do modo do brasileiro de ser-sociedade, isto é, constitutivo de nosso modo de nos associar com outros – especialmente com os outros que percebemos serem de “classes” diferentes da nossa. Estruturas que, justamente por serem profundas, sobreviveram intactas até os tempos de Freyre assim como parecem sobreviver em nosso próprio tempo. Vejamos, então, como Freyre observou, em conjunto com o fenômeno da miscigenação, a formação de padrão de relação entre senhor e

cada sociedade. O que é específico da sociedade brasileira, portanto, não é a presença de sadismo e masoquismo, mas as formas particulares de configuração e transmissão dessas tendências ao longo de sua história.

257 FREUD, Sigmund. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade...* Op. cit., p. 149.

escravo que se desdobrou e se prolongou em outras esferas da vida, alcançando, como veremos, nosso próprio presente.

Durante a última campanha eleitoral brasileira, vimos um candidato que se elegeu como vice-presidente do país afirmar que o problema do Brasil é que ele teria herdado, além da “cultura de privilégios dos ibéricos”, “a indolência dos indígenas e a malandragem dos africanos”.²⁵⁸ É claro que houve reação quase instantânea contra a fala do então candidato. Mas o tom politicamente correto dessa crítica e a necessária superficialidade exigida pelo politicamente correto fazem esvair as nuances mais profundas contidas na fala do então candidato, hoje vice-presidente em exercício e democraticamente eleito. A primeira coisa a ser observada é que a suposta “herança cultural” é ainda tratada como herança genética: como se as diversas etnias e culturas que chegaram da África no Brasil e os africanos em geral já tivessem chegado no Brasil “malandros”, e carregassem a malandragem em seu sangue e DNA. Assim como já estaria a indolência presente nos indígenas muito antes da colonização. Falas como essa ignoram que malandragem e indolência,²⁵⁹ quando de fato existiam, eram estratégias de resistência surgidas no contexto de dominação escravocrata de uma cultura – a portuguesa – sobre outras. E que, é claro, nunca foram atributos unicamente de indígenas ou de africanos, nada tendo a ver com a procedência étnica ou racial. Mais grave ainda é que, mesmo tendo se aproximado do termo herança cultural, o general em questão parece longe de perceber que cultura não é algo que surge do nada, sem enraizamento na existência social, mas sim um conjunto de significados simbolicamente transmitidos que, por sua vez, derivam das próprias práticas sociais constituídas

258 Cf. RAATZ, Luiz; STRAZZER, Filipe. Mourão liga índio à “indolência” e negro à malandragem. *Estadão*, São Paulo, 06 ago. 2018. Disponível em: <https://politica.estadao.com.br/noticias/eleicoes,mourao-liga-indio-a-indolencia-e-negro-a-malandragem,70002434689>.

259 Outro traço fundamental, é claro, é que “malandragem” e “indolência” descreve ações e comportamentos cuja identificação se deu sempre nos marcos da dominação, perfazendo mais o modo como cultura dominante percebia a cultura dominada e mesmo justificava sua dominação sobre ela – e não aquilo que era próprio dessas culturas dominadas.

ao longo de sua história. É por isso que o general pôde apontar indígenas e africanos, e não o ato de escravizar, como culpados da herança da malandragem e da indolência. É como se o fato de terem sido escravizados durante séculos fosse politicamente neutro no que toca à transmissão de valores culturais de origem africana e indígena. Não bastando terem sido escravizados, são eles também assim *culpados* de que em nossa cultura supostamente existam malandragem e indolência – ou seja, ao invés de resistir à escravidão, o general parecia querer que nativos e africanos tivessem se dedicado de maneira ascética a ela. Retomo esse caso não só por ser ainda fresco em nossa memória. Mas porque essa questão, a da culpa, me parece decisiva para compreender o atual estado político que nós, como sociedade, nos encontramos. E nisso, como veremos, Gilberto Freyre pode nos ajudar como poucos autores o fizeram até agora.

A “intimidade”, mesmo sexual, entre negros e brancos, motor da celebrada miscigenação, ao mesmo tempo que aproximou os opostos, *o fez a partir de padrões de relação interpessoal com graves tendências sádico-masoquistas*. Padrões que passam a ser constitutivos das personalidades socialmente configuradas em um tal contexto sociocultural e que, reiterado ao longo dos séculos, tornou-se algo como uma certa estrutura internalizada e naturalizada a compor ainda hoje traços significativos do caráter, do *ethos* dos brasileiros.

Não se trata de afirmar um tipo de “essência” da qual emanam os caracteres psíquicos dos brasileiros em geral, nem tampouco de um conjunto fixo de características psicológicas que estaria igualmente presente em todos brasileiros, independentemente de posição social ou experiência biográfica. Trata-se, antes, de determinadas tendências de comportamento que são o resultado de *práticas reiteradas cotidianamente na sociedade brasileira* que, por isso, adquiriram vigência, naturalidade e mesmo invisibilidade, tornando-se um elemento fundamental de nossa sociabilidade, isto é, *de nossa forma de nos associar com outros, de fazer associações, de formar sociedade – e que se encontram mais ou menos difusas no tecido social*.

Sadismo e masoquismo, diga-se de passagem, não são especificidades da cultura brasileira. Ao contrário, em todas as culturas podem ser encontradas expressões tanto de tendências sádicas como de tendências masoquistas.²⁶⁰ O que é especificamente brasileiro, neste caso, é fato de sadismo e masoquismo terem se tornado ingredientes de nossa sociabilidade. A constituição desses padrões sadomasoquistas e o conjunto de práticas deles constitutivas podem ser sistematizados a partir de dois aspectos da vida social brasileira que vigoraram por séculos, e dos quais ainda sobrevivem significativos resíduos em nossa cultura: nós os chamaremos de “manejo” escravocrata e de “educação para o patriarcado”.

Em debate com historiadores e cientistas sociais que, mesmo de maneira mais sofisticada, sustentavam visões semelhantes à do então candidato à vice-presidente, como era o caso do já mencionado Paulo Prado, Freyre refutou completamente a noção de uma luxuriosa herança africana e indígena. As senzalas foram, como dissemos antes, um elemento de “desafricanização” do negro assim como as lavouras de cana e a catequese foram um elemento de extermínio e desaculturação do indígena. Esse processo de desaculturação e de deformação cultural, portanto, além de permeado pelas mais cruéis e reiteradas violências, deformou e fragmentou toda a diversidade de culturas africanas que vieram para cá e de culturas ameríndias que já estavam aqui.²⁶¹ De tal modo que, diz-nos Freyre,

260 Existem hoje em dia abordagens semelhantes à de Freyre, de procurar evidenciar, ao longo de uma história particular, a formação de traços sádicos e masoquistas que ganham a forma de padrões culturais. De maneira vertical sobre o tema tratou o livro do professor emérito da Universidade da Califórnia Daniel Rancour-Laferriere sobre o “masoquismo moral” e o culto ao sofrimento entre os russos. (Rancour-Laferriere, Daniel. *The slave soul of Russia: moral masochism and the cult of suffering*. New York and London: New York University Press, 1995.) O interessante é que tal semelhança entre a formação cultural brasileira e a russa (ambas patriarcais e servis) já havia sido notada por Freyre meio século antes do professor Rancour Laterne. Diz Freyre: “No brasileiro ainda hoje, como outrora no russo, se encontra quase sempre - na gente do povo - a tendência para a exaltação do sofrimento ou da passividade. Parece tratar-se principalmente de resíduo masoquista deixado em nossa gente pelo patriarcalismo escravocrata que lhe condicionou o desenvolvimento”. FREYRE, Gilberto. *Sociologia... Op. cit.*, p. 261.

261 Não devemos nos esquecer que, embora a diversidade de culturas africanas e ameríndias tenham sido assim deformadas no processo de sua assimilação, o mesmo, ao menos em parte, ocorreu com a própria cultura portuguesa, também ela diluída no contato com a diversidade das outras culturas em jogo, formando, por assim dizer, uma combinação nova e original que incluía muitos dos valores dos povos colonizados e

é absurdo responsabilizar-se o negro pelo que não foi obra sua nem do índio mas do sistema social e econômico em que funcionaram passiva e mecanicamente. Não há escravidão sem depravação sexual. É da essência mesma do regime. Em primeiro lugar, o próprio interesse econômico favorece a depravação criando nos proprietários de homens imoderado desejo de possuir o maior número possível de crias. Joaquim Nabuco colheu em um manifesto escravocrata de fazendeiros as seguintes palavras, tão ricas de significação: ‘a parte mais produtiva da propriedade escrava é o ventre gerador’.²⁶²

Foi, na verdade, esse tratamento completamente desumanizador que subtraiu aos escravizados seus próprios valores originais, e de grande parte de sua alegria de viver e de seu vigor expressivo—²⁶³ o fato de não a terem perdido completamente mesmo diante do quadro da escravidão, recriando e readaptando valores e práticas de convivência e resistência ao novo contexto, testemunha a grandeza, a força e o vigor da gente que aqui fora escravizada. Mas o manejo escravocrata a que estiveram submetidos por mais de três séculos formava um mecanismo contra o qual o cativo pouco podia.

Por “manejo escravocrata” compreendemos os aspectos desumanizadores envolvidos no trato dos escravos por parte de senhores, em que estes últimos inseriam os primeiros no ordenamento funcional e disciplinar que compunha o regime social e econômico do patriarcado monocultor e escravocrata. O termo “manejo” serve para expressar enfaticamente este aspecto da relação entre senhor e escravo no Brasil, em que uma parte dispunha da outra como mera peça de um rebanho a ser manejado segundo as necessidades econômicas da lavoura de monocultura e “hedônicas” de seus proprietários. Além do tronco, da chibata, dos grillhões, dos ferros quentes, da força, dos castigos, das humilhações, do regime de mínimo necessário, do trabalho exaustivo e fatigante, o escravo da senzala tinha o status de mero *rebanho*, e o objetivo básico de ampliá-lo e melhorá-lo induzia ao controle

escravizados.

262 FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala... Op. cit.*, p. 399.

263 Muitos os que sofreram de “banzo”, espécie de aguda melancolia ligada à terra natal e à condição anterior à escravidão; muitos os que, das mais diversas formas, se suicidavam ou tentavam se suicidar; enforcando-se, degolando-se, comendo terra.

e ao estímulo reprodutivo, com todas as violências e com todo o sadismo que se possa esperar de tal princípio produtivo aplicado a *pessoas* escravizadas: inteiramente removidas das condições de constituição de laços afetivos sólidos e duradouros. Esse é um dos aspectos mais cruéis e sórdidos da formação da sociedade brasileira e que foi enfaticamente reiterado por Freyre e entendido como a principal e já por si mesma suficiente razão para o estado de dissolução moral que se atribuíram aos negros em razão da sua cor e não em razão das condições absolutamente degradantes a que foram submetidos. Violência, estupro, expropriações dos filhos às mães tão logo adquirissem mercado, coabitação forçada de escravos provenientes de etnias diferentes, com línguas e costumes diferentes, eram práticas comuns de “manejo” do rebanho de escravos, e que formavam uma espécie de base oculta do mecanismo produtivo da cana-de-açúcar e, mais tarde, da mineração e do café – do qual o sangue de negros africanos escravizados foi o óleo que lhe azeitavam as engrenagens, feitas, também elas, de braços negros e mestiços. Freyre diferenciou cabalmente, portanto, o que antes era entendido como influência da raça – tendo sido esta completamente positiva, agregando resistência e vigor físico no enfrentamento da vida nos trópicos – da influência do “sistema social da escravidão”,²⁶⁴ incontornavelmente perversa e corruptora.

A “depravação sexual”, longe de um atributo genético ou racial, era condição mesma do regime social edificado nas relações entre senhores e escravos, uma variável do sistema que nele desempenhava uma função econômica fundamental – não só no enriquecimento e aumento de poder das camadas senhoriais, mas na própria reprodução e ampliação do sistema produtivo. Depravação sexual de ares sistêmicos e cuja violência recaía, principalmente, sobre as mulheres escravas, o “ventre gerador”, arrancadas para a vida de violência sexual e prostituição às vezes aos 10 anos – isso já ao fim do período colonial. A máxima vigente no imaginário masculino e patriarcal segundo o qual “a branca para casar e a negra para fornicar” revela que às violências do manejo se acrescenta a criação,

264 FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala...* Op. cit., p. 397.

não diretamente intencional, de circuitos ou zonas de intimidade sexual e, mesmo, afetiva, amorosa – repare: *dentro* e não fora das relações de violência – dos moços e senhores brancos, proprietários, com escravas negras, propriedades. Um polo da relação teve de aprender a gozar em meio ao sofrimento, literalmente a gozar *com* o sofrimento. O outro polo, por sua vez, aprendeu a gozar com a perpetração do sofrimento, sua própria satisfação estava ligada, em maior ou menor grau, ao fazer-sofrer, ao subjugar.

Daí ser injusta e mesmo superficial, a nosso ver, a crítica um tanto apressada iniciada por Dante Moreira Leite e continuada por Carlos Guilherme Mota, segundo a qual Freyre teria constituído uma “ideologia da cultura brasileira” figurada na ideia de uma essência geral da nacionalidade que flutuava,²⁶⁵ por assim dizer, sem nenhum enraizamento nas classes ou posições sociais concretas ocupadas por pessoas e grupos, mas algo que afetava aos brasileiros em geral. O enraizamento dos padrões sadomasoquistas na cultura brasileira não se dava nem poderia ser percebido nas “classes”, como atributos exclusivos de uma ou outra classe, pois se tratava de padrões de relação que se constituíram e se efetivaram no e a partir do contato e da interação entre classes – algo que, exatamente, não é determinado por uma classe em particular, mas antes pelo tipo

265 O filósofo Cruz Costa, seguido pelo psicólogo Dante Moreira Leite e pelo historiador Carlos Guilherme Mota, assim como pelos sociólogos ligados a Florestan Fernandes, foram aqueles que elaboraram a mais incisiva crítica a Freyre. De maneira geral, tais autores entendem Freyre como o grande articulador de uma ideologia do caráter nacional brasileiro, o que, de modo algum, é completamente desprovido de razão. O problema dessa ideologia, contudo, seria que Freyre, embora tenha reconhecido às contradições fundamentais de uma sociedade modelada na intensa oposição de classes – senhores e escravos – teria também esvaziado a contradição ao supô-la como se configurando sobre a base de um “equilíbrio de antagonismos” possibilitado pela miscigenação. A escassez de mulheres brancas num continente a ser povoado por um minúsculo Portugal, teria criado zonas de intimidade entre colonizador e colonizado, entre senhores e escravos, que favoreceu, ao lado da dominação e do distanciamento implicado na dominação escravocrata, também certa aproximação e comunicação intercultural, dando à cultura brasileira um formato híbrido e miscigenado. Mas o que tais autores parecem não perceber é um aspecto decisivo dessa mesma tese de Freyre, deixando de fora sua contraparte essencial que, longe de esvaziar a contradição, a percebe de modo entranhado nas minúcias da vida cotidiana e enraizada na própria formação da personalidade do brasileiro – e, mais do que isso, prolongando-se em várias esferas da vida e, também, no tempo. Trata-se exatamente do complexo psicossocial sadomasoquista, tendência ou padrão de relação interpessoal que se entranha na própria sociabilidade, no modo estabelecer associações com outros, de formar sociedade.

de relação estabelecido entre elas e que, portanto, é constitutivo de ambos os polos, dominantes e dominados, senhores e escravos.

A constituição desses padrões de relação sadomasoquista que viriam a integrar o cerne da sociabilidade brasileira não foi obra de uma combinação anárquica de raças, nem da degeneração de uma raça por influência da outra, *mas de práticas culturalmente mediadas e transmitidas entre os círculos sociais e as gerações históricas*, práticas que, naturalizadas e disseminadas no senso comum, no estoque público e disponível de experiências, foram decisivas para certo direcionamento ou, se quisermos, para certa pressão que se exerce na formação da personalidade e que, embora não determinem, favoreceram significativamente a constituição de um padrão de personalidade e sociabilidade sadomasoquista.²⁶⁶

O debate neste ponto da reflexão é não apenas com a psicanálise de Sigmund Freud, mas também com Albert Moll, um dos fundadores da moderna sexologia. É que ambos perceberam o sadismo como ligado ao impulso sexual e como uma das primeiras direções na qual se organiza e caminha a sexualidade. Ambos concordavam também noutro ponto decisivo: o fato de que o desenvolvimento de uma orientação sádica dos instintos e pulsões sexuais ocorria em íntima relação a condicionamentos sociais, externos, dependendo sempre, portanto, de oportunidades social e culturalmente mediadas. E foram tais oportunidades que, notou Freyre, não só abundaram durante quatro séculos de formação de nossa cultura, como também foram elas mesmas *cultivadas* entre nós.²⁶⁷ Foram, portanto, as condições sociais ligadas à escravização

266 Não se trata de afirmar que essa tendência sadomasoquista seja a única a operar entre os brasileiros em geral, é claro que não. Trata-se apenas de evidenciar uma estrutura de sociabilidade que, de alguma forma, tem permanecido invisível, a despeito do esforço de Freyre em trazê-la à tona e ao olhar crítico.

267 Quanto a isso, Freyre salientou mais de uma vez como o sistema colonial escravocrata e o complexo Casa-Grande & Senzala formavam um universo e atmosfera que se poderia dizer serem ideais ao cultivo e à formação de personalidades com tendências sadomasoquistas. “Nas condições econômicas e sociais favoráveis ao masoquismo e ao sadismo criadas pela colonização portuguesa – colonização, a princípio, de homens quase sem mulher – e no sistema escravocrata de organização agrária do Brasil; na divisão a sociedade em senhores todo-poderosos e em escravos passivos é que se devem procurar as causas principais do abuso de negros por brancos, através de formas sadistas de amor que tanto se acentuaram entre nós; e em geral atribuídas à luxúria africana”. FREYRE,

de africanos por colonos portugueses que conduziram à orientação sádico-masoquista da sociabilidade brasileira. É, então, no diálogo com esses autores, especialmente Freud e a psicanálise, que podemos compreender melhor o espectro da tese freyriana da constituição de uma sociabilidade sadomasoquista como contraparte da aproximação entre raças, classes e culturas que foi a miscigenação.

Essa sociabilidade sadomasoquista, como atributo a que nos dispõe e favorece a cultura brasileira, não foi o resultado de perversões inatas, repitamos, mas de práticas – que favoreceram seu surgimento e reprodução. Práticas que durante todo o período colonial e imperial vigoraram explicitamente e foram cotidianamente naturalizadas e que, se foram se eufemizando ao longo da República, não deixaram por isso de ser fator reprodutivo dessa forma perversa de sociabilidade. Práticas que, muitas vezes, compuseram parte fundamental do que poderíamos chamar de “educação patriarcal”. Foi por intermédio dessa educação patriarcal ou dessa educação *para* o patriarcado que Freyre verificou as condições fundamentais para a formação de uma personalidade sádica e, em torno dela, outras tantas masoquistas. Esse processo de formação educacional e culturalmente configurado permite-nos compreender melhor parte de um intrigante problema brasileiro: para uma sociedade caracterizada por extremos – entre senhor e escravo, hoje ricos e pobres – sendo até hoje uma das mais desiguais do mundo e que desenvolveu relações de dominação tão evidentes e ostensivas, impressiona a escassez de revoltas generalizadas das vastas camadas de oprimidos contra a pequeníssima camada de opressores.²⁶⁸ Impressiona até se compreender, com Freyre, que essa “passividade”, essa “parcimônia”, essa “benevolência”

Gilberto. *Casa-Grande & Senzala...* Op. cit., p. 404.

268 Apenas com a decadência do patriarcado rural e formação urbano, com a constituição dos mucambos, é que se consolidaria entre as camadas oprimidas um tipo distinto de solidariedade e de sociabilidade, fundado, este sim, em cooperação e até em comunitarização. Esse quadro torna mais complexo o jogo de tendências que formam a sociabilidade brasileira, como veremos no próximo ensaio: além de elementos de uma sociabilidade sadomasoquista cultivada nas relações entre os extremos da sociedade, há que se falar, também, em formas de sociabilidade cultivadas entre senhores e suas famílias, como o compadrio, entre escravos e marginalizados, como as de quilombos e mucambos. Mas este é assunto para o próximo ensaio.

do brasileiro diante do sofrimento a ele impingido é em grande medida produto e expressão dessa sociabilidade sadomasoquista que preenche parte significativa de seu ser. Fruto, como dissemos, de uma longa série reiterada de práticas, algumas delas até sujeitas a certa sistematização em torno disso que estamos chamando de “educação para o patriarcado”.

Não que não tenham existido revoltas e práticas de resistência. Ao contrário, testemunham-nas muitas comunidades quilombolas dispersas ainda hoje pelo território brasileiro, assim como revoltas tais como a já mencionada Revolta dos Malês. Mas, nem no tempo da escravidão, nem do Império e tampouco da República, não houve por parte das camadas oprimidas e dominadas em geral um gesto de revolta coletiva e generalizada que pudesse fazer nascer, dessa associação entre escravos e oprimidos contra senhores, algo capaz de disseminar outro regime de sociabilidade na sociedade brasileira. Em geral, escravos que resistiam eram severamente castigados e, no caso de revoltas, eliminados. As práticas mais comuns de resistência pouco ajudavam na criação de uma associação duradoura *entre* escravos *contra* senhores.²⁶⁹ Eram elas as fugas e, mesmo, o suicídio. Embora no caso das fugas existisse toda uma associação que envolvia os chamados “coiteiros” de negros, parentes forros e até, especula-se, sociedades secretas de abolicionistas, tais associações nunca atingiram proporção suficiente para introduzir na cultura um padrão próprio de relação interpessoal que se disseminasse amplamente pela sociedade como um todo. De modo que ficou-nos mais dos escravos que, para tornar a desgraçada vida mais suportável, se entregaram a ela, do que daqueles que resistiram e se revoltaram.²⁷⁰

269 De modo que sequer era incomum, como nota Freyre, que escravos, ao contrário, tomassem para si as rixas e rivalidades de seu proprietário branco, brigando com outros escravos em seu nome. FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala...* Op. cit., p. 426.

270 Em *Sobrados e Mucambos*, Freyre quase lamenta que os valorosos elementos do tipo de sociabilidade cultivado em quilombos, baseados na solidariedade entre iguais e na cooperação mais horizontalizada – e não completamente vertical, como a que predominou por séculos – não tenham adentrado com intensidade no regime de transmissão cultural da sociedade brasileira como um todo, como o foram os elementos sadomasoquistas cultivados nas relações entre senhores e escravos. No caso de Palmares, por exemplo, “Viu-se uma cidade de mucambos de palha erguer-se sozinha, no meio do mato, contra

Quando, portanto, falamos de um “masoquismo” como resultado da relação entre senhores e escravos instituída no Brasil durante quase quatro séculos, não falamos, propriamente, de um masoquismo erógeno, como se os escravos se deleitassem com a própria escravidão. Nada disso. Falamos, antes de tudo, de um processo educacional – em sentido amplo –, pedagógico, formativo, que, através do uso sádico da violência, favoreceu a criação de um masoquismo feminino e de um masoquismo moral que, estes sim, formaram padrões de comportamento que se disseminaram para os mais diversos grupos e setores da sociedade brasileira. Contra a ideia de uma “passividade” natural dos negros escravizados, Freyre salientou que ela foi algo desmentido por diversos atos de insubmissão e revoltas de africanos aqui escravizados, e que tal passividade, longe de ter sido natural, foi o produto disciplinar e educacional de um processo que atuou ao longo de séculos:

ao que temos procurado nos opor, baseado principalmente no estudo da História social do Brasil, é à ideia de terem os negros importados para o nosso país se revelado bons escravos, em contraste com os indígenas, maus escravos, por trazerem aqueles na estrutura étnica a predisposição à subordinação e ao masoquismo em que muitos vieram, com efeito, a extremar-se. Parece-nos que a situação social continuada de escravos é que fixou neles os hábitos de subordinação e o próprio masoquismo que se transmitiram a grande parte da massa brasileira, com resultados políticos que não precisamos de acentuar aqui.²⁷¹

E quando, por sua vez, falamos de uma “educação para o patriarcado”, a palavra educação tem o sentido mais amplo possível. Não se trata de educação formal ou especializada, sob a

as casas-grandes e os sobrados de pedra e cal de todo o norte do Brasil. E só dificilmente as casas-grandes, os sobrados e o governo colonial conseguiram esmagar a cidade de mucambos”. (FREYRE, Gilberto. *Sobrados e Mucambos... Op. cit.*, p. 149) Tais experiências, entretanto, ou se mantiveram à margem da “sociedade”, criando uma outra “sociedade” fora daquela já instituída, ou foram exterminadas. “Houve Palmares, é certo: mas foi vencido. Vencidas pelo sistema patriarcal brasileiro, ou pelo familismo turbulento dos paulistas e dos maranhenses e paraenses, foram as reduções jesuíticas, o sistema jesuítico de organização ou economia paternalista-coletivista. Um Palmares teocrático. Um quilombo teologicamente organizado. Vencidas foram outras erupções de caráter se não coletivista, antipatriarcalista: a balaçada, no Maranhão, a revolta praieira, em Pernambuco”. *Ibidem*, p. 61

271 FREYRE, Gilberto. *Sociologia... Op. cit.*, p. 288.

responsabilidade de profissionais do ensino, mas de um aprendizado cotidiano, fundado num processo de imitação que, de maneira mais ou menos intensa, mais ou menos abrangente, acabava por atingir diversos grupos sociais, e que era estabelecido pelo próprio ambiente cultural, social e, especialmente, familiar, no qual a criança, o adolescente, o moço ou moça – e, claro, os escravos – interiorizavam normas e padrões fundamentais de sua sociedade tanto quanto ajustavam seus impulsos à configuração civilizacional em que estavam inseridos.²⁷²

Como um processo educacional, tais aprendizados eram assimilados com o apoio em punição e recompensa – pois, assim como sobre os escravos, o sadismo do pai tantas vezes recaía sobre meninos e meninas, esposas e filhos. Foi, em grande medida, essa educação para o patriarcado um amplo processo de *disciplinamento* da conduta, responsável pela fixação dos papéis sociais e da ordem hierárquica de mando e obediência. Podemos acompanhar a descrição desse processo “educacional” tanto em *Casa-Grande & Senzala* quanto em *Sobrados e Mucambos*, embora Freyre só o tenha efetivamente nomeado como tal na introdução à primeira edição de *O Escravo nos Anúncios de Jornais*.

O castigo ao escravo, como o castigo ao filho de família, fazia parte de um sistema de educação, de assimilação e de disciplina – o patriarcal – que não podia desmanchar-se em ternuras para com os necessitados de educação, de assimilação e de disciplina. Para se integrarem nos papéis ou nas funções que deviam desempenhar nesse sistema, escravo e menino precisavam ser disciplinados, assimilados e educados pelos brancos e pelos adultos à maneira da época, que era uma maneira da qual ninguém concebia que estivesse ausente a palmatória ou o chicote; o castigo que doesse no corpo; a punição cruamente física.²⁷³

Essa educação para o patriarcado iniciava-se ainda na primeira infância, como ocorre com todo processo educacional eficiente. No

272 Não se pode subestimar a força desse processo educativo e imitativo. Não era incomum, por exemplo, que muita gente pobre e mestiça, mas livre, fosse possuidora de escravos e desse a eles, na avidez por lucro rápido e menos dispendioso, um tratamento mais cruel que aquele recebido em casas-grandes abastadas. Assim como tampouco era incomum que, uma vez liberto, o ex-escravo constituísse família sob o mesmo modelo patriarcal e, mesmo, se tornasse senhor ou perseguidor de outros escravos.

273 FREYRE, Gilberto. *O escravo nos anúncios de jornais brasileiros do século XIX... Op. cit.*, p. 977.

caso brasileiro, durante o período colonial, a criança da elite brasileira, filha de senhores de terra e escravos, esteve cercada pelo que Freud chamou, em o *Mal-estar na Cultura*,²⁷⁴ de os dois principais métodos patogênicos de educação: a super rigidez, dirigida sobretudo para as meninas, e o excesso de mimo, dirigido sobretudo para os meninos. Aquelas desde cedo ensinadas e preparadas para a submissão voluntária ao homem, seja o pai, o marido, o irmão ou o Padre Santo, vigiadas de perto em sua sexualidade e expressividade, mal podiam sair de casa nem serem postas aos olhos de outros homens que não o prometido em casamento decidido pelo pai; enquanto os meninos eram criados em quase absoluta licenciosidade, vigendo quase sem travas toda sua impulsividade e, com ela, o sadismo primário – primeira direção que toma a sexualidade infantil segundo Albert Moll, referência de Freyre no assunto. Isso fez do menino de engenho brasileiro uma espécie de menino-diabo que foi tão bem descrito por Machado de Assis,²⁷⁵ caracterizado por ser mais do que demasiadamente irrequieto e custoso, também violento, agressivo, *perverso e, às vezes, alegremente perverso*. O que fica muito bem registrado nas brincadeiras da época, algumas delas de sobrevivência ainda bastante viva e recente em nossa cultura:

seus jogos e brincadeiras acusam nele, como já observamos, tendências acremente sadistas. E não era só o menino de engenho, que em geral *brincava* de bolear carro, de matar passarinho e de judiar com moleque: também o das cidades.²⁷⁶

Os aprendizados fundamentais mediados pela educação patriarcal foram de profunda significação para a formação da personalidade: diziam respeito ao significado de ser-senhor e ser-escravo, em primeiro lugar, e de ser-homem e ser-mulher, em segundo. Nos dois casos o aprendizado em questão girava em torno da assimilação dos usos e práticas pertinentes às posições de mando e obediência. Era esse aprendizado o responsável pela assimilação da hierarquia social instituída e da adoção de atitudes convenientes a ela. Essa hierarquia, como já vimos, escalonava

274 FREUD, S. *O mal-estar na civilização...* Op. cit., p. 144.

275 FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala...* Op. cit., p. 451.

276 *Ibidem*, 451 et seq.

as posições de mando desde o patriarca até à criança escrava, distribuindo a cada tipo social seus limites e possibilidades numa ordem que, ainda que pudesse variar de caso para caso, predominou em toda a colônia portuguesa na América – o que Freyre denominou de “predominância de forma” na supra-área da cultura brasileira.

Neste quadro de aprendizagem não estavam em jogo as letras, as artes ou as ciências, mas aprender a mandar como convém a um patriarca (ou senhor) e a obedecer como convém a um escravo (ou mulher). O livre exercício do sadismo primário, ao qual os meninos sinhozinhos encontravam todo um ambiente de estímulo à sua disposição, conciliou-se desde cedo com o aprendizado do mando. Cercado de escravos prontos a satisfazer suas vontades e protegido pela posição de senhor – na qual se inseria não só pela posição de poder como também a partir do *aprendizado* do mando – o menino filho de senhor de escravos pôde desde cedo associar o sadismo erógeno, sexual, primário, ao soberano exercício do mando. E, se com Albert Moll admitirmos que “a direção tomada pelo impulso sexual ‘depende em grande parte de oportunidade ou chance’”,²⁷⁷ ao longo da ontogênese de sua personalidade, e logo nas fases dela quando se é mais sensível às influências externas, o sinhozinho era quase que induzido ao sadismo e à bestialidade.²⁷⁸

No quadro de circunstâncias assim estabelecido, convém perguntar sobre quem recaía o sadismo já na infância cultivado dos sinhozinhos. Quem, pois, eram seus “objetos”? A resposta de Freyre: animais, escravos do âmbito doméstico e, principalmente, os “crias”, os “moleques de brinqueado”, os “leva-pancadas”, como eram sugestivamente chamados os filhos de escravos que eram praticamente “dados” de presente aos filhos de famílias escravocratas para serem seus companheiros de “brincadeiras”. Entre elas a já mencionada de “bolear carro”, que consistia em fazer do “leva-pancadas” um cavalo a ser montado pelo “bravo” sinhozinho. Foram principalmente sobre os “leva-pancadas” que pesaram a maior parte

277 FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala...* Op. cit., p. 113.

278 *Ibidem*.

do impulso sexual e destrutivo que sinhozinhos todo-poderosos exteriorizavam livremente.

Nesse período é que sobre o filho de família escravocrata no Brasil agiam influências sociais – a sua condição de senhor cercado de escravos e animais dóceis – induzindo-o à bestialidade e ao sadismo. Este, mesmo dessexualizado depois, não raro guardava em várias manifestações da vida ou da atividade social do indivíduo, aquele ‘*sexual undertone*’, que segundo Pfister, ‘*is never lacking to wellmarked sadistic pleasure*’.²⁷⁹

Para ilustrar este aspecto pervertido, embora naturalizado, da educação patriarcal, Freyre se serviu de farta documentação, cuja interpretação requer enorme cuidado hermenêutico para não recair, como vimos ter feito Paulo Prado, na representação do dominado pelo dominador: é que boa parte da documentação do período colonial referente a este assunto responsabiliza principalmente as escravas pelo “desbragamento sexual do rapaz brasileiro”. O que estes documentos revelam não era o que se passava na realidade, propriamente, mas o que se passava na consciência de quem legava documentos – o modo como a elite percebia, enviesadamente, a realidade. Mas, diz Freyre em exercício de crítica das fontes:

com a mesma lógica poderiam responsabilizar-se os animais domésticos; a bananeira; a melancia; a fruta do mandacaru com o seu visgo e sua adstringência quase de carne. Que todos foram objetos em que se exerceu – e ainda se exerce – a precocidade sexual do menino brasileiro.²⁸⁰

Mas, além de documentos e testemunhos como as críticas do Padre Lopes Gama, e de quantidade enorme de anúncios de jornal, Freyre também se fartou de fontes literárias, colhidas na tradição oral e também na alta literatura. Neste último caso, poucos puderam ilustrar melhor os princípios da educação patriarcal e seus elementos sadomasoquistas do que o fez Machado de Assis em *Memórias Póstumas de Brás Cubas* – logo ele,²⁸¹ um mestre da sutileza e da verossimilhança. O trecho citado por Freyre merece

279 FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala...* Op. cit., p. 113.

280 *Ibidem*, p. 455.

281 Cf. ASSIS, Machado. *Memórias Póstumas de Brás Cubas*. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 1994.

ser inteiramente retomado por nós. Ele retrata com primazia as experiências pedagógicas – isto é, que somavam aos atos proferidos punições ou recompensas, reprimendas ou bajulações – que compunham a formação do “menino-diabo”, especialmente o seu modo de lidar com os outros.

‘Desde os cinco anos merecera eu a alcunha de menino-diabo [...]’, confessa o herói das Memórias Póstumas de Brás Cubas. Por exemplo, um dia quebrei a cabeça de uma escrava, porque me negara uma colher do doce de coco que estava fazendo, e, não contente com o malefício, deitei um punhado de cinza no tacho, e, não satisfeito da travessura, fui dizer à minha mãe que a escrava é que estragara o doce ‘por pirraça’; e eu tinha apenas seis anos. Prudêncio, um moleque da casa, era o meu cavalo de todos os dias; punha as mãos no chão, recebia um cordel nos queixos, à guisa de freio, eu trepava-lhe no dorso, com uma varinha na mão, fustigava-o, dava-lhe mil voltas a um e outro lado, e ele obedecia – algumas vezes gemendo –, mas obedecia sem dizer palavra, ou quando muito, um – ‘ai, nhonhô!’ – ao que eu retorquia: - Cala a boca, besta! – Esconder o chapéu das visitas, deitar raios de papel a pessoas graves, puxar pelo rabicho das cabeleiras, dar beliscões nos braços das matronas, e outras muitas façanhas deste jaez, eram mostras de um gênio indócil, mas devo crer que eram também expressões de um espírito robusto, porque meu pai tinha-me em grande admiração; e se às vezes me reprendia, à vista da gente, fazia-o por simples formalidade: em particular dava-me beijos.²⁸²

Longe de receber reprimendas por exercer perversamente suas prerrogativas de mando para obter prazer e alegria com elas, o sinhozinho tantas vezes era recompensado por tal exercício – pois, afinal, não era sua nascente masculinidade mandona, autoritária, senhorial, o espelho mirim do próprio Pai? Brás Cubas não havia pedido o doce: ele havia mandado que a escrava o desse: quebrar sua cabeça foi o castigo sádico por uma ordem não cumprida. Eis o aprendizado fundamental pelo qual um filho passava a contar com admiração do pai, o que certamente contribuía para reforçar nele tais tendências.²⁸³ *O prazer em fazer sofrer, neste caso, sequer*

282 ASSIS *Apud* FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala...* *Op. cit.*, p. 454.

283 Ressalte-se que, muitas vezes, o sinhozinho foi vítima do mesmo sadismo do pai, que para ele acabava, naturalmente, servindo de modelo. A diferença básica é que, sofrendo eventualmente o sadismo do pai autoritário, os sinhozinhos podiam também eventualmente compensá-lo (imitativamente) nos escravos, ao passo que a estes últimos restava, de maneira muito mais incisiva, a repressão dos próprios impulsos sádicos e as consequências ulteriores a ela.

contrariava a norma estabelecida – antes a reafirmava: a perversão foi aí de fato naturalizada, tornando-se parte fundamental da sociabilidade assim constituída. Fora da norma eram não os abusos sádicos e pervertidos de sinhozinhos, mas qualquer reação por parte de seus objetos, obrigados assim a interiorizar e recalcar o próprio sadismo – somando em sua personalidade o masoquismo primário (isto é, o resíduo não exteriorizado do sadismo primário) e o masoquismo secundário (isto é, resultante da introjeção do sadismo contra o próprio ego).

Mas além de ser mandão e autoritário, há ainda outro atributo fundamental no aprendizado patriarcal: ser varão. Tão logo ia deixando de ser “menino-diabo”, o filho do senhor de escravos não raro se transformava em “desbragado sexual”. E o objeto de seu sadismo mudava então do “leva-pancadas” para as escravas, unindo assim “amor” e violência, libido e agressividade, união e destrutividade. E o furor do menino-diabo que tantas vezes se exteriorizava não só como violência, mas violência de viés sexual, sobre crianças escravas, passava a ser direcionado para a atividade sexual farta e disponível de mulheres e meninas negras desde cedo arrastadas para a prostituição ou daquelas de sua própria propriedade, sujeitas a seu “manejo” e ao que nele havia de violência e sadismo. E, se muitas vezes o menino branco filho de senhor de escravos iniciou-se na vida sexual através da submissão do “leva-pancadas”,²⁸⁴ foi através da submissão de escravas negras que o sadismo cultivado desde a infância pôde se perpetuar em caráter: num tipo de predisposição que se transforma em segunda natureza da pessoa, interiorizada na forma de um padrão de relação com os outros que se espraia por toda a orientação do agir social. Essa predisposição em subjugar e submeter, se não contava com reprovação na infância e corria livremente, era, a partir da adolescência, exaltada, transformada no próprio ideal de masculinidade a que qualquer patriarca deveria fazer jus.

Nenhuma casa-grande do tempo da escravidão quis para si a glória de conservar filhos maricas ou donzelões. O folclore da nossa antiga zona de engenhos de cana e de fazendas de café quando se refere a rapaz donzelo é sempre em tom de debique: para levar o

284 FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala...* Op. cit., p. 113.

maricas ao ridículo. O que sempre se apreciou foi menino que cedo estivesse metido com raparigas. Raparigueiro, como ainda hoje se diz. Femeiro. Deflorador de mocinhas. E que não tardasse a empenhar negras, aumentando o rebanho e o capital paternos.²⁸⁵

O “ser-homem” era, então, o outro tipo de aprendizado fundamental da educação patriarcal que corria em paralelo ao de ser-senhor. Assim como, em sentido diferente – pois em parte submisso – o ser-mulher. Pois a menina e a mulher, na hierarquia de mando e obediência em que se estratificava a sociedade colonial, ocuparam sempre uma posição ambígua: senhoras em relação à vontade dos escravos, mas cativas em relação à vontade do pai e do marido e, em tantos casos, até dos irmãos.²⁸⁶ Essa ambiguidade, sem dúvida, deve ter colaborado para que as senhoras das casas-grandes fossem percebidas em geral como mais cruéis e violentas para com os escravos – especialmente para com as escravas – do que os próprios patriarcas. Pode-se supor que a agressividade e as limitações e repressões que do marido recaíam sobre ela eram revertidas e projetadas sobre as escravas – e não, necessariamente, introjetadas, como restavam a essas últimas. Se contra o marido polígamo pouco podiam fazer, o ódio frustrado do ciúme era então dirigido para as escravas que com ela concorriam pelo amor e interesse do marido. Daí muita crueldade de sinhá para com escrava, especialmente as belas e preferidas do marido e dos filhos. Brutalidade que demonstra ter sido o sadismo atributo da educação patriarcal que não foi o privilégio de um gênero, mas compôs o significado tanto de ser-homem quanto o de ser-mulher, quando integrados no significado de ser-senhor ou, no caso, ser-senhora.

285 FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala... Op. cit.*, p. 456.

286 Para ilustrar esse aspecto recorrente da educação para o patriarcado, Freyre poderia ter dado sequência à citação que fez de Machado de Assis, onde esse elemento de submissão absoluta da mulher à vontade do marido também aparece com a mesma expressividade das injunções de mando e obediência que pesam sobre a formação do filho: “sim, meu pai adorava-me. Minha mãe era uma senhora fraca, de pouco cérebro e muito coração, assaz crédula, sinceramente piedosa, — caseira, apesar de bonita, e modesta, apesar de abastada; temente às trovoadas e ao marido. O marido era na Terra o seu deus. Da colaboração dessas duas criaturas nasceu a minha educação, que, se tinha alguma coisa boa, era no geral viciosa, incompleta, e, em partes, negativa”. Cf. ASSIS, Machado de. *Memórias póstumas de Brás Cubas... Op. cit.* [Grifo nosso].

Quanto à maior crueldade das senhoras que dos senhores no tratamento dos escravos é fato geralmente observado nas sociedades escravocratas. Confirmam-no os nossos cronistas. Os viajantes, o folclore, a tradição oral. Não são dois nem três, porém muitos, os casos de crueldade de senhoras de engenho contra escravos inermes. Sinhás-moças que mandavam arrancar os olhos de mucamas bonitas e trazê-los à presença do marido, à hora da sobremesa, dentro da compoteira de doce e boiando em sangue ainda fresco. Baronesas já de idade que por ciúme ou despeito mandavam vender mulatinhas de quinze anos a velhos libertinos. Outras que espatifam a salto de botina dentaduras de escravas; ou mandavam-lhes cortar os peitos, arrancar as unhas, queimar a cara ou as orelhas. Toda uma série de judiarias. O motivo, quase sempre, o ciúme do marido. O rancor sexual. A rivalidade de mulher com mulher.²⁸⁷

E repare que esse sadismo de mulher para mulher não existiu apenas entre sinhás ciumentas em direção a escravas, mas também, ainda que em formas atenuadas, daquelas para com as solteironas. É que tal como “ser raparigueiro” era atributo fundamental do ser-homem, o casamento era ainda mais um atributo fundamental ao ser-mulher. As que por infelicidade ou inaptidão para o casamento não se casavam formavam quase um gênero à parte, o das beatas, das “solteironas”. Vivendo em sociedade que assim marcava o gênero feminino, a mulher que não se casava era objeto de pilhéria, de chacota, recaindo sobre ela pechas que se convertiam em verdadeiras marcas de sua desgraça: um modo de se vestir, de se portar e de viver próprio para as mulheres sem marido, às quais restavam, então, a sublimação da “libidinagem” no “fanatismo de contrição” que Nietzsche reconheceu como um dos pilares afetivos da fé.²⁸⁸ Solteironas, seu excesso de devoção religiosa consistia, assim, num modo de deslocamento da libido para outros afetos, mas também numa arma: munida da devoção religiosa e assim apegada à sua moralidade, a solteirona podia tanto se defender quanto se vingar, dirigindo para as outras mulheres e para a sociedade como um todo o dedo em riste que, amparado em sua “pureza” e alimentado pelo ressentimento, apontava o pecado e a culpa alheia. Se quisesse, Freyre uma vez mais poderia ter ilustrado sua análise com as tão verossímeis

287 FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala...* Op. cit., p. 421.

288 NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 47.

personagens machadianas, cuja literatura tratou com maestria o tipo social figurado na imagem da solteirona, compreendida na sociedade patriarcal como um ser incompleto, amputado e aleijado pelo destino de uma parte fundamental de si – o marido que não veio.²⁸⁹

Essas duras verdades sobre formação da sociedade brasileira são quase atenuadas pelo estilo literário de Freyre, do qual se poderia dizer, em tom de metáfora, que não deixa de remexer em nossas feridas do passado, mas de modo quase carinhoso, como que a fazer carícias nelas. O fato é que, apoiados em Freyre, o que temos chamado aqui de educação para o patriarcado, bem como as afinidades que

289 Dona Tonica, personagem do romance *Quincas Borba*, corresponde a uma espécie de ‘tipo ideal’ weberiano que concentra, de maneira imaginária e ficcional, um máximo de elementos recorrentes que poderiam, em maior ou menor grau, ser verificados nas solteironas de carne e osso da sociedade patriarcal brasileira. Depois de um típico jantar de confraternização, ao qual D. Tonica havia ido acompanhada do pai, voltou para casa e foi consolar-se ao travesseiro. Presenciara, no jantar, uma mulher casada, Sofia, ainda jovem e bela, em conversa alegre com um ‘potencial’ noivo seu. A narrativa de Machado é por demais significativa para que precisemos analisá-la aqui. Vale a pena, no entanto, conferir a passagem:

‘Chegaram à casa da Rua do Senado; o pai foi dormir, a filha não se deitou logo, deixou-se estar em uma cadeirinha, ao pé da cômoda, onde tinha uma imagem da Virgem. Não trazia ideias de paz nem de candura. Sem conhecer o amor, tinha notícia do adultério, e a pessoa de Sofia pareceu-lhe hedionda. Via nela agora um monstro, metade gente, metade cobra, e sentiu que a aborrecia, que era capaz de vingar-se exemplarmente, de dizer tudo ao marido.

- Conto-lhe tudo, - ia pensando – ou de viva voz, ou por uma carta... Carta não; digo-lhe tudo um dia, em particular.

E imaginando o colóquio, antevia o espanto do homem, depois o agastamento, depois os impropérios, as palavras duras que ele havia de dizer à mulher, miserável, indigna, vil... Todos esses nomes soavam bem aos ouvidos do seu desejo; ela fazia derivar por eles a própria cólera; fartava-se de a rebaixar assim, de a pôr debaixo dos pés do marido, já que o não podia fazer por si mesma... Vil, indigna, miserável...

Durou muito tempo essa explosão de raiva interior – perto de vinte minutos; mas a alma cansou, e tornou a si. A imaginação não podia mais, e a realidade próxima atraiu-lhe a vista. Olhou em volta de si, mirou a alcova de solteira, arrumadinha com arte, - dessa arte engenhosa que faz da chita seda e de um retalho velho uma fita, que recama, enlaça, alegre o mais que pode a nudez das coisas, enfeita as paredes tristes, aprimora os trastes modestos e poucos. E tudo ali parecia feito para receber um noivo amado.” [...]

“Agora, aquietada a imaginação e o ressentimento, mira e remira a alcova solitária; recorda as amigas do colégio, as mais íntimas, casadas todas. A derradeira delas desposou aos trinta anos um oficial da marinha, e foi ainda o que reverdeceu as esperanças à amiga solteira, que não pedia tanto, posto que a farda de aspirante foi a primeira coisa que lhe seduziu os olhos, aos quinze anos... Onde iam eles? Mas lá passaram cinco anos, cumpriu trinta e nove, e os quarenta não tardam. Quarentona, solteirona; D. Tonica teve um calafrio. Olhou ainda, recordou tudo, ergueu-se de golpe, deu duas voltas e atirou-se à cama chorando”. ASSIS, Machado de. *Quincas Borba*. Rio de Janeiro: O Globo, 1997, p. 47 et seq.

mantém com uma orientação sádica da personalidade, prolongou-se nisso que temos chamado de sociabilidade, isto é, em nosso modo de nos associar e nos relacionar com os outros, de formar sociedade. Nas palavras de Freyre, essa orientação sadomasoquista do agir favorecida pela educação patriarcal excedeu “a esfera da vida sexual e doméstica”,²⁹⁰ e alcançou também as esferas social e política. E, como temos dito, trata-se de um processo de educação, como reconhecia o próprio Brás Cubas em suas memórias:

*outrossim, afeiçoei-me à contemplação da injustiça humana, inclinei-me a atenuá-la, a explicá-la, a classifiquei-a por partes, a entendê-la, não segundo um padrão rígido, mas ao sabor das circunstâncias e lugares. Minha mãe doutrinava-me a seu modo, fazia-me decorar alguns preceitos e orações; mas eu sentia que, mais do que as orações, me governavam os nervos e o sangue, e a boa regra perdia o espírito, que a faz viver, para se tornar uma vã fórmula. De manhã, antes do mingau, e de noite, antes da cama, pedia a Deus que me perdoasse, assim como eu perdoava aos meus devedores; mas entre a manhã e a noite fazia uma grande maldade, e meu pai, passado o alvoroço, dava-me pancadinhas na cara, e exclamava a rir: Ah! brejeiro! ah! brejeiro!*²⁹¹

O capítulo de Brás Cubas onde aparece essa passagem é sugestivamente intitulado *O menino é pai do homem*. Trata-se não apenas a uma referência ao fato de que tal aprendizado é transmitido patriarcalmente, do pai para o filho; trata-se, também, de uma referência a um aprendizado infantil que continua atuando sobre o homem adulto, moldando-lhe suas próprias afeições e, neste caso, tornando-as perversas. Uma sociedade dividida entre o “poder mandar” e o “ter que obedecer”, orientada para a consecução do prazer através da ordem sádica e, em caso de mínima obediência, da execução do castigo e da perpetração da dor, cultiva não um ímpeto para a justiça e para o entendimento recíproco, mas para a constituição de um sentimento de dignidade que só é preenchido *ao poder mandar e ao não precisar obedecer*. Se levarmos a sério a psicologia da crueldade desenvolvida por Wilhelm Stekel,²⁹² teremos em conta, aí, que a crueldade consistia justamente num meio de

290 FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala...* Op. cit., p. 113.

291 ASSIS, Machado. *Memórias Póstumas de Brás Cubas...* Op. cit. [Grifo nosso].

292 Cf. STEKEL, Wilhelm. *Sadism and Masochism: the Psychology of Hatred and Cruelty*. v. I. United Kingdom: Shelley Press, 2013.

estender o próprio poder sobre o outro, aumentando, com isso, o próprio sentimento de poder.²⁹³

E deste prolongamento da orientação sádico-masoquista do agir na sociabilidade é fácil observar, também, um prolongamento no tempo: mesmo com a abolição da escravidão, com a urbanização e com a própria decadência do patriarcado rural, os resíduos sadomasoquistas dessa sociabilidade formam ainda uma espécie de estrutura profunda que hora e outra se exprime com maior ou menor evidência em nossa história e em diversos âmbitos de nossa sociedade. Os aprendizados dessa educação para o patriarcado, ainda que misturados e justapostos a outros aprendizados, encontram-se ainda hoje dispersos em diversas camadas e esferas do agir social e ainda preside em muitos aspectos o modo de muitos brasileiros enxergarem o próprio mundo, a si mesmos e suas respectivas relações com os outros – em grande medida por força daquilo próprio que Freyre chamara de “inércia histórica” e à qual já nos referimos anteriormente.

Wilhelm Reich, no livro *Psicologia de Massas do Fascismo*,²⁹⁴ publicado no exato ano da ascensão de Hitler ao poder, e também da publicação de *Casa-Grande & Senzala*, percebeu algo semelhante na Alemanha deste contexto. No caso, o psicanalista alemão demonstrava a insuficiência das teses marxistas para explicar o fenômeno fascista, apoiado e corporificado em grande medida pela própria classe operária, cuja “consciência” se apresentava, assim, em completa contradição com a destinação histórica que lhe endereçava o marxismo. Tal como Freyre com o conceito de inércia histórica, Reich explicou o fenômeno, em parte, com a constatação de que a mudança da cultura, da superestrutura ideológica, não acompanha a

293 Stekel considera o sadismo não como um componente exagerado da pulsão sexual, o que dificilmente explicaria o caso do sadismo verificado em mulheres, mas como o produto de ódio não exteriorizado que, oportunamente, pode ser deslocado para objetos externos. O ódio e a crueldade, para Stekel, são formas desenvolvidas universalmente pela espécie humana, em razão de sua condição desamparada e assolada pelo medo e que, em condições civilizadas, são objeto de repressão e deslocamento para objetos socialmente elegíveis. Em geral, para o pecador, o criminoso, o desviante.

294 Cf. REICH, Wilhelm. *Psicología de masas del fascismo*. Madrid: Editorial Ayuso, 1972.

mudança nas relações estruturais e econômicas, resistindo ao tempo e conservando-se apesar das mudanças de ordem material e jurídica. Os trabalhadores alemães, assim, eram portadores de valores tradicionais que os faziam pender, masoquistamente, mais para conservadorismo fascista do que para a propaganda da revolução comunista. No caso brasileiro, algo semelhante acontece: toda a alteração da ordem material verificada com a abolição da escravidão, com a fundação da República e instalação da institucionalidade moderna, com a urbanização e com o capitalismo, não foi suficiente para alterar significativamente os padrões de sociabilidade criados ao longo de séculos de escravidão. Muitos eventos significativos de nossa história recente, tanto no âmbito da sociedade civil quanto no âmbito de sua relação com a esfera política, econômica e religiosa são demasiadamente expressivos dessa sociabilidade sadomasoquista de certo modo ainda latente em nossa cultura e em nossa vida cotidiana.

Evidências da expressão de uma sociabilidade sádico-masoquista na vida cotidiana e nas esferas econômica, religiosa e política - atualidade de Gilberto Freyre

É tão vasta a quantidade de episódios recentes que evidenciam a presença desses elementos e tendências sádicas que circulam e se manifestam na sociedade brasileira que o mais difícil foi fazer uma seleção daqueles que, por razões de amplitude e significação, podem ser mencionados por nós a título de repercussão da tese freyriana, apontando para sobrevivência inerte de padrões de sociabilidade constituídos no seio do que Freyre havia chamado de “complexo sádico-masoquista”.

Em 03 de fevereiro de 2014, um adolescente, menor de idade, negro, acusado de roubo não por um processo formal, mas por *peçoas* (simples membros da sociedade civil), depois de espancado por um grupo de outros jovens, foi amarrado pelo pescoço com uma tranca de bicicleta, junto a um poste, completamente nu. Isso ocorreu no bairro do Flamengo, no Rio de Janeiro, e foi noticiado por diversos jornais. E, não menos significativo, antes de ser veiculado na imprensa o caso

sequer havia sido registrado em delegacia e a “Secretaria Municipal de Saúde não localizou o estado de saúde do menor, porque ele chegou sem documentos à unidade”, como informa o site do jornal G1, citado abaixo. Este simples ato, mesmo que se considerasse como algo isolado e permanecesse no silêncio insidioso que recobre tantos outros semelhantes no que nele há de crueldade, seria por demais e por si mesmo significativo em relação a tudo o que temos dito ao longo deste ensaio. Mas não termina aí. O que era somente mais uma ocorrência, entre tantas parecidas, do cotidiano brasileiro, se estendeu sobre outras esferas da sociedade, tomando uma dimensão e uma significação política. Ao ganhar a publicidade de jornais e redes sociais, o evento foi já no dia seguinte objeto de uma “controvérsia parlamentar”, transmitida pela *TV Câmara* para todo o país e ainda hoje disponível no *YouTube*. Após a fala da deputada Benedita da Silva, que se dirigia contra o “justiçamento” e sua cruel confusão com “justiça”, replicou-lhe o então deputado pelo Partido Progressista, Jair Bolsonaro, com as palavras que transcreveremos a seguir:

caso caiba ao meu partido a presidência da Comissão de Direitos Humanos, eu já tenho a maioria dos deputados do meu partido para me indicar como presidente. E na minha campanha eu começo apelando à deputada Benedita Silva, que já foi governadora do Rio de Janeiro, que acabou de defender um menor, vagabundo e ladrão, que praticava pequenos furtos na Av. Rui Barbosa, no Rio de Janeiro, que adote-o, até para dar o exemplo para mim e para esta casa, que ela realmente tem um grande coração. Caso ela não faça isso, eu me comprometo a mandar um assessor meu, junto à Fundação Casa, dar o endereço da deputada Benedita Silva para esse vagabundo pra que ele vá praticar furtos lá na rua do bairro onde ela mora, e não na Av. Rui Barbosa, no bairro do Flamengo, que no meu entender pratica um ato corajoso quem deu uma surra nesse vagabundo por que estão cansados de serem roubados e assaltados por essa gentalha.²⁹⁵

Publicado num canal do *YouTube* dedicado à propaganda política a favor do então deputado – canal com mais de 2,5 milhões de inscritos, onde o vídeo teve só ali mais de 250 mil visualizações

²⁹⁵ Fala de Jair Bolsonaro, então deputado federal pelo Partido Progressista, proferida na câmara federal em 04/02/2014. Cf. JAIR Bolsonaro. 1 Vídeo (1:48 min.). Menor vagabundo. *YouTube*, 04 fev. 2014. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=vk1RuisbgVY>.

e um montante de 5600 aprovações contra 176 reprovações – o que realmente espanta é como este tipo de manifestação parece atender a um anseio latente das massas para as quais se dirige, o que se deixa notar pelo apoio e pelo tipo de repercussão que o evento ganhou em diversos setores da sociedade, ultrapassando barreiras de classe, de gênero e de grupo social. Dos mais de 1000 comentários que o vídeo recebeu nesse canal do *YouTube*, reproduziremos um “*print*” só dos 20 primeiros para que o leitor tenha em mente a abrangência do fenômeno em questão. O fato de o sadismo do então deputado ser intencionalmente utilizado como sua propaganda política deve nos sugerir algo a respeito de seus destinatários, ainda mais se considerarmos que, como hoje todos sabemos, o mesmo político em questão foi democraticamente eleito para presidente da República.

Um leitor mais desconfiado em relação aos dados colhidos de um canal de publicidade do próprio deputado teria que dirimir sua desconfiança, então, se apresentássemos a ele a repercussão do mesmo evento num noticiário que, pelo menos no que toca a esta questão, é neutro. Em seguida, por isso, apresentamos um *print* também dos primeiros comentários de internautas à mesma notícia publicada pelo site G1, da *Rede Globo* de televisão. Perceba que, neste caso, há um internauta que ousa compreender e defender o garoto que, acusado de roubo, acabou vítima daquele ato de hedionda barbaridade; perceba também o que acontece a seu único defensor no ambiente virtual ao defender uma posição que, no caso, contrariava a da maior parte dos comentaristas.²⁹⁶ Ele é prontamente aviltado, ultrajado e virtualmente “linchado”, em todo caso banido como um inimigo tão odiado e repugnado quanto o garoto que foi efetiva e realmente aviltado de um modo tão vividamente intenso e cruel.

E, como dissemos, seria grave demais se estivéssemos tratando de um caso único e isolado. Depois dele, qualquer um pode acompanhar uma diversidade de outros semelhantes que continuaram a ocorrer

296 Cf. ADOLESCENTE é espancado e preso nu a poste no Flamengo, no Rio. *Globo*, Rio de Janeiro, 03 jan. 2014. Disponível em: <http://g1.globo.com/rio-de-janeiro/noticia/2014/02/adolescente-e-espantado-e-presos-nu-a-poste-no-flamengo-no-rio.html>.

em várias partes do Brasil. Como foi o caso de rapaz que, suspeito de ter cometido assaltos na região do bairro Santa Catarina, em 03 de novembro de 2017 foi espancando até a morte por “justiceiros” em São Gonçalo, Rio de Janeiro.²⁹⁷ Também foi o caso, ocorrido em julho de 2015, de homem de 29 anos, amarrado em poste e espancado até a morte por moradores do bairro São Cristóvão, em São Luís, capital do Maranhão, acusado de roubo.²⁹⁸

The image shows a screenshot of a social media post and its comments. The post is from a user with a profile picture of a man and 2,55 mil inscritos. The text of the post reads: "Benedita da Silva, após defender menor assaltante, recebe um toco de Jair Bolsonaro, mandando-a adotá-lo. Continuando, Bolsonaro ameaçou fornecer ao vagabundo o endereço da deputada para que ele possa praticar, com segurança, seus atos criminosos neste endereço." The category is "Notícias e política". Below the post are several comments. The first comment is from a user with a profile picture of a man, dated 5 anos atrás, with the text "POEM PRA FUDER BOLSANARO!!!!" and 166 likes. The second comment is from a user with a profile picture of a man, dated 5 anos atrás, with the text "Se há justiceiros, quer dizer que estão buscando a justiça que falta nesse país, justamente por causa dessa esquerda que enxerga o cidadão de bem como 'opressor da elite branca' e o bandido como 'criança negra pobre e inocente, vítima da sociedade opressora'." and 66 likes. The third comment is from a user with a profile picture of a man, dated 5 anos atrás, with the text "Bolsonaro é o cara." and 252 likes. The fourth comment is from a user with a profile picture of a man, dated 4 anos atrás, with the text "'Pequenos Furtos' .. Ah vsf.... nos EUA e na Suíça furto em Loja,Casa,Empresa = Tiro" and 22 likes. The fifth comment is from a user with a profile picture of a man, dated 5 anos atrás, with the text "Bolsonaro é foda." and 68 likes. The sixth comment is from a user with a profile picture of a man, dated 5 anos atrás, with the text "Bolsonaro!! Bolsonaro!!!"

297 Cf. REDAÇÃO. Acusado de cometer assaltos é espancado até a morte por ‘justiceiros’ em São Gonçalo. *O São Gonçalo*, Rio de Janeiro, 03 nov. 2017. Disponível em: <https://www.osaogoncalo.com.br/seguranca-publica/39024/acusado-de-cometer-assaltos-e-espancado-ate-a-morte-por-justiceiros-em-sao-goncalo>.

298 Cf. REDAÇÃO. ‘Justiceiros’ lincham suspeito de assalto até a morte no Maranhão. *Pragmatismo Político*, 07 jul 2015. Disponível em: <https://www.pragmatismopolitico.com.br/2015/07/justiceiros-lincham-suspeito-de-assalto-ate-a-morte-no-maranhao.html>.



Figura 1. Fonte: JAIR Bolsonaro. 1 Vídeo (1:48 min.)... Op. cit.



[Redacted]

HÁ 6 ANOS

Fui vítima dessa "criança" a mais ou menos 2 meses e tenho sequelas até hoje. Ele me ameaçou com um canivete e ainda ficou rindo e debochando da minha filha de 2 anos que me acompanhava e chorava sem parar... foram minutos de terror... Terminando, minha filha está em tratamento psicológico sem previsão de alta!!!

👍 292 🗨️ 15



[Redacted]

HÁ 6 ANOS

O pior é que hoje pela manhã, no Bom dia Brasil, essa notícia foi apresentada de forma distorcida, como se essa "criança" fosse um adolescente inocente que caminhava pela região. Ainda tive que ouvir a apresentadora Ana Paula Araújo comentando: "Que absurdo!". Absurdo é esconderem os fatos para camuflar um problema social!

👍 50 🗨️ 2



[Redacted]

HÁ 6 ANOS

Nossa que terrível. Sua filha tem o que comer todo dia né? Pois é, ele não, e muitas vezes ele assalta pra poder almoçar. Não estou defendendo ele, apenas estou querendo trazer a discussão sobre uma coisa mais ampla que é o que provoca isso. Antes que me perguntem, já fui assaltado na rodoviária: os moleques me levaram os 50 reais que eu tinha na carteira. Depois, esperando o ônibus pra voltar pra casa ali do lado, vejo os mesmos moleques passando com uma marmita cada um.

👍 6 🗨️ 130



[Redacted]

HÁ 6 ANOS

Oi [Redacted] a minha filha tem sim o que comer todo dia, pois, acordo às 5:00 da manhã para trabalhar e retorno para casa às 21:00. Vejo pessoas vendendo bala no trem, catando latinha e nem por isso roubam e humilham as pessoas. Um conselho, já que você é uma pessoa boníssima, leva ele para casa, pois só defecar pela boca não adianta! Com certeza vc nunca viu seu filho com um canivete apontado para sua barriga e ainda servindo de deboche desse pobre "anjinho". Há outra coisa, para ficar ciente, por causa do trauma da minha filha tenho que chegar cedo no SUS para pegar número no psicólogo.AFF!

👍 124 🗨️ 2



[Redacted]

HÁ 6 ANOS

[Redacted] pega ele pra criar!

👍 66 🗨️ 1



[Redacted]

HÁ 6 ANOS

[Redacted] Que parte do "minha filha está em tratamento psicológico", "ficou rindo e debochando da minha filha de 2 anos" e "me ameaçou com um canivete" vc não entendeu?

👍 58 🗨️ 1



HÁ 6 ANOS

Oi Julio, a minha filha tem sim o que comer todo dia, pois, acordo às 5:00 da manhã para trabalhar e retorno para casa às 21:00. Vejo pessoas vendendo bala no trem, catando latinha e nem por isso roubam e humilham as pessoas. Um conselho, já que você é uma pessoa boníssima, leva ele para casa, pois só defecar pela boca não adianta! Com certeza vc nunca viu seu filho com um canivete apontado para sua barriga e ainda servindo de deboche desse pobre "anjinho". Há outra coisa, para ficar ciente, por causa do trauma da minha filha tenho que chegar cedo no SUS para pegar número no psicólogo.AFF!

👍 124 🗨️ 2



HÁ 6 ANOS

Julio, pega ele pra criar!

👍 66 🗨️ 1



HÁ 6 ANOS

Que parte do "minha filha está em tratamento psicológico", "ficou rindo e debochando da minha filha de 2 anos" e "me ameaçou com um canivete" vc não entendeu?

👍 58 🗨️ 1



HÁ 6 ANOS

agora essa "crianca" é defendida por pessoas q ainda nao foram vítimas dele!! Agora ele vai continuar comentendo os crimes nas redondezas e, ninguem, vai fazer nada!!

👍 43 🗨️ 1



HÁ 6 ANOS

Jane Campagnolo

HÁ 6 ANOS

Sobre levar pra casa e defecar pela boca, já abriguei um menor de rua na minha casa numa noite de chuva. Além disso todos os meses saio com um grupo de amigos distribuindo comida a moradores de rua no centro e, sobretudo, conversando com eles e tentar achar uma maneira de ajudar mais profundamente. Eu posso dizer que já possuo uma boa base de "histórias" para basear meus comentários e teorias. E entendo que foi uma situação traumática pra sua filha, mas quantos desses meninos não viram os pais serem assassinados injustamente em favelas?

👍 12 🗨️ 61



HÁ 6 ANOS

adote todos eles. Só tranque a porta quando tiver dormindo.

👍 31 🗨️ 3

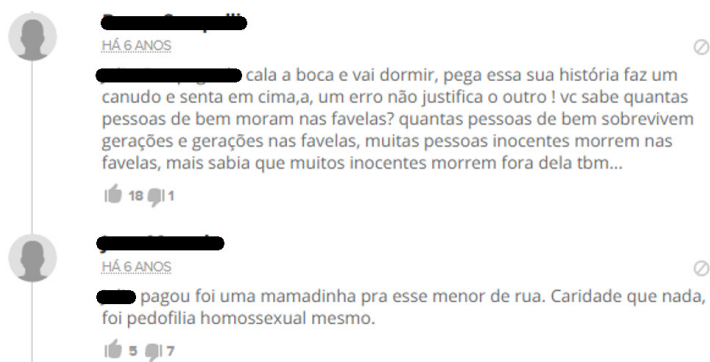


Figura 2. Fonte: ADOLESCENTE é espancado e preso nu a poste no Flamengo, no Rio...
Op. cit.

Esse tipo de prática justiceira, que leva as pessoas a tomarem para si o encargo da punição, exercendo-a por meio da violência física com claros matizes de crueldade, não se reduz à ativação de estruturas profundas da sociedade, como nos leva a crer José de Souza Martins.²⁹⁹ Ela é também uma oportunidade para que tendências sádicas há muito cultivadas possam se exteriorizar sem que sobre o perpetrador pese nenhum sentimento de culpa: ao contrário, a crueldade aí não só se expressa crendo-se legítima, como chega a orgulhar-se de si mesma, formando uma grotesca simbiose de sadismo com narcisismo. É o caso tanto dos “justiceiros de Copacabana”, como ficaram conhecidos lutadores de jiu-jitsu da elite carioca que formavam pequenas milícias para, supostamente, defender a “população de bem” de ladrões e assaltantes. Em entrevista à *Folha de São Paulo*, dois membros desse grupo contaram, orgulhosos, como suas ações vinham ganhando apoio, inclusive, da própria polícia.³⁰⁰ Assim como de um outro menor de idade, desta

299 “As estruturas sociais profundas são as estruturas fundamentais remotas que, aparentemente vencidas pelo tempo histórico, permanecem como referência oculta de nossas ações e de nossas relações sociais. São estruturas supletivas de regeneração social, que se tornam visivelmente ativas quando a sociedade é ameaçada ou entra em crise e não dispõe de outra referência, acessível, para se reconstituir, fenômeno que se expressa nos linchamentos. Nesse sentido, os linchamentos podem ser remetidos à concepção de violência fundadora, de René Girard, que de linchamentos tratou em várias de suas obras. Sendo o linchado, via de regra, o estranho ou o que, por seus atos, é socialmente estranhado, isto é, repellido e excluído, mesmo no átimo de sua execução, preenche a função de ‘quem vem de outro lugar’, do ‘estrangeiro’, cumpre a função ritual e sacrificial do bode expiatório”. MARTINS, José de Souza. *Linchamentos: a justiça popular no Brasil*. São Paulo: Editora Contexto, 2015, p. 10.

300 Cf. FANTTI, Bruna; MARTINS, Marco Antônio; NOGUEIRA, Italo. Justiceiros

vez em Barra do Garças, Mato Grosso, que foi identificado e preso por ter ele mesmo gravado vídeo em que aparecia, junto de outros amigos, torturando a pontapés e pauladas outro jovem amarrado, acusado de ter roubado uma motocicleta. O garoto torturador, de 17 anos, já tinha 11 passagens pela polícia antes do episódio em questão.³⁰¹ O apelo à ideia de “violência fundadora”, embora elucide parte importante do fenômeno total, como o faz de maneira penetrante o livro de José de Souza Martins, não é suficiente para explicar a crueldade orgulhosa de si empregada nesses linchamentos. Não se trata apenas de um fenômeno extra-cotidiano de anomia e tampouco algo que é só expressão de um substrato de consciência latente que emerge em circunstâncias de perigo. Isso talvez explique o linchamento por si mesmo, *mas não o seu elogio público*. Trata-se, também, de oportunidade de expressar livremente o ódio e a crueldade que até então tiveram que se manter reprimidas. Nesses vídeos, na sua produção e na sua circulação massiva, seguida de comentários de apoio e justificações, podemos ver a mesma afeição, – o mesmo prazer – adquirida em processo societário de educação, sentida por Brás Cubas em contemplar a injustiça humana. A crueldade e o sadismo também têm aí o seu lugar. Outros exemplos confirmam essa hipótese.

Expressão máxima de sadismo concentrado na esfera política foi o discurso de um parlamentar brasileiro durante votação solene do impedimento da presidente da República em 2016. Trata-se do mesmo parlamentar que elogiara, na tribuna, os linchadores que amarraram pelo pescoço, nu, um menor de idade. Ao pronunciar seu voto, diante de uma transmissão ao vivo assistida por toda a nação, o parlamentar exaltou o homem responsável pela tortura e assassinato de dezenas de pessoas durante a ditadura militar, incluindo entre

de Copacabana: grupo decide atacar suspeitos de assaltos. *Folha de São Paulo*, Rio de Janeiro, 22 set. 2015. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2015/09/1684693-justiceiros-de-copacabana-grupo-decide-atacar-suspeitos-de-assaltos.shtml>.

301 Cf. REDAÇÃO. Menor com 11 passagens é apreendido como ‘justiceiro’ em Barra do Garças após vídeo em que rapaz é espancado. *Araguaia Notícias*, Mato Grosso, 23 mai. 2019. Disponível em: <https://araguaianoticia.com.br/noticia/26339/menor-com-11-passagens-e-apreendido-como-justiceiro-em-barra-do-garcas-apos-video-em-que-razapaz-e-espacado>.

os torturados a própria presidente que naquele dia estava sendo deposta. O mesmo parlamentar, que em programa de televisão já havia ostensivamente se declarado “a favor da tortura”, foi o mesmo também, que, em vídeo que circulou por todo o país, se dirigiu a outra deputada declarando que “não a estuprava porque ela não merecia”, supondo tacitamente que existem pessoas que o merecem. Longe de ser caçado por quebra de decoro, ou sofrer algum tipo de punição ou reprovação pública unívoca por parte da população – fossem contra ou a favor à presidente, contra ou a favor da deputada ofendida – o que ocorreu é que hoje, menos de três anos depois do ocorrido, este mesmo sujeito tornou-se presidente da República democraticamente eleito e é chamado de “mito” – termo sugestivo – por significativa parcela da população brasileira. Este caso chama a atenção por sua emblematicidade e pela própria abrangência quantitativa de pessoas que, ao apoiarem e votarem em tal sujeito, apoiam – de um modo um tanto masoquista – o seu sadismo.

Mas, para além dessas situações assim tão emblemáticas e reveladoras, nosso cotidiano está cercado de outras que, ainda que de maneira menos evidente ou já naturalizada, também são expressivas dessa estrutura de sociabilidade. Com a criação das redes sociais, o Brasil que já era campeão mundial de linchamentos físicos,³⁰² vem a ser cada vez mais também o país dos linchamentos virtuais. Pense-se apenas no caso em que internautas organizaram uma “vaquinha” para comprar outro cassete para o policial que havia quebrado o dele na cabeça de um estudante que participava de uma manifestação pacífica. Ainda enquanto o rapaz jazia em coma na UTI, com traumatismo craniano, inumeráveis comentários de apoio e parabenização eram dirigidas ao policial em postagens de internautas de diversas regiões do país.³⁰³

E, se optarmos por uma observação mais atenta e dirigida a estratos mais profundos da sociedade, basta ver o sentido que em geral

302 Cf. MARTINS, José de Souza. *Linchamentos... Op. cit.*

303 Cf. REDAÇÃO. Vaquinha é criada para comprar novo cassete ao PM que atingiu estudante da UFG. *O Popular*, Goiânia, 01 mai. 2017. Disponível em: <https://www.opopular.com.br/noticias/cidades/vaquinha-%C3%A9-criada-para-comprar-novo-cassetete-ao-pm-que-atingiu-estudante-da-ufg-1.1267334>.

têm as prisões para o brasileiro comum. Não se trata de ressocialização do infrator, nem tampouco de sua retirada da sociedade e menos ainda a simples restrição de sua liberdade, entendida como a perda de um direito fundamental em razão do crime cometido. Há entre os brasileiros, ao menos entre grande parcela da população, a ideia de que a prisão deva antes de mais nada castigar e fazer sofrer. Os presídios brasileiros são verdadeiras masmorras de um sadismo que, além de naturalizado, se institucionalizou. E, mesmo tendo umas das maiores populações carcerárias do mundo, o brasileiro em geral, açoitado por uma sede, uma gana e ânsia por punição, sente que se prende pouco, que somos o país da impunidade – mesmo com cerca de 40% da população carcerária presa sem culpa formada, sem qualquer condenação jurídica.

Mas os exemplos alcançam também até as formas de expressão da insatisfação política. Em protesto supostamente contra o aumento dos combustíveis, foram produzidos e distribuídos adesivos, com a imagem da então presidente Dilma Rousseff, em que ela aparecia numa montagem, com as pernas abertas, em posição pornográfica, de tal modo que o espaço reservado à vagina ficasse sobre a tampa do tanque de combustível. Ao se abastecer o carro, o estupro era, assim, simbolicamente consumado. Este adesivo chegou a ser vendido através do site Mercado Livre, antes que o Ministério Público movesse ação contra a prática.³⁰⁴

Elementos de sadismo podem ser vistos até nos cruzamentos da esfera política com a esfera econômica. Não há algo de sádico numa proposta de reformulação previdenciária, posta em pauta há pouco, que exija 49 anos de contribuição num país onde há regiões e classes em que a expectativa de vida não supera os 65 anos? Numa reformulação da reforma trabalhista, como se esteve prestes a aprovar, que vá ao extremo de permitir que se empreguem mulheres grávidas para trabalhar em ambiente comprovadamente insalubre? Não há algo de masoquista em nossa aceitação dessas ordens? E,

304 Cf. REDAÇÃO. Governo faz denúncia ao MP de adesivo com ofensa a Dilma. *Terra*, 2 jul. 2015. Disponível em: <https://www.terra.com.br/noticias/brasil/governo-denuncia-adesivo-com-ofensa-sexual-a-dilma,33f5fa7ff225c4a3d42f654bee769de9sgleRCRD.html>.

o que diremos, então, do apoio que tanta gente dá a tais medidas, mesmo sofrendo com elas?

Sim, não nos esqueçamos que o sadismo, entre nós, também se desenvolveu em masoquismo e encontra nele sua complementação mais temível. Mais do que complementaridade, nele o sadismo encontra legitimação e, literalmente, revigoração. Expressivo do masoquismo brasileiro, na forma como subjaz disperso na vida cotidiana, é a atitude extremamente difundida da bajulação: bajulação que, em geral, o dominado dirige para o dominante, o “inferiorizado” para o “superiorizado” – isto é, o ato próprio de inferiorizar-se, humilhar-se mediante não só a sujeição voluntária a outro presumido como ou de fato superior, mas também a exaltação direta ou indireta de seu domínio e qualidade de dominador. Atitude entre nós às vezes tão comuns e próximas que chegam a passar completamente despercebidas, mas para as quais existe até um termo especificamente nacional e dificilmente traduzível – o “puxa-saco”. É certo afirmar que em tais atos existe sempre algo de diligência estratégica para conseguir uma vantagem. Mas isso de modo algum contraria o que nela também há de masoquista: o sofrer, o humilhar-se como meio para um fim – e o prazer alcançado com sua realização.

Extravasando esse masoquismo difuso que pode ser facilmente encontrado nos aspectos microscópicos da vida cotidiana, existem também casos emblemáticos, como no caso do sadismo. O mesmo parlamentar que exaltou o coronel assassino e torturador durante a votação do impedimento foi a congresso nos EUA proferir conferência em evento político: todo o conteúdo de sua fala pode ser reduzido a uma masoquista “puxação de saco” de autoridades norte-americanas, como que a gozar com o domínio dos EUA exercem sobre o Brasil e, neste sentido, sobre ele próprio. Perceba que o mesmo sujeito que perante alguns orienta seu agir de maneira sádica, o faz de maneira masoquista perante outros, confirmando ao menos parcialmente as hipóteses de Freud da correlação entre impulsos sádicos e masoquistas, como que a formar um complexo. Não raro as mesmas pessoas que se comportam de maneira masoquista diante de “superiores”, são sádicas quando têm a oportunidade de punir,

reprovar e julgar seus “iguais” ou “inferiores”. Sadismo e masoquismo, como dissemos antes, não formam categorias de classe, como se sádicos fossem os membros da elite e masoquistas aqueles que não são da elite ou, na falta de palavra melhor, o que se costuma chamar de “povo”; tampouco diz respeito apenas a uma divisão entre classes dominantes e classes dominadas; ele se constituiu, como dissemos, num modo particular de relacionamento entre classes e nunca foi, desde então, atributo de uma ou outra classe, mas sim um conjunto de tendências mais ou menos difusas no tecido social e às quais os indivíduos das diferentes classes e grupos sociais aderem em maior ou menor grau. Tais tendências variam de situação para situação – e este é um dos segredos de sua persistência como padrão de relação interpessoal. O masoquista ante um “superior” ou ante a autoridade pode ele mesmo facilmente converter-se em sádico quando diante de um “inferior” ou quando é ele mesmo uma autoridade. É o caso de Fulgêncio, personagem de Machado de Assis que, tendo sido o “leva pancadas” de Brás Cubas, converte-se, mais ao final do livro, ele mesmo em açoitador. Mas é também o caso do trabalhador que, suportando masoquistamente os sadismos do chefe ou patrão e até lhe puxando o saco, libera seu sadismo sobre a mulher e os filhos. É o caso ainda de recentes barbaridades que, em menos de um mês, se repetiram nos noticiários brasileiros; como o de seguranças de um supermercado, que filmaram a si mesmos enquanto torturavam a chicotadas de fio elétrico um jovem negro e desnudo, a quem acusavam de roubar um chocolate.³⁰⁵ E de outro, também ocorrido num supermercado de São Paulo, cerca de um ano antes, em que seguranças filmaram suas próprias ações enquanto amordaçavam e torturavam um homem, também despido, com pauladas e choques elétricos.³⁰⁶

305 Cf. BRIONE, Ariane; LARA, Wallace. Adolescente que aparece em vídeo sendo torturado relata que foi chicoteado com fios elétricos em SP. *Globo*, Rio de Janeiro. 02 set. 2019. Disponível em: <https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/2019/09/02/adolescente-que-aparece-em-video-sendo-torturado-relata-que-foi-chicoteado-com-fios-eltricos-em-sp.html>.

306 Cf. REDAÇÃO. Homem é torturado com choque elétrico em supermercado de São Paulo. *Carta Capital*, São Paulo, 20 set. 2019. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/sociedade/homem-e-torturado-com-choque-eletrico-em-supermercado-de-sao-paulo/?fbclid=IwAR1DdH0o87f67-56vWY2vZ-3f2DzDJ5j34tRKh1885TMR-Nfl2oV-zKcK9A>.

E, conforme caminhamos na direção de estratos mais profundos, veremos que também elementos masoquistas de nossa sociabilidade se exprimem com alto grau de evidência em nossa vida política, especialmente em nossa relação com políticos e autoridades – e com a Autoridade em geral. Políticos e autoridades, mesmo que comprovadamente tenham atentado contra a esfera pública, colecionam puxa-sacos que às vezes parecem mesmo gozar com a própria submissão e humilhação. Uma foto emblemática, retrato do masoquismo brasileiro, é esta em que uma multidão se debate para “fazer uma selfie” com o então presidente da câmara dos deputados, parlamentar que era um de nossos mais ardilosos corruptos empoderados, apenas pelo fato de tal parlamentar ter atendido ao anseio – colorido de sadismo – que essa parcela da população alimentava de ver o impedimento da presidente, posto em pauta por tal parlamentar. Outras fotos (4 e 5), ambas em 2018, ainda mais emblemáticas que a terceira, são as duas seguintes, na qual grupos significativos de pessoas, voluntariamente, se ajoelham, em posição de rendimento, diante de bases do exército brasileiro clamando por intervenção militar, por retorno à ditadura, por alguém que mande e ordene. Ressalte-se que tal fenômeno ocorreu em diferentes regiões do Brasil.



Figura 3. Fonte: Twitter, 2016.

Essa forma de masoquismo tem sido demasiadamente reiterada em toda a história de nossa vida social; aliás, a corrente briga de cóleras mortais entre “coxinhas” e “mortadelas” – um decalque caricato de conceitos problemáticos como direita e esquerda – às vezes se assemelha em demasia à situação em que, durante o Império, escravos dividiam-se entre “liberais” e “conservadores” e participavam das rixas eleitorais travadas entre brancos, seus senhores: “esfaqueando-se, navalhando-se e brigando a cacete”.³⁰⁷ Escravos que lutavam contra outros escravos em defesa da honra de seus senhores. As variações de conteúdo não devem enganar quanto às reincidências de forma. Elas se devem a um tipo de sociabilidade construída ao longo de séculos por práticas que foram desenvolvendo e reforçando um modo específico de nos relacionarmos com os outros, dominantes e dominados. A maior gravidade do masoquismo, quando este se expande da vida sexual para a vida social e política, é que ele fornece um tipo de legitimação da ordem sádica que é muitíssimo mais eficiente que qualquer fundamentação racional, chegando mesmo a dispensá-la: pois se exerce em nível pré-consciente, não-racional, afetivo.

Como exemplos desse processo de legitimação afetiva da ordem sádica, podemos visualizar no caso brasileiro os dois tipos ulteriores ao estágio sexualizado de masoquismo: o que Freud chamou de masoquismo feminino e de masoquismo moral. O termo masoquismo feminino aí não deve enganar. Como o próprio Freud reconhecia, o termo é infeliz porque tal perversão acometia também e até principalmente aos homens. É que esse tipo de masoquismo se caracterizava por colocar os homens em posição simbolicamente feminina – expressando-se no desejo de ser castrado, posto em posição inteiramente passiva, submissa e desapropriada de si. O que Freud chamou de masoquismo feminino é na verdade a forma mais geral de masoquismo, ligada à passividade e não ao gênero propriamente. No masoquista, em geral, a satisfação fica ao encargo das fantasias mais do que da

307 FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala...* Op. cit., p. 426.

atividade: os próprios desempenhos da vida real é que devem harmonizar-se com essa fantasia cujo caráter manifesto é “de ser amordaçado, amarrado, dolorosamente espancado, açoitado, de alguma maneira maltratado, forçado à obediência incondicional, sujado e aviltado”.³⁰⁸

Basta, por um momento, pensar na constante de nossa história que foi o autoritarismo: não um autoritarismo qualquer, e sim um autoritarismo em grande medida apoiado e legitimado masoquistamente por parcelas significativas da população, ansiosas por ordem, castração e obediência – por alguém que mande e decida por elas o próprio destino. Mesmo nos breves momentos formalmente democráticos, sempre existiu ainda um latente e às vezes manifesto anseio pelo retorno dos “bons tempos” autoritários. Não está esse desejo de ser castrado presente pré-racionalmente nesses movimentos que entusiasticamente pleiteiam o retorno da ditadura militar? Não são eles expressão política desse fetiche de perversos e pervertidos?



Figura 4. Fonte: CGN, 2018.

³⁰⁸ FREUD, Sigmund. *O problema econômico do masoquismo*. v. XIX. Rio de Janeiro: Imago, 2006, p. 179. [Obras completas].



Figura 5. Fonte: Repórter MT, 2018. Disponível em: <https://www.reportermt.com.br/direto-ao-ponto/manifestantes-se-ajoelham-na-porta-do-44-bim-e-pedem-intervencao-militar/80720>.

Mas, como dissemos, nosso masoquismo vai ainda mais longe, pois desde muito cedo ele foi também um masoquismo moral, mais do que simplesmente “feminino”. Como dissemos anteriormente, no masoquismo moral intervém um novo e decisivo fator em sua caracterização: a constituição de um sentimento de culpa que, mais do que justificar, exige e se entrega à punição. Assim como negros e indígenas foram culpados pela degradação dos brancos – e induzidos eles mesmos a sentirem essa culpa. Esse processo de formação do sentimento de culpa a ser introjetado nas parcelas dominadas da sociedade também continuou ao longo e após a escravidão, mesmo que sofrendo diversas metamorfoses de conteúdo. Concentrou-se ora na esfera religiosa – africanos e indígenas entendidos como não-cristãos, como pecadores que tinham na escravidão seu necessário e pedagógico castigo – ora na esfera científica – africanos e indígenas como raça inferior.

Mais recentemente, entretanto, a formação da culpa pode ser vista na adesão irrefletida a ideologias meritocráticas – a condição socialmente degradada de pretos, pardos e pobres em geral como resultado do próprio mérito individual e, portanto, vistos como completamente culpados de seu sucesso ou fracasso. Numa sociedade onde a desigualdade toma proporções abissais, a inaplicabilidade de princípios meritocráticos puros é por demais evidente para que

precisemos argumentar em torno dela. Há, no entanto, uma verdadeira moralidade meritocrática em curso no Brasil e a adesão massiva que se vê entregue a ela não é sensível à argumentação racional, pois que essa adesão se dá, como dissemos, em nível pré-racional, afetivo: nega-se, de partida, a realidade brasileira, pressupondo uma absurda fantasia de igualdade de condições onde não existe nenhuma. Ela induz, assim, que os negativamente privilegiados de nossa sociedade interpretem seu infortúnio como culpa subjetiva e que, como toda culpa, careça de reprobato e punição.

Esse masoquismo moral brasileiro, cujo conteúdo corrente se traduz na ideologia meritocrática e suas fantasias de ascensão através do esforço super-ascético, do sofrimento e da renúncia, ganhou um poderosíssimo complemento e canalizador com a contemporânea religiosidade neopentecostal. Essa ideologia meritocrática está em completa afinidade com a chamada “teologia da prosperidade”,³⁰⁹ que tanto êxito tem alcançado entre os brasileiros, que além de dar uma justificação sobrenatural para a miséria e a riqueza (a vontade de Deus), faz recair sobre cada indivíduo e seu isolado comportamento religioso toda a culpa por ser miserável ou bem-sucedido, independentemente das condições sociais em jogo – sugerindo, paradoxalmente, que a vontade de Deus pode ser de alguma forma contornada pela tenacidade de sua fé e submissão à liderança religiosa. Trata-se, em grande medida, de uma religiosidade de masoquistas, dispostos a entregar-se completamente ao “pastor”, potencialmente um sádico, e também a um Deus fantasiado como sádico, um Deus que não apenas premia pelo sofrimento, mas que também “responde com fogo”.³¹⁰

309 Os princípios gerais do que aqui chamamos de “teologia da prosperidade” estão dispersos por várias ramificações do novo protestantismo brasileiro ou “neopentecostalismo”, que se traduzem na ideia básica de prosperidade financeira e saúde são sintomas da eleição divina que o crente alcança através do sacrifício, da renúncia e da submissão absoluta às ordens dos líderes religiosos. A religiosidade, neste caso, não só satisfaz a tendência masoquista, como dá a ela valorização moral e religiosa que é interpretada como o principal meio através do qual se pode influenciar a vontade de Deus. Para melhor inspeção do assunto, ver a tese de Marcelo Silveira, intitulada *O Discurso da Teologia da Prosperidade nas Igrejas Evangélicas Pentecostais: estudo da retórica e da argumentação no culto religioso*, defendida em 2007 no programa de pós-graduação em Filologia e Língua Portuguesa da Universidade de São Paulo.

310 A igreja da foto encontra-se no pequeno município de Ceres, interior do estado

Talvez não seja demais perguntar se o masoquismo entre nós não se transformou numa espécie de “metavalor” da cultura brasileira, que se espalha por diversos âmbitos da vida, dos mais profundos aos mais superficiais, sob diversas variações de forma, de conteúdo e de grau. O leitor poderá avaliar ele mesmo se não há algo de masoquista nas relações constituídas à sua volta. Não existe algo de masoquista no modo como os brasileiros pobres em geral aceitam a rotina de humilhação que lhes é impingida? Não existe aí certa glorificação, religiosa até, do sofrimento cotidiano como requisito de futura salvação?



Figura 6. Fonte: autoria própria.

Não é masoquista a tendência das classes médias brasileiras de imitar a elite – inclusive no que ela tem de sádico – que as explora e as despreza? Não existe algo de masoquista numa sociedade incapaz de revoltar-se, mesmo diante dos mais graves abusos cometidos reiteradamente pelas autoridades constituídas?

No caso da esfera religiosa, o prazer no sofrimento anda de mãos dadas com a religiosidade que transformou o sofrimento não

de Goiás.

em algo a ser evitado e abjurado, mas em valor moral que agrada a Deus, em caminho de salvação religiosa – o que, necessariamente, supõe Deus como um espectador sádico do sofrimento. Em termos de classe, propriamente, a aliança entre masoquismo e religião salvacionista é já bastante antiga em nossa cultura. Ela se deu pela cristianização – ainda que parcial e relativa – de índios e africanos; foi essa mesma cristianização que induzia a absorção da dominação a que estavam impelidos como culpa subjetiva. Cedo se percebeu que escravos cristianizados aceitavam muito mais complacientemente os horrores e humilhações da escravidão, não só porque podiam sentir suas condições de existência como culpa subjetiva – resultante do “estado de pecado” em que até então viveram – como também porque podiam sentir o sofrimento como “prova” divina, como um processo de expiação dos pecados que lhes garantiria a salvação no além – suportar o sofrimento, como nos mostra Stekel, torna-se também um meio de aumentar o sentimento de poder e, com isso, de obter prazer.

Foi, porém, ao calor da catequese católica – de um catolicismo, é certo, que para atrair os índios já se opulentara de novas cores e até de imitações, pelos padres, das gatimohnas dos pajés – que se amoleceram nos africanos, vindos de áreas fetichistas, os traços mais duros e grossos da cultura nativa. A catequese era a primeira fervura que sofria a massa de negros, antes de integrar-se na civilização oficialmente cristã aqui formada com elementos tão diversos. Esses elementos, a Igreja quebrou-lhes a força ou a dureza, sem destruir-lhes toda a potencialidade.³¹¹

Sem essa primeira “fervura” dada pelo catolicismo – com o batismo, a catequese e o casamento – foram sempre os escravos menos dóceis e passivos. Eram, antes, guerreiros de Ogum e, ulteriormente, São Jorge, que foram com o passar dos anos se amaciando com a culpa introjetada pelo fracasso religiosamente interpretado.

Se, por um lado, o manejo escravocrata, como vimos, degradava a população cativa a tal ponto que se fazia impossível uma revolta generalizada de escravos, aqueles que escapavam ao manejo por intermédio da cristianização acabavam introjetando e reprimindo o potencial da revolta como culpa a ser punida e expiada.

311 FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala...* Op. cit., p. 440.

De maneira mais ampla e incisiva que Freud, Eric Fromm descreveu a formação da tendência masoquista em sua relação com a autoridade.³¹² Assim como Freyre, Fromm também utiliza o termo “caráter” para significar não a soma total de padrões de comportamento característicos de uma pessoa, mas as direções dominantes que motivam o comportamento. Tais forças diretivas não são necessariamente conscientes como tais em uma pessoa cujo caráter é dominado por elas. Mas uma análise de seu comportamento, diz-nos Fromm, de suas fantasias, sonhos, gestos e predileções, mostraria as tendências sádicas ou masoquistas operando nas camadas profundas de sua personalidade. Eis porquê quadros de TV como as “pegadinhas” do Sílvio Santos ou as “Vídeo-cassetadas” do Faustão não perdem nunca sua audiência entre nós. Elas dão ao brasileiro comum meios de satisfazer suas tendências sádicas, acrescentando ainda outro elemento: coloca-os em perspectiva quase divina, isto é, externa aos acontecimentos em questão e completamente fora de perigo ou ameaça, tendo no entanto os privilégios passivos do voyeur: diferentemente de Deus, esse espectador sádico não controla a produção das pegadinhas nem das vídeo-cassetadas, e não é, portanto, responsável por elas. O sadismo, assim, pode deleitar-se apenas em assistir e rir.

Independentemente de a estrutura do caráter assumir forma normal ou neurótica, o que Fromm enfatiza é que, em ambos os casos, o caráter ou a personalidade sadomasoquista guarda uma intensa afinidade com o fascismo em geral. É que tal personalidade pode ser sempre caracterizada por sua atitude em relação à autoridade. Ela admira a autoridade e se submete a ela, ao mesmo tempo que quer ser ela mesma uma autoridade e ter outros submissos a ela. Daí Fromm preferir falar em caráter autoritário, mais do que sadomasoquista, sublinhando que tal caráter se estabelece relacionalmente, isto é, é algo que se constitui mediadamente através de relações e interações entre pessoas e grupos sociais: em outras palavras, a autoridade não é uma qualidade que uma pessoa tem, mas se refere sempre a relações

312 Cf. FROMM, Erich. *The Anatomy of Human Destructiveness*. New York: Holt, Rinehart and Win-ston, 1973.

interpessoais. E é na mediação dessas relações interpessoais, para Fromm, que se forma o caráter autoritário – o que reforça a tese de que sadismo e masoquismo dizem respeito a um mesmo complexo, e as posições sádica ou masoquista podem variar com respeito às circunstâncias.

Fromm, no caso, utiliza como exemplo a relação entre senhor e escravo, o que torna essa perspectiva psicanalítica ainda mais compatível com as teses avançadas por Freyre. A autoridade, diz Fromm, não é em si mesma nem boa nem má. Ela é, antes de mais nada, uma entidade relacional, que pode até se dar em interesse do polo dominado e inferiorizado. Fromm compara, então, a relação entre senhor e escravo com a relação entre professor e aluno, estabelecida em termos ideais. Neste último caso, a “superioridade” é condição para ajudar a pessoa submetida à autoridade, ao passo que, na relação entre senhor e escravo, a “superioridade” é condição de exploração da pessoa submetida à relação de autoridade. Em um a relação de autoridade tende a ser dissolvida, pois quanto mais o estudante aprende mais diminui a distância entre ele e seu mestre. No outro, a relação de autoridade tende a perpetuar-se, pois quanto mais o escravo é explorado mais se acentua a distância entre ele e seu senhor. No primeiro, prevalecem da parte dos dominados os afetos de gratidão, respeito, admiração. No segundo, ódio e amargura, que podem tomar duas direções básicas: revolta ou ressentimento. Em geral, os escravos sabiam que a revolta levaria a conflitos que os submeteriam a terríveis sofrimentos sem a menor chance de vitória. Daí a tendência ter sido, normalmente, reprimir o ódio, transformando-o, como mostrou Nietzsche, em ressentimento, em vingança moral: os sofredores passam a ser interpretados como “bons” e os perpetradores como “maus”.

Perceba que a repressão do ódio na forma do ressentimento cria por si mesma a base ulterior para o masoquismo: pois a condição de sofredor passa ela mesma a ser glorificada. Essa internalização do ódio que resulta em vingança moral pode acabar, então, tomando a forma de má-consciência, do ressentimento dirigido não mais contra o opressor, mas contra si mesmo, de modo que esse ódio

reprimido seja substituído por cega admiração. Essa substituição, diz-nos Fromm, atende a duas funções básicas: remover o doloroso e perigoso sentimento de ódio – que pode culminar em Revolta suicida – e atenuar o doloroso sentimento de humilhação. O dominador passa a ser visto pelo dominado, então, como digno, como meritioso e o dominado passa a ver a si mesmo como indigno e culpado de sua própria condição. A crueldade da autoridade externa é, assim, atenuada e mistificada pela crueldade internalizada pela “consciência”.

Em consonância ao que percebeu Nietzsche em sua *Genealogia da Moral*,³¹³ nossa revolta de escravos, ao debandar-se para a moral, dirigiu-se não só na forma de ressentimento contra os senhores escravocratas – considerando-os como “maus” – mas contra os próprios escravos e oprimidos, na forma de má consciência que reverte o ressentimento contra si mesmo. Daí o escravo, em tantos casos, mais que humilhar-se e rebaixar-se perante o senhor, pedir-lhe a bênção e, também em tantos casos, morrer por ele, considerando-o “homem bom” e “maus” a seus inimigos. Daí ser tão difícil até hoje, entre nós, formar-se qualquer unidade política entre as camadas dominadas no Brasil: grande parte delas se encontra comprometida com uma moralidade que faz do dominado “mau” e “culpado” e do dominante “bom” e “meritioso”. É com esse tipo de adesão afetiva, pré-racional, ligada a um masoquismo moral desde cedo cotidianamente cultivado entre nós, que contam ideologias meritocráticas como o neoliberalismo. Sendo até os dias de hoje um componente difuso de nossa cultura e sociedade, de nossa sociabilidade, esse masoquismo moral e os sadismos a que continuava-se com ele a dar ensejo, se estende, no campo político, para além das ideologias meritocráticas, atingindo também, quando surgem, os próprios movimentos de contestação da autoridade. Isso também já o havia percebido Freyre em:

mesmo em sinceras expressões individuais [...] de mística revolucionária, de messianismo, de identificação do redentor com a massa a redimir pelo sacrifício de vida ou de liberdade pessoal,

313 Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

sente-se o laivo ou o resíduo masoquista: menos a vontade de reformar ou corrigir determinados vícios de organização política ou econômica que o puro gosto de sofrer, de ser vítima, ou de sacrificar-se.³¹⁴

Qualquer um que frequente assembleias estudantis e de movimentos sociais de esquerda, e o faça não como ativista, mas como etnógrafo, poderá constatar a presença reiterada do desejo de ser vítima, de sacrificar-se e entregar-se a “causas” que se traduzem em ações sem a menor efetividade, como variantes comuns dos repetitivos discursos proferidos. O sacrifício – mais exatamente, o autosacrifício –, pouco pesando a efetividade das ações programadas e a compreensão dos fatores envolvidos nas lutas que almejam travar, toma a dimensão principal não só do discurso como da prática. E, de todo modo, tais movimentos, quando vêm a existir, ficam circunscritos a pequeníssimos setores da população.

A nossa tradição revolucionária, liberal, demagógica, é antes aparente e limitada a focos de fácil profilaxia política: no íntimo, o que o grosso do que se pode chamar de ‘povo brasileiro’ ainda goza é a pressão sobre ele de um governo másculo e corajosamente autocrático. Por outro lado, a tradição conservadora no Brasil sempre se tem sustentado no sadismo de mando, disfarçado em ‘princípio de Autoridade’ ou ‘defesa da Ordem’. Entre essas duas místicas – a da Ordem e a da Liberdade, a da Autoridade e a da Democracia – é que se vem equilibrando entre nós a vida política, precocemente saída do regime de senhores e escravos. Na verdade, o equilíbrio continua a ser entre as realidades tradicionais e profundas: sadistas e masoquistas, senhores e escravos, doutores e analfabetos, indivíduos de cultura predominantemente europeia e outros de cultura predominantemente africana e ameríndia.³¹⁵

Perceba que o equilíbrio entre realidades tradicionais e profundas que perseveram na sociedade brasileira – por força de uma aguda *inércia histórica* – é na verdade um equilíbrio derivado de duas grandes tendências que se instalaram no regime de colonização monocultor e escravocrata da América Portuguesa: a tendência ao afastamento, à distanciação, à aristocratização provocada pela escravidão, por um lado; e a tendência à aproximação, à integração

314 FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala...* Op. cit., p. 114.

315 *Ibidem*, p. 114 et seq.

e à democratização, promovida pela miscigenação, por outro. Em muitos casos, como já dissemos anteriormente, a obra de Freyre foi lida com demasiada atenção sobre a segunda tendência em detrimento e até esquecimento da primeira, despojando-a de toda complexidade reflexiva que alcança em torno dos paradoxos, das ambiguidades, das misturas, das mediações, das gradações, que, no caso brasileiro, não se acomodam aos simples binarismos antitéticos.

E, devemos ressaltar, Freyre parece ter se preocupado com essa interpretação enviesada não só de sua obra, mas do próprio passado brasileiro, insistindo e refinando as teses lançadas em *Casa-Grande & Senzala* quanto à presença de elementos sádicos e masoquistas na cultura e na “vida pública” brasileira, decorrentes de um passado que, ainda que de maneira residual e não consciente, pesa sobre os ombros do presente como um fardo invisível ou, melhor, invisibilizado. Quase dez anos após a publicação de *Casa-Grande & Senzala*, Freyre retomaria o problema num artigo que escreveu para a edição de 23 de janeiro de *O Jornal*, intitulado *Sadismo e Masoquismo na Vida Pública*. No artigo, Freyre se regozija com o livro de Rebecca West, publicado em 1941 com o título *Black Lamb and Grey Falcon*, em que a autora apresenta teoria muito semelhante a que ele próprio desenvolvera em *Casa-Grande & Senzala* a respeito do “complexo psicossocial do sadismo-masoquismo”. A autora, referindo-se ao *ethos* iugoslavo, subtrai conclusões generalizantes que tomam a forma, segundo Freyre, de uma “verdadeira filosofia da história”, segundo a qual todo o processo histórico se constituiria como “uma espécie de canção alternada de sadismo e masoquismo”.³¹⁶

A especificidade brasileira, insistiria Freyre, é que aqui o distanciamento provocado pela escravidão foi em alguma medida compensado e dirimido pela miscigenação. Foi essa mesma aproximação assimétrica, essa junção de “amor” e “integração” com violência e distanciamento, que resultou no “complexo psicossocial do sadismo-masoquismo”.

316 FREYRE, Gilberto. Sadismo e Masoquismo na Vida Pública. *O Jornal*, Rio de Janeiro, 23 jan. 1943, p. 4. O mesmo artigo seria publicado semanas depois no *Jornal do Commercio*.

Do jogo desses antagonismos eu sugerira que explicava talvez certas tendências da política brasileira e certas características de nossa vida, como repercussão dos quase quatro séculos de sistema escravocrata sobre nosso caráter, sobre o nosso comportamento, sobre o nosso subconsciente de povo e de nação. Desses quatro séculos a tendência mais forte – contrariada, é claro, pela miscigenação – fora no sentido de nos separar em senhores e em escravos.

Daí o resíduo masoquista que permanece em grande parte da população brasileira, daí a facilidade do brasileiro em se acomodar a imperadores ou chefes definidamente senhoris ou simplesmente patriarcais ou paternais. Tendência que teve no culto do ‘Marechal de Ferro’ expressão tão significativa.

O brasileiro, o longo período de sistema escravocrata como que o deformou num povo inclinado ao masoquismo ou ao complexo de mártir: a uma estima toda particular pelos políticos cujo fracasso na esfera do domínio absoluto sobre a nação (domínio com evidentes traços de sadismo, tal como o exercido não só por capitães, gerais e oligarcas em antigas províncias e capitanias, como pelo nosso maior estadista de todos os tempos: José Bonifácio) se resolve no extremo oposto: em atitude de mártir como a assumida pelo próprio Feijó nos seus derradeiros dias de regente.³¹⁷

Essa inclinação do povo brasileiro ao masoquismo parece repercutir com toda a intensidade nessa que é uma constante de nossa história: a tendência, difusa em diversos setores da sociedade, a uma compreensão quase mágica da vida política, entendida quase por completo sob a mediação do carisma pessoal atribuído à pessoa de um líder, que passa a figurar, então, como portador de aspectos sobre-humanos, senão divinos. O carisma, segundo a acepção clássica de Max Weber, consiste em um dom sagrado ou qualidade extracotidiana que é atribuída a uma pessoa e que lhe legitima a posição de líder. Essa qualidade extraordinária atribuída à pessoa do líder, embora possa ser em alguma medida real, contém sempre elementos afetivos e ficcionais: o que conta é a crença e a convicção por ele despertada na massa de seus seguidores. Há, para usar os termos de Freud, um processo de identificação afetiva, libidinal, entre a massa e o líder: é o que ocorre quando uma grande quantidade de indivíduos deslocam para um único e mesmo objeto (o líder) o seu ideal do Ego, identificando-se não apenas com o líder, que passa

317 Cf. FREYRE, Gilberto. *Sadismo e Masoquismo na Vida Pública... Op. cit.*

a exercer a função de modelo e censor, mas também identificando entre si mesmas através da mediação do líder.³¹⁸

No caso brasileiro, a inclinação cultural de seu povo ao masoquismo imprime a este processo de identificação a condição de que o candidato a líder, para que seja bem-sucedido, reúna em si e em sua imagem, real ou fictícia, aspectos rudemente patriarcais ou, em versão atenuada e eufemizada, bondosamente paternos. Somente através dessas características é que se edificam as relações de dominação carismática e, uma vez edificadas, elas predominam, em intensidade, na compreensão da realidade política, sobre quaisquer outras formas burocráticas de dominação – que se tenha em conta o poder quase milagroso atribuído pelos brasileiros à figura do presidente e o seu completo desprezo pelo parlamento e por funções não ligadas ao Poder Executivo.

As características sobre-humanas das grandes lideranças políticas brasileiras foram todas elas edificadas sobre esses aspectos, concentradas ora no mando autocrático e duro, ora no zelo paternal. Isso é, em parte, o que tornava compreensível para Freyre o culto a Floriano Peixoto, sugestivamente chamado de “Marechal de Ferro”. O mesmo se aplica ao recente “lulismo”, construído inteiramente em relações paternas que se consubstanciaram em políticas paternas de inclusão social – em que se estava em jogo mais a acolhida e a continuação da dependência dos “filhos” em relação ao “Pai” do que a própria emancipação dessa dependência. E ajuda a compreender, também, a presença permanente de Getúlio Vargas no imaginário brasileiro desde seu suicídio, pois ele, como nenhum outro, soube forjar sua imagem conciliando os dois aspectos: o patriarcal, rudemente autoritário e ditatorial, com o paternal, criador de leis trabalhistas e “Pai dos pobres”.

Em nosso próximo ensaio, dedicado à interpretação freyriana não só da formação da sociedade brasileira, mas de sua modernização, poderemos aprofundar essa questão. É que às modificações trazidas no bojo da instalação da Corte portuguesa

318 Cf. FREUD, Sigmund. *Psicologia das Massas e Análise do Eu*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

e da urbanização, seguiu-se como consequência um processo de despersonalização das relações entre senhor e escravo – agravado posteriormente pelo trabalho formalmente livre – que foi, também, a base para a despersonalização dos padrões sádicos-masoquistas de relação interpessoal. Isso possibilitou o deslocamento, a sublimação, do culto masoquista à pessoa do líder para o culto mais abstrato da própria Autoridade. A passagem de um masoquismo mais concreto, ligado à pessoa, para um masoquismo mais abstrato, ligado à ordem e à autoridade. A expressão mais evidente deste processo, como Freyre nos mostra em *Ordem e Progresso*, foi a “mística” positivista que se disseminou nos primeiros anos da República; nunca, entretanto, uma sublimação completa e total, de tal modo que o culto à autoridade precisou sempre amparar a “abstração” em uma pessoa de carne e osso, corporificando-a na pessoa do líder. Daí o culto ao Marechal de Ferro, sendo Floriano essa figura a quem coube o papel de corporificação mística da Autoridade e da Ordem, o que foi agudamente tematizado por Lima Barreto, em seu *Triste Fim de Policarpo Quaresma*. Assim nos diz a voz narrativa do romance ao descrever a massa de seguidores de Floriano:

uns trapos de positivismo se tinham colado naquelas inteligências e uma religiosidade especial brotara-lhes no sentimento, transformando a autoridade, especialmente Floriano e vagamente a República, em artigo de fé, em feitiço, em ídolo mexicano, em cujo altar todas as violências e crimes eram oblatas dignas e oferendas úteis para a sua satisfação e eternidade.³¹⁹

E, como dissemos, o carisma de seu portador, embora possa se amparar em elementos reais de sua personalidade, pode igualmente depender de atributos completamente ficcionalizados e, é claro, de uma mistura entre realidade e ficção. No caso brasileiro, o que precisa ser real na pessoa do líder são seus aspectos patriarcais e/ou paternais e é sobre essas características que se erguem posteriores ficcionalizações. Lima Barreto confrontou, no mesmo romance, a personalidade real de Floriano, com sua personalidade ficcional,

319 BARRETO, Lima. *Triste Fim de Policarpo Quaresma*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016, p. 161.

com sua imagem portadora de carisma. Foram suas reais qualidades patriarcais o esteio sobre o qual se edificaram suas qualidades extraordinárias, mais fictícias que propriamente reais.

Há uma outra face do marechal Floriano que muito explica os seus movimentos, atos e gestos. Era o seu amor à família, um amor entranhado, alguma coisa de patriarcal, de antigo que já se vai esvaindo com a marcha da civilização. [...] A sua preguiça, a sua tibieza de ânimo e o seu amor fervoroso pelo lar deram em resultado esse ‘homem-talvez’ que, refratado nas necessidades mentais e sociais dos homens do tempo, foi transformado em estadista, em Richelieu e pôde resistir a uma séria revolta com mais teimosia que vigor, obtendo vidas, dinheiro e despertando até entusiasmo e fanatismo. Esse entusiasmo e esse fanatismo, que o ampararam, que o animaram, que o sustentaram, só teriam sido possíveis depois de ter ele sido ajudante general do Império, senador, ministro, isto é, após ter se ‘fabricado’ à vista de todos e cristalizado a lenda na mente de todos. A sua concepção de governo não era o despotismo, nem a democracia, nem a aristocracia; era a de uma tirania doméstica. O bebê portou-se mal, castiga-se. Levada a coisa ao grande o portar-se mal era fazer-lhe oposição, ter opiniões contrárias às suas e o castigo não eram mais palmadas, sim, porém, prisão e morte.³²⁰

No caso brasileiro, assim, a ficcionalização dos elementos carismáticos precisa se amparar em elementos reais que vinculem o líder a uma posição patriarcal ou paternal em relação à massa de seus seguidores. Por caminhos diferentes, esse processo pode ser verificado no carisma atribuído à imagem de Lula, em que a tendência masoquista se expressa na constituição de um carisma figurado no complexo de mártir e em seus aspectos paternais. Há, inegavelmente, algo de extraordinário numa pessoa que, de retirante da seca nordestina torna-se um dos maiores líderes políticos de nossa história. Sua própria história biográfica, marcada pelo sofrimento e sua superação, criam as condições ideais para uma identificação masoquista da massa de sofredores com o líder. Tanto no caso de Floriano como no caso de Lula há um despertar gradativo do carisma. Com o primeiro, a ascensão caminha de “pai de família” e ajudante de general, para senador, ministro e, então, finalmente, “marechal de Ferro”; no caso de Lula, de retirante da seca, para operário no ABC paulista, de operário para sindicalista,

320 BARRETO, Lima. *Triste Fim de Policarpo Quaresma...* Op. cit., p. 164.

de sindicalista para a maior liderança sindical de nossa história e, finalmente, presidente da República.

Mais recentemente, entretanto, esse processo do “despertar” do carisma, antes relativamente lento e gradual, mostrou-se mais uma vez em nossa história, só que agora de maneira repentina e assustadoramente rápida, sem depender de nenhuma aparente “escalada” prévia. Trata-se do carisma de Jair Messias Bolsonaro, atual presidente da República, político que, há poucos anos, embora deputado por diversos mandatos consecutivos, era completamente anônimo para a imensa maioria da sociedade brasileira. Sua ascensão vertiginosa se ampara nos mesmos elementos patriarcais e paternos observados por Freyre como condição para sua “eleição” carismática por parte das massas. No caso de Bolsonaro, rudemente patriarcais e grotescamente sádicos, como já pudemos acompanhar mais acima. É Gilberto Freyre, no âmbito dessa interpretação de sua obra que estamos a propor, quem pode nos ajudar a compreender este problema, que é semelhante, como dissemos, ao problema enfrentado por Wilhelm Reich com a vertiginosa ascensão do fascismo na Alemanha entre 1928 e 1933. O sucesso de Bolsonaro, a ampla receptividade das massas brasileiras à sua imagem e a seu discurso, em grande parte se explica pelo fato de que nele se concentram todos os elementos rudemente patriarcais, acrescidos e intensificados por elementos grotescamente sádicos, como pudemos acompanhar anteriormente e sobre os quais testemunham tantas outras de suas manifestações como candidato e como presidente. Ao contrário de Floriano ou Lula, o carisma de Bolsonaro não acomoda as exigências patriarcais e paternas a uma trajetória de êxitos biográficos. Por isso, o seu vínculo à família, à condição de chefe, de pai, de “tirano doméstico”, precisou ser muito mais enfatizado publicitariamente que o de Floriano ou Lula. Assim como os elementos sádicos ostensivamente manifestos em sua personalidade puderam ser publicitariamente aproveitados para intensificar a identificação entre a massa e o líder.³²¹ Sua plataforma inclui tanto a criação de

³²¹ Perceba que a fala de Bolsonaro, transcrita por nós anteriormente, cumprimentando e honrando os torturadores de um menor de idade, foi utilizada por um canal de *You Tube* orientado para sua propaganda política ao longo da campanha

um “Ministério da Família”, encarregado sobretudo de preservar as noções patriarcais de “ser-homem” e “ser-mulher”, como também a liberação e mesmo o financiamento do armamento da população civil como meio de “combate” – palavra sugestiva – à violência. Seu discurso abriga tanto um amor e uma devoção religiosa a valores patriarcais tradicionais, quanto igualmente a concentração e o direcionamento do ódio e da crueldade para um inimigo comum: seja o PT, de modo mais abstrato, seja o garoto negro que rouba um chocolate, de modo mais concreto – ou mesmo o “comunismo”, de um modo já sem dúvida paranoico e fantasmagórico.

Sem dúvida, este aspecto tantas vezes obliterado da obra de Freyre nos ajuda a compreender um intrigante elemento da história brasileira, que é a dificuldade que tem seu povo de efetivamente revoltar-se diante de um reiterado cotidiano de desigualdades e injustiças e que, talvez, como Brás Cubas, tenha na verdade se afeiçoado a elas – afinal, a desigualdade é condição de preenchimento do tipo de sentimento de dignidade que circula como padrão na cultura brasileira: um sentimento de dignidade que tem como condição o poder mandar; e que se perpetua e se revigora no encontro com o ímpeto masoquista de pronta acomodação a ordens e autoritarismos, de entrega passiva ao poder, seja do patrão, dos governos, do “Destino” ou, o que é mais comum entre nós, de lideranças pessoais e carismáticas.

Albert Camus, em *O Homem Revoltado*, interpõe outras questões não propriamente de teor psicanalítico que estariam envolvidas na deflagração de uma autêntica revolta. Ele, para isso, diferenciou cabalmente entre revolta e ressentimento. A revolta difere-se do ressentimento pelo fato de se dar *no plano da ação*, e não *no plano da moral*. Por ser ativa e potente, ao invés de, como o ressentimento, passivo e impotente. Mas sobretudo porque o revoltado age em nome de sua autenticidade, de um valor que o opressor não pode ultrapassar e violar e que lhe é mais caro do que a própria vida – afinal, o revoltado caminha sempre para a aniquilação, para o Tudo ou Nada.³²² Embora

presidencial. Parece que deu certo, não é verdade?

322 CAMUS, Albert. *O Homem Revoltado*. Rio de Janeiro: Record, 2013, p. 25 et seq.

o movimento da revolta não se dê em nome de um ideal abstrato do qual os revoltados seriam os portadores, segundo Camus a revolta exige algumas condições fundamentais – a principal delas sendo a existência de uma “igualdade teórica” entre os homens que, por sua vez, encobre grandes desigualdades. Em países como o Brasil, assim nos parece, existe no mais extremo grau a desigualdade de fato, mas por outro lado inexistente a igualdade teórica ou pelo menos ninguém nela crê de fato, incluindo aí as camadas oprimidas e dominadas – daí o fato de a revolta dificilmente existir entre nós, a despeito do cotidiano de crueldades e sofrimentos injustos aos quais estão submetidos. Isso se liga diretamente ao que dissemos anteriormente a respeito da constituição de um sentimento de dignidade que só se preenche se preservado o seu poder de *mando*.

Esta “forma” de dignidade historicamente construída entre nós, e sobre a qual não refletiu Camus, exige a perpetuação das desigualdades para que pelo menos uma parte da população, elite e classe média, possam continuar sentindo-se *dignos*. Muitas das manifestações políticas recentes ocorridas na sociedade brasileira carregam, às vezes e ostensivamente, essa exigência tanto em suas pautas como em suas próprias ações políticas. Que se tome como exemplo o fato de a *Federação das Indústrias do Estado de São Paulo* (FIESP) ter oferecido filé mignon a manifestantes pró-impeachment da então presidente Dilma Rousseff; assim como manifestantes que, em ato tão político quanto significativo dessa forma de sentimento de dignidade a que estamos nos referindo, comemoraram o impeachment da mesma presidente com bolo e champanhe em plena Av. Paulista. Quase sempre é esta mesma forma de “sentir-se digno” que está por trás das reivindicações, prenhe de afetos mais que de argumentos, e majoritárias entre esses movimentos, contrárias a políticas como Bolsa Família e a cotas para população de baixa renda no sistema público de ensino superior. Trata-se de um sentimento de dignidade que só se satisfaz se em condições ostensivamente assimétricas, que assinale à vista de todos a assimetria entre quem pode e quem não pode, entre quem manda e quem obedece.

E, deve-se ressaltar, aquela orientação masoquista, unida a esse sentimento difuso de desigualdade, de divisão incontestável da sociedade entre “superiores” e “inferiores”, e não entre “iguais”, não é algo que tem afetado apenas os polos antagônicos da sociedade, mas também os setores médios e, neste caso, de um modo particular, assunto de ensaio subsequente. *Não podendo, por princípio, ser “igual” aos poderosos, o brasileiro médio forja a igualdade pela e através da imitação e do parecer – obsessão que se configura, como nos mostra Freyre, inicialmente com a sanha de “parecer europeu”, “parecer moderno”, assunto do próximo ensaio. Quando não é mais possível parecer rico e poderoso, decai-se então na amargura e no ressentimento. Boa parte das barulhentas manifestações políticas que tivemos no cenário nacional desde 2013 são desse feito: fruto do ressentimento, caminharam mais para a moral do que para a ação, mais para o despique que para o planejamento do futuro, mais para a culpabilização do outro do que para a autoresponsabilização ativa. O ressentimento, além de outros vícios e perversões, é o que une esquerda e direita no Brasil, e tem sido o mote reverso das principais ideologias políticas que circulam em solo nacional. Incapazes de se revoltarem, os brasileiros se ressentem e, com isso, dão combustível ao mecanismo da culpa do qual permanecem vítimas.*

Com base em tudo isso que dissemos até aqui, cremos já ser suficiente para refutar interpretações grosseiras que presumem a obra de Freyre como uma simples apologia alegre da miscigenação. Em outras palavras, para Freyre a miscigenação ocupa entre nós um status sociológico que é ambíguo e mesmo paradoxal: ao mesmo tempo que ela aproximou os polos antitéticos senhores e escravos numa zona de intimidade e intercâmbio entre culturas, ela o fez a partir da reiteração de padrões sadomasoquistas de interação social inclusos no bojo da escravidão – a miscigenação, pois, se deu nos quadros da escravidão, e não o contrário. Freyre, assim, não só retirava o fundamento de explicações darwinistas do atraso brasileiro, como também, por outro lado, fazia perceber que o intercâmbio cultural e o arranjo social dele derivado tendem a reproduzir e conservar as relações assimétricas originais

– afinal, o “equilíbrio” continua a ser entre sadistas e masoquistas, senhores e escravos, doutores e analfabetos, europeizados e não-europeizados.

Esses padrões de relação sadomasoquistas criados no bojo das relações entre senhores e escravos – mediadas pela miscigenação – foram reiterados por mais de três séculos na colônia portuguesa na América, formando, em termos espaciais, um elemento fundamental de uma supra-área da cultura e, em termos temporais, uma época.

A sagacidade da interpretação de Freyre impressiona não somente pela amplitude e profundidade tão raramente conciliáveis, pela sensibilidade e cuidado em perceber o amalgamento histórico entre diferentes culturas numa só matriz cultural, com seus conflitos, antagonismos e variações regionais, mas também pelo olhar que alcançou setores antes invisíveis, ou melhor, invisibilizados da sociedade que, no entanto, eram fundamentais para se formar uma imagem mais complexa dessa sociedade: o escravo, a mulher, a criança, todos ocupando a posição de dominados em relação ao homem – ao *pater familias*. E ele o fez sem deixar de perceber o modo com que essas relações de dominação e os padrões de sociabilidade derivados dela situavam-se no contexto de um sistema produtivo e econômico que colocava cada um em posições funcionais escalonadas segundo princípios de mando e obediência. Ao final do quarto capítulo de *Casa-Grande & Senzala*, Freyre, num exagero retórico, chega a considerar as relações sadomasoquistas quase como emanções do “espírito do sistema econômico que nos dividiu, como um deus poderoso, em senhores e escravos”.³²³

Não queremos, com isso, reduzir todo o presente nacional a um conjunto de tendências sádicas e masoquistas. Simplesmente tais tendências permanecem como elementos residuais, embora intensamente atuantes, da sociabilidade brasileira. E que tais tendências, como vimos, se disseminam para outras esferas de

323 FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala...* Op. cit., p. 463.

valor que compõem a vida em sociedade: configurando, assim, uma espécie de afinidade eletiva com o autoritarismo na política, com ideologias meritocráticas na esfera econômica e com a valorização religiosa do sofrimento. É claro que, ao longo de seu ulterior desenvolvimento histórico não só aconteceram uma diversidade de mudanças que em alguma medida modificaram tais tendências, como também acabaram por constituir outras tendências e formas de sociabilidade. O que mudou no país que *Monseur* Souchu de Rennefor no séc. XVII encontrou, horrorizado, “com os meninos armados de faca de ponta”? Essa pergunta começou a ser respondida por Freyre em *Sobrados e Mucambos* e *Ordem e Progresso*, bem como em obras paralelas que tratavam das respectivas épocas cobertas por ambos os livros, antes mesmo de sermos o país em que os meninos são armados não mais com facas de ponta, mas com pistolas 9mm e fuzis de guerra, sem nenhum pretexto de se defender de índios e serpentes – se defendem agora de facções rivais e policiais militares. Mas já é assunto para o livro subsequente.




Considerações finais ou semifinais

Chegamos ao fim deste ensaio, mas não ao fim de nosso estudo sobre a obra de Freyre. A intenção de dividi-lo em dois ensaios não é somente didática. Ela tem também uma motivação mais profunda. Tratou-se de pensar, no que discutimos até agora, alguns aspectos fundamentais do processo de formação da cultura e da sociedade brasileiras; ao passo que no ensaio seguinte trataremos de como, a partir do século XIX, essa mesma cultura e sociedade passaram a experimentar significativas modificações ligadas à incorporação – particular e em interação com as especificidades constituídas ao longo de sua formação – de estruturas ocidentais modernas. Esse processo que, a grosso modo podemos chamar de modernização da sociedade brasileira, significou uma enorme complexificação das relações sociais instituídas, o que inclui desde a ascensão de setores intermediários à polaridade entre senhores e escravos, brancos e negros – o mulato e, particularmente, o bacharel mulato – como também o desenvolvimento de novas formas de autoridade, novas instituições, um significativo processo de urbanização, assim como um amplo processo de assimilação mimética de valores, modas e costumes europeus – para não falar, claro, do mais importante, o princípio de constituição de um poder central, com a vinda da corte em 1808, a abertura comercial, a abolição da escravidão, a extinção da monarquia e a adesão à forma republicana de governo. Todos esses

processos, de longo alcance e impacto, ao contrário do que parecem supor alguns importantes intelectuais brasileiros, não se instalaram num terreno neutro, nem iniciaram seu desenvolvimento num grau zero, mas têm um ponto de partida específico: a já constituída sociedade brasileira. Entra-se, em outras palavras, numa nova fase de “comunicação intercultural”, em que o cosmos institucional moderno, bem como os padrões de racionalidade, valores e modas europeias importados passam a interagir com os valores, práticas e padrões de racionalidade já constituídos ao longo dos séculos de formação da sociedade brasileira.

O ensaio que se seguiu, assim, abrangeu a época da formação da sociedade brasileira, enquanto o que se seguirá a ele irá abranger a época de sua modernização. Como este ensaio deu a entender, esses processos de modernização e toda a mudança histórico-social que se verificou desde então não foram suficientes para exorcizar a *presença* do passado no presente: vimos como uma série de elementos e tendências constituídas ao longo da formação da sociedade brasileira ainda sobrevivem e flutuam por diversos setores da nossa sociedade contemporânea, como são o caso dos aspectos de nosso *ethos* econômico e de tendências sadomasoquistas que formam um tipo de sociabilidade. O que se verificará em nosso próximo ensaio, portanto, será o adensamento e o desenvolvimento de novas tendências e tipos de sociabilidade que passam a correr em paralelo àquelas já constituídas, configurando, por assim dizer, uma diversidade de camadas do passado que continuam repercutindo sobre nossa existência presente. Alcançamos, com isso, além de uma interpretação relativamente original da obra de Freyre, algo que para nós é de muito maior importância: que é prestar a obra de Freyre e à interpretação que ela elabora sobre o Brasil uma grave atualidade, apta a nos ajudar a compreender aspectos decisivos de nossa existência presente. E, o fato de Freyre não ter deixado de ser atual, talvez nos sirva para perceber o quanto aquilo que por ele foi desvelado tornou a ser ocultado, existindo ainda para nós como uma segunda natureza que, quase sempre, permanece invisível.



 (27) 3376-0363

 facebook.com/EditoraMilfontes

 @espacomilfontes

Conheça mais sobre a Editora Milfontes.
Acesse nosso site e descubra as novidades que preparamos para Você.
Editora Milfontes, a cada livro uma nova descoberta!



Este impresso foi composto utilizando-se as famílias tipográficas
Cormorant Garamond e Minion Pro.

É permitida a reprodução parcial desta obra, desde que citada
a fonte e que não seja para qualquer fim comercial.



MILFONTES

Referências

Artigo

EISENSTADT, Shmuel. Multiple Modernities. *The MIT Press*, Cambridge, v. 129, n. 1, 2000.

Jornais

ALVES, Carlos Pinto. Retrato do Brasil. *Diário Nacional*, São Paulo, 23 nov. 1928.

ANDRADE, Oswald. A exposição Anita Malfatti. *Jornal do Comércio*, Rio de Janeiro, 11 jan. 1918.

BARRETO, Castro. Um livro mau. *O Jornal*, Rio de Janeiro, 16 dez. 1928.

BARRETO, Plínio. Casa Grande e Senzalas. *A.B.C.: Política, Atualidades, Questões Sociais, Letras e Artes*. Rio de Janeiro, 10 de março de 1934.

BRIONE, Ariane; LARA, Wallace. Adolescente que aparece em vídeo sendo torturado relata que foi chicoteado com fios elétricos em SP. *Globo*, Rio de Janeiro. 02 set. 2019. Disponível em: <https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/2019/09/02/adolescente-que-aparece-em-video-sendo-torturado-relata-que-foi-chicoteado-com-fios-eletricos-em-sp.ghtml>.

CARPEUX, Otto Maria. O Estilo de Gilberto Freyre. *Suplemento Literário*, São Paulo, 06 ago. 1960.

DANTAS, Pedro. Casa-grande e Senzala. *Diário de Notícias*, São Paulo, 05 nov. 1933.

LOBATO, Monteiro. Paranóia ou mistificação? A propósito da Exposição Malfatti. *O Estado de São Paulo*, São Paulo, 20 dez. 1917.

FANTTI, Bruna; MARTINS, Marco Antônio; NOGUEIRA, Italo. Justiceiros de Copacabana: grupo decide atacar suspeitos de assaltos. *Folha de São Paulo*, Rio de Janeiro, 22 set. 2015. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/>

cotidiano/2015/09/1684693-justiceiros-de-copacabana-grupo-decide-atacar-suspeitos-de-assaltos.shtml.

FRANCO, Afonso Arinos de Melo. *O Jornal*, Rio de Janeiro, 15 fev. 1934.

FREYRE, Gilberto. Sadismo e Masoquismo na Vida Pública. *O Jornal*, Rio de Janeiro, 23 jan. 1943.

GRIECO, Agrippino. Casa-grande & Senzala. *O Jornal*, Rio de Janeiro, 28 jan. 1934.

LOBATO, Monteiro. Paranóia ou mistificação? A propósito da Exposição Malfatti. *O Estado de São Paulo*, São Paulo, 20 dez. 1917.

FILHO, Motta. A Consciência Histórica dos Paulistas. *O Paiz*, p. 10, 30 dez. 1928.

MARTINS, Wilson. Gilberto Freyre. *Suplemento Literário*, São Paulo, 22 mar. 1958.

RAATZ, Luiz; STRAZZER, Filipe. Mourão liga índio à “indolência” e negro à malandragem. *Estadão*, São Paulo, 06 ago. 2018. Disponível em: <https://politica.estadao.com.br/noticias/eleicoes,mourao-liga-indio-a-indolencia-e-negro-a-malandragem,70002434689>.

REDAÇÃO. Acusado de cometer assaltos é espancado até a morte por ‘justiceiros’ em São Gonçalo. *O São Gonçalo*, Rio de Janeiro, 03 nov. 2017. Disponível em: <https://www.osaogoncalo.com.br/seguranca-publica/39024/acusado-de-cometer-assaltos-e-espancado-ate-a-morte-por-justiceiros-em-sao-goncalo>.

REDAÇÃO. ‘Justiceiros’ lincham suspeito de assalto até a morte no Maranhão. *Pragmatismo Político*, 07 jul 2015. Disponível em: <https://www.pragmatismopolitico.com.br/2015/07/justiceiros-lincham-suspeito-de-assalto-ate-a-morte-no-maranhao.html>.

REDAÇÃO. Menor com 11 passagens é apreendido como ‘justiceiro’ em Barra do Garças após vídeo em que rapaz é espancado. *Araguaia Notícias*, Mato Grosso, 23 mai. 2019. Disponível em: <https://araguaianoticia.com.br/noticia/26339/menor-com-11-passagens-e-apreendido-como-justiceiro-em-barra-do-garcas-apos-video-em-que-razap-e-espancado>.

REDAÇÃO. Vaquinha é criada para comprar novo cassetete ao PM que atingiu estudante da UFG. *O Popular*, Goiânia, 01 mai. 2017. Disponível em: <https://www.opopular.com.br/noticias/cidades/vaquinha-%C3%A9-criada-para-comprar-novo-cassetete-ao-pm-que-atingiu-estudante-da-ufg-1.1267334>.

REDAÇÃO. Governo faz denúncia ao MP de adesivo com ofensa a Dilma. *Terra*, 2 jul. 2015. Disponível em: <https://www.terra.com.br/noticias/brasil/governo-denuncia-adesivo-com-ofensa-sexual-a-dilma,33f5fa7ff225c4a3d42f654bee769de9s9leRCRD.html>.

REDAÇÃO. Homem é torturado com choque elétrico em supermercado de

São Paulo. *Carta Capital*, São Paulo, 20 set. 2019. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/sociedade/homem-e-torturado-com-choque-eletrico-em-supermercado-de-sao-paulo/?fbclid=IwAR1DdH0o87f67-56vWY2vZ-3f2DzDJ5j34tRKhl885TMR-Nfl2oV-zKcK9A>.

Bibliografia

- ANDRADE, Mário de. *Macunaíma*. São Paulo: Lafonte, 2019.
- ANDRADE, Oswald. *Manifesto antropófago*. 1 ed. São Paulo: Peguin, 2017.
- ANDRADE, Oswald de. Retoques ao Retrato do Brasil. In: PRADO, Paulo. *Retrato do Brasil: ensaio sobre a tristeza brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- ARAÚJO, Ricardo Benzaquen de. *Guerra e Paz: Casa-Grande e Senzala e a Obra de Gilberto Freyre nos Anos 30*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.
- ASSIS, Machado. *Memórias Póstumas de Brás Cubas*. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 1994.
- BARBU, Zevedei. A contribuição de Gilberto Freyre à sociologia histórica. In: BARBU, Zevedei. *Gilberto Freyre na UnB*. Brasília: UnB, 1981.
- BARRETO, Lima. *Triste Fim de Policarpo Quaresma*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.
- BRUNO, Haroldo. *Novos Estudos de Literatura Brasileira*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1980.
- CAMUS, Albert. *O Homem Revoltado*. Rio de Janeiro: Record, 2012.
- CARR, David. *Experience and History: phenomenological perspectives on the Historical World*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- CARR, David. *Time, Narrative and History*. Indianapolis: Indiana University Press, 1991.
- CASSIRER, Ernst. *Ensaio sobre o Homem: uma introdução a um filosofia da cultura humana*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- D'ANDREA, Moema Selma. *A Tradição Re(des)coberta: Gilberto Freyre e a Literatura Regionalista*. Campinas: Unicamp, 1992.
- ECO, Umberto. *Interpretação e Superinterpretação*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- FREUD, Sigmund. *Além do princípio de prazer*. v. XVII. Rio de Janeiro: Editora Imago, 1996, p. 47. [Obras completas].
- FREUD, Sigmund. *O mal-estar na Civilização*. v. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

[Obras completas].

FREUD, Sigmund. *O problema econômico do masoquismo*. v. XIX. Rio de Janeiro: Imago, 2006. [Obras completas].

FREUD, Sigmund. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*. v. VII. Rio de Janeiro: Imago, 2006. [Obras Completas].

FREUD, Sigmund. *Psicologia das Massas e Análise do Eu*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala: formação da família brasileira sobre o regime da economia patriarcal*. 47 ed. São Paulo: Editora Global, 2003.

FREYRE, Gilberto. *Sobrados e Mucambos: decadência do patriarcado rural e desenvolvimento do urbano*. 15 ed. São Paulo: Editora Global, 2004.

FREYRE, Gilberto. *Ordem e Progresso: processo de desintegração das sociedades patriarcal e semipatriarcal no Brasil sob regime de trabalho livre: aspectos de um quase meio século de transição do trabalho escravo para o trabalho livre; e da monarquia para a república*. 6 ed. São Paulo: Editora Global, 2004.

FREYRE, Gilberto. *O escravo nos anúncios de jornais brasileiros do século XIX: tentativa de interpretação antropológica, através de anúncios de jornais brasileiros do século XIX, de características de personalidade e de formas de corpo de negros ou mestiços, fugidos ou expostos à venda, como escravos, no Brasil do século passado*. 1 ed. São Paulo: Global, 2012.

FREYRE, Gilberto. *Sociologia: introdução ao estudos dos seus princípios*. São Paulo: É Realizações, 2009.

FREYRE, Gilberto. *Manifesto regionalista*. 7 ed. Recife: FUNDAJ/Ed. Massangana, 1996.

FREYRE, Gilberto. *Uma Cultura Ameaçada e outros Ensaio*s. São Paulo: É Realizações, 2010.

FREYRE, Gilberto. *Novo Mundo nos Trópicos*. Rio de Janeiro: Topbooks Editora, 2000.

FREYRE, Gilberto. *Além do Apenas Moderno: sugestões em torno de possíveis futuros do homem, em geral, e do homem brasileiro, em particular*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1973.

FREYRE, Gilberto. *O brasileiro entre outros hispanos: afinidades, contrastes e possíveis futuros nas suas inter-relações*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1975.

FREYRE, Gilberto. *6 Conferências em busca de um leitor*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1965.

FREYRE, Gilberto. *Palavras Repatriadas*. Brasília: UnB, 2003.

FREYRE, Gilberto. *Contradições de Paulo Prado*. In: PRADO, Paulo. *Retrato do*

- Brasil: ensaio sobre a tristeza brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- FROMM, Erich. *The Anatomy of Human Destructiveness*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1973.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- HABERMAS, Jürgen. *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1983.
- HEIDEGGER, Martin. *Ontologia: hermenêutica da Facticidade*. Petrópolis: Vozes, 2013.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. v. 1. Petrópolis: Vozes, 1995.
- HENRICH, Dieter. Karl Jaspers: hinking with Max Weber in mind. In: MOMMSEN, Wolfgang; OSTERHAMMEL, Jürgen. *Max Weber and his contemporaries*. London: German Historical Institute, 1987.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 26 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- HOLANDA, Sérgio Buarque. *Cobra de Vidro*. São Paulo: Perspectiva, 1978.
- JAUSS, Hans Robert. *Toward an Aesthetic of Reception*. New Castle: University of Minnesota Press, 1982.
- JAIR Bolsonaro. 1 Vídeo (1:48 min.). Menor vagabundo. *YouTube*, 04 fev. 2014. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=vk1RuisbgVY>.
- KOSELLECK, Reinhardt. *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.
- LEITE, Dante Moreira. *O caráter nacional brasileiro: história de uma ideologia*. São Paulo: Pioneira Editora, 1976.
- LEVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2012.
- LIMA, Alceu Amoroso. Retrato ou caricatura? In: PRADO, Paulo. *Retrato do Brasil: ensaio sobre a tristeza brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- LÖWITZ, Karl. The theological background of the philosophy of history. *Social Research*, v. 13, n. 1, p. 51–80, 1946.
- SILVEIRA, Marcelo. *O Discurso da Teologia da Prosperidade nas Igrejas Evangélicas Pentecostais: estudo da retórica e da argumentação no culto religioso*. Tese (Doutorado em Filologia e Língua Portuguesa). Programa de pós-graduação em Filologia e Língua Portuguesa da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2017.
- MARÍAS, Julián. El tiempo y el hispánico en Gilberto Freyre. *Cuenta y Razón*, n. 2, 1981.
- MARTINS, José de Souza. *Linchamentos: a justiça popular no Brasil*. São Paulo:

Contexto, 2015.

MARTINS, José de Souza. O artesanato intelectual na Sociologia. In: MARTINS, José de Souza. *Sociologia da vida cotidiana*. São Paulo: Ed. Contexto, 2014.

MERQUIOR, José Guilherme. Gilberto e depois. In: MERQUIOR, José Guilherme. *Crítica (1964-1989): ensaios sobre Arte e Literatura*. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira, 1990.

MINK, Louis O. History and Fiction as Modes of Comprehension. *New Literary History*, Spring, v. 1, n. 3, p. 541–558, 1970.

MOTA, Carlos Guilherme. *Ideologia da Cultura Brasileira (1933–1974)*. São Paulo: Ed. Ática, 1980.

NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

PRADO, Paulo. *Retrato do Brasil: ensaio sobre a tristeza brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

RICOEUR, Paul. *Tempo e Narrativa*. v. 1. São Paulo: Papyrus, 1994.

RICARDO, Cassiano. *Martim Cererê*. 28 ed. São Paulo: José Olympio, 2003.

ROCHA, João César de Castro. *O exílio do homem cordial*. Rio de Janeiro: Museu da República, 2004.

RÜSEN, Jörn. *Cultura faz sentido: orientações entre o ontem e o amanhã*. Petrópolis: Vozes, 2014.

SANTOS, E. A. G. Magia, ética e desigualdade no Brasil. In: Jessé Souza (org.). *A invisibilidade da desigualdade brasileira*. 1 ed. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2006.

SCHUTZ, Alfred. *Fenomenología del Mundo Social: introducción a la sociología comprensiva*. Buenos Aires: Prados, 1967.

SILVA, Luiz Sérgio da. Teoria de la Historia y la Frontera en los Ensayos Latinoamericanos y Caribeños. *Revista Brasileira do Caribe*, v. 12, n. 24, 2012.

STEKEL, Wilhelm. *Sadism and Masochism: the Psychology of Hatred and Cruelty*. v. II. United Kingdom: Shelley Press, 2013.


WEBER, Max. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. 1 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WEBER, Max. *Economia e Sociedade*. v. 1. São Paulo: UnB, 2004.

WEBER, Max. *Rejeições religiosas do mundo e suas direções*. São Paulo: Abril Cultural, 1985. [Os pensadores].

WHITE, Hayden. *Trópicos do discurso* – ensaios sobre a crítica da cultura. São Paulo: Edusp, 1994.

WHITE, H. *El Contenido de la forma: la narrativa, discurso y representación histórica*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1992.

 (27) 3376-0363

 facebook.com/EditoraMilfontes

 [@espacomilfontes](https://instagram.com/espacomilfontes)

Conheça mais sobre a Editora Milfontes.
Acesse nosso site e descubra as novidades que preparamos para Você.
Editora Milfontes, a cada livro uma nova descoberta!



Este impresso foi composto utilizando-se as famílias tipográficas
Cormorant Garamond e Minion Pro.

É permitida a reprodução parcial desta obra, desde que citada
a fonte e que não seja para qualquer fim comercial.



M I L F O N T E S