

1

APRESENTAÇÃO

Ao longo desta dissertação proponho que o lusotropicalismo é uma fase de *amadurecimento* e *acomodação* de conceitos. Mas isso não significa assumir que a produção desse período está descolada do restante da obra de Gilberto Freyre. Pelo contrário: sugiro que esse é um período decisivo no direcionamento da sua interpretação de Brasil. A idéia de ambigüidade original ibérica que é desenvolvida na teoria lusotropical, fortemente presente em *Aventura e Rotina*, está estreitamente conectada às resoluções das suas obras fundadoras, particularmente, *Casa-grande & Senzala* e *Sobrados e Mucambos*.

Essa conexão pode ser entendida como uma tentativa de encontrar **pontos de equilíbrio**. Já que o esforço de Freyre por toda a viagem descrita em *Aventura e Rotina* é o de comprovar a suposição de unidade de um universo particular, além da validade de uma nova ciência que ele começava a formular, a Lusotropologia, Portugal acaba ocupando em sua análise o lugar de uma nação em *estado ideal de moderação*. Moderação, especialmente, em termos de absorção de novos valores e de estrangeirismos: ao identificar indícios (costumes, rituais, vestimentas, alimentação, religiosidade e mesmo mentalidade) que denunciam a ambigüidade lusitana, formada por sua vez na indefinição de uma índole eminentemente ibérica, *ou seja, em estado de transição entre o Oriente e o Ocidente*, Freyre ressalta que o que justifica a presença de várias *sub-culturas* co-existindo em harmonia, é o *equilíbrio* entre tendências diferentes.

Aventura e Rotina é na verdade o diário sócio-antropológico de uma viagem que Gilberto Freyre realiza entre 1951 e 1952, por Portugal e por grande parte das colônias da África e da Ásia. Nessa viagem, ele busca provar que a intensa troca de valores que ele próprio já havia desvendado ao “penetrar” no interior das casas-grandes - troca que teria sido provocada pelo contato nem sempre igualitário, mas quase sempre íntimo, entre o colonizador português, negros escravos e os nativos no Brasil - teria sido a mesma para *todo o mundo que o português criou*.

Ao verificar em cada vilarejo, restaurante ou vendedor de rua que vai encontrando, que Portugal seria menos europeu que árabe (ou mouro), tropical, africano ou asiático, ou ainda, menos puramente europeu que uma combinação de tudo isso, Freyre reforça a tese de *Sobrados e Mucambos* de que a europeização, ou a civilização, *artificial* que teria acontecido no século XIX no Brasil, teria *interrompido* um processo natural de acomodação que teria estado em curso nos nossos três séculos como colônia. É a ratificação de seu repúdio à imposição de uma realidade, política ou social, que desprezasse as continuidades dos valores simbólicos mais profundos de cada povo.

O homem triste e luxurioso de que fala Paulo Prado é retrabalhado por ele. Mas longe de se apoiar no projeto de uma existência “carnavalesca” para o Brasileiro, e nem tão longe assim de Sérgio Buarque (afinal, para poder se superar um passado de desigualdades e clientelismo é preciso muito se observá-lo), Gilberto Freyre não busca no *além-mar* a comprovação de uma identidade que nos uniria em um grande bloco homogêneo, mas as raízes da plasticidade que

alimentaria uma eterna incorporação de influências externas. E como consequência, mas não com menos importância, busca demonstrar a existência do potencial para uma espécie de *moto-contínuo de modernidade* que seria a chave para o desenvolvimento das nações tropicais.

A *indefinição*, portanto, teria permitido não apenas que ocorressem trocas e assimilação dos mais diversos saberes, mas também a *transmissão* desta capacidade a todas as colônias, sem prejuízo pra as particularidades tanto destas províncias como para o próprio “espírito português”. A continuidade da tradição e da herança portuguesas, mesmo com a descolonização, estaria diretamente ligada a manutenção de uma complexidade psico-social (a ibérico-tropical) muito próxima à lusitana e, portanto, refratária à lógica anglo-saxã. Freyre justifica essa semelhança levantando a hipótese de que *a relação com o tempo e o trabalho* das tribos (ou das populações) de localidades tão diferentes como Goa, Macau, Moçambique, Angola, ou Guiné Bissau, é praticamente a mesma da dos países ibéricos.

Para ambos, ibéricos ou tropicais, a relação com o tempo estaria dissociada de um comprometimento com a sistematização, com o prejuízo do presente ao futuro, com o “time is money”. Estaria, isso sim, intimamente ligada ao *tempo criativo* e a concepção de uma existência *poética*, regida por mito e folclore; onde passado, presente e futuro, seriam estágios temporais intercomunicáveis.

Essas questões nos levam a concluir que no seu diário, ainda que sujeito a “devaneios especulativos”, como ele mesmo descreve, Gilberto Freyre indica o caminho para a moderação da própria idéia de cultura mestiça na sua obra,

espelhado na possibilidade de moderação da cultura portuguesa. Sintomaticamente, *Interpretação do Brasil*, reunião de conferências de 1944, incorpora as resoluções do luso-tropicalismo já amadurecido e é reeditado na sua última fase, em 1971, com o nome de *Novo Mundo nos Trópicos*.

2

INTRODUÇÃO

Este trabalho analisa *Aventura e Rotina*, livro central da fase luso-tropicalista da obra de Gilberto Freyre. Do início dos anos 40 ao início dos anos 60, parte significativa de sua produção é voltada para a discussão dos laços culturais entre Portugal e suas colônias, e, especialmente, o lugar do Brasil nessa relação.

Neste período foram publicados os três livros mais concentrados no tema: em 1940, *O Mundo Que o Português Criou*, o primeiro a anunciar uma possível teoria sobre um “mundo” luso-tropical; em 1953, *Aventura e Rotina e Um Brasileiro em Terras Portuguesas*, respectivamente, o diário sócio-antropológico de uma viagem de seis meses a Portugal e ao “Ultramar” (colônias, ex-colônias e algumas localidades que visita de passagem) a convite do governo salazarista, e as conferências proferidas ao longo dessa mesma viagem; e *O Luso e O Trópico*, de 1960, uma versão mais acabada da teoria que ele esboçou em algumas conferências de *Um Brasileiro em Terras Portuguesas*.

No primeiro capítulo, analiso a primeira parte do livro, que corresponde à visita de Freyre a Portugal. Tentei investigar de que forma ele busca neste país (e no “modo de estar no mundo” dos portugueses) os antecedentes para uma equivalência entre a mestiçagem sócio-cultural do Brasil e a das outras colônias. No segundo capítulo, analiso a segunda parte da viagem e o impacto que o contato com mestiços africanos e asiáticos provoca em sua teoria de unidade.

As visitas de Freyre descritas em *Aventura e Rotina* foram sempre guiadas pelo roteiro traçado pela delegação portuguesa. Entre agosto de 1951 e janeiro de 1952, ele foi muito bem recebido por comitês que o esperavam por grande parte de Portugal (pela primeira vez no Algarve e em Trás-os-Montes, revendo o Alentejo, o Ribatejo, o Minho, o Douro; Lisboa, Porto, Coimbra e Alcobaça) e na “aventura” da África (onde visitou a Guiné “portuguesa” - hoje Bissau -, Angola, Senegal, Moçambique) da Ásia (Goa, Diu, Damão, Bombaim, Manica, Sofala) e das ilhas portuguesas (Cabo-Verde e São Tomé); não chega a visitar Macau e Timor. Os locais que freqüentou eram sempre bem apresentáveis e as visitas limitadas: isso fica subentendido nas suas anotações e é confirmado por Alberto Costa e Silva, na época diplomata em Portugal, no prefácio da edição mais recente do livro.

Mas o caráter oficial da viagem não chega a atrapalhar a análise de Freyre, até porque exatamente devido a essa “maquiagem” da realidade colonial portuguesa, ele acaba encontrando exatamente o que procurava: confirmar suposições que fundamentariam sua *lusotropicologia*. Ele chega a afirmar que sua procura é por “*explicações para costumes ou tendências que parecendo às vezes peculiares ao Brasil têm origens lusitanas*”². Motivado por essa certeza, percebe, por exemplo, que a fala cabo-verdeana soava mais como um Português “brasileiro” do que como a língua do colonizador, que o futebol angolano, surpreendentemente, se desenvolvia usando a gíngua dos negros sul-americanos como espelho, e que a compleição física e a fala dos goenses lembrava tanto a dos nossos mestiços, que não haveria como se argumentar contra a constância, apesar das diferenças, das

misturas étnicas e culturais entre o luso e o trópico. Para Freyre, só a Lusotropicologia poderia dar conta de um universo com características tão peculiares e que estaria apenas começando a demonstrar seu potencial de crescimento; tanto humano quanto para o aproveitamento de recursos naturais.

Mas mesmo se pensando na *conveniência* desta teoria, creio que o mais interessante seja priorizar a *maneira* como ele a utilizava. Freyre foi um sociólogo que entendia sua área de atuação como colada à contextualização histórica e à orientação antropológica - embora até mesmo o rótulo de sociólogo evitasse -, e por isso seria leviano afirmar que ele exerceu seu papel de escritor e conferencista, na viagem de *Aventura e Rotina*, completamente cego às precariedades das colônias e ao ambiente de repressão do Portugal salazarista.

Gilberto Freyre se posicionava, estrategicamente, não fora, mas paralelamente a estas questões. Como na maior parte de sua obra, pensou a realidade com que se deparava *a partir* (e não *exclusivamente*) das relações culturais e da mestiçagem. Exatamente por este motivo, uma de suas afirmações mais recorrentes era a de que não existia democracia política sem democracia social. O que explica que tenha mantido, até o fim da vida, seu lugar de entusiasta do nosso entrosamento racial, quando comparado ao “apartheid” da África do Sul ou à democracia política norte-americana. Freyre achava que a massificação deste tipo de democracia, voltada para uma nação supostamente homogênea, era um dos fatores que sustentava a segregação racial nos Estados Unidos. Posição até hoje pouco compreendida por alguns

² AR, p 141.

intelectuais; dentre eles, aqueles que valorizam na análise de sua obra uma suposta conivência com os regimes autoritários em detrimento dos novos caminhos que ele criava então para o estudo da história social da cultura.

.....

No pouco tempo disponível para a pesquisa de mestrado, algumas questões como esta, a recepção da teoria luso-tropicalista no Brasil e em Portugal, acabaram não sendo aprofundadas. Na verdade, creio que meu esforço nessa direção não acrescentaria muito aos completos estudos que já existem sobre o tema, especialmente os de autores portugueses. Alguns desses trabalhos são comentados no segundo capítulo, e foram fundamentais para o desenvolvimento desta dissertação.

O estudo do universo luso-tropical, que para Gilberto Freyre era a prova cabal de uma postura frente ao *outro* própria dos ibéricos, aprofunda a idéia de singularidade e do potencial criativo provocado pela mestiçagem. A impressão que se tem é a de que, como os portugueses de *Aventura e Rotina* que descobrem continentes movidos pela “necessidade” de cultivar a saudade na volta para casa, Freyre vai até Portugal e ao além-mar buscando uma identidade que ele já sabia que não poderia ser encontrada. O elo de união entre o povo luso e os povos do Trópico estaria na capacidade - originada em um berço comum, a ambigüidade portuguesa - de serem únicos. Nesse sentido, a viagem de Gilberto Freyre se dá muito mais no *tempo* que no *espaço*.

Existe um certo consenso entre os estudiosos de Gilberto Freyre de que *Casa-Grande & Senzala* seria a “raiz” de sua obra, e os demais textos, “galhos” que prolongariam seus princípios. Creio que esta intenção de uma constante complementação, que só viria a reforçar os argumentos fundadores do seu pensamento, parece ser clara. Mas como o retorno às mesmas questões não é linear, e sim cíclico, acho que a leitura de Freyre nunca é uma repetição. Pelo contrário, trabalhando com a noção de tempo *tribio* que assimilou dos autores hispânicos na sua formação, ou seja, colocando no mesmo plano de ação passado, presente e futuro, Gilberto acaba provocando um instigante jogo de intercomunicação entre os conteúdos de seus textos.

Por tudo isso, minha motivação inicial para a pesquisa foi a suposição de que, com o luso-tropicalismo, teria havido um alargamento, além de aperfeiçoamento, do seu conceito de mestiçagem. Por isso tentei (modestamente) travar um diálogo direto com *Casa-Grande & Senzala*.

Aventura e Rotina e Um Brasileiro em Terras Portuguesas são feitos da mesma matéria. Mas escolhi o primeiro como objeto de estudo exatamente por ser um diário. Seria mais fácil encontrar definições da nova *ciência* de Freyre nas conferências do segundo; afinal, o ambiente oficial (prefeituras, embaixadas, clubes da elite política) onde essas palestras aconteciam forçavam sua elaboração e davam legitimidade às suas idéias. Mas se tivesse escolhido qualquer outro livro dessa fase, acredito que teria perdido muito da combinação especial que é o conteúdo de *Aventura e Rotina*: entre as considerações pessoais e as obrigações públicas e

entre o universal e o particular das anotações “etnográficas”, como o próprio Gilberto as define. Perderia, enfim, a chance de poder me debruçar sobre a liberdade com que ele se permitiu fazer um estudo sociológico pessoal, emotivo, de descrição quase que “irresponsável” nas suas imprecisões, mas ainda assim, profundo, inovador e visionário. *Aventura e Rotina* é o diário de uma viagem onde Freyre tenta exercitar a reflexão historiográfica no seu sentido mais literal, “voltando ao passado” para entender melhor o presente brasileiro.

Na tentativa de captar as sutis modificações que sofrem algumas das noções freyreanas neste período de, poderia-se dizer, *estabilização* intelectual de Freyre (vale lembrar que ele tinha 51 anos na época da viagem) usei, além do próprio *Casa-Grande*, alguns trabalhos de reflexão sobre o mesmo. Dentre eles, certamente o mais importante foi “Guerra e Paz”, de Ricardo Benzaquen de Araújo. Obviamente, o fato do autor ser meu orientador, além desta dissertação ter surgido do desejo de desenvolvimento do artigo “Castelos no Ar”, do próprio Araújo, contribuiu para a “descoberta” da sua relevância. Mas, chegando ao final do processo, posso dizer com segurança que esta constatação aconteceria independentemente de qualquer acesso a uma discussão mais pessoal. Acredito que a análise “transversal” (mesmo adjetivo que uso para definir o estilo do próprio autor pernambucano aqui nesse trabalho) que Araújo faz de *Casa-Grande & Senzala* é a única maneira de se atingir todas as categorias que interagem no estilo descritivo de Gilberto Freyre. Para o estudo de um diário de viagem, esta referência foi primordial. Espero não ter exagerado nas citações de trechos de “Guerra e Paz”, mas a referência era inevitável.

Assim como é praticamente inevitável recorrer a muitas citações de trechos de *Aventura e Rotina*. Uma particularidade de Gilberto Freyre, que se torna mais evidente em um diário, é que ele faz questão de *se explicar*. E ninguém poderia explicar Gilberto Freyre melhor do que ele próprio. Seu estilo, ousado para a época, às vezes parece um elogio aos abusos da gramática: é repleto de redundâncias, aliterações, pleonasmos e até paradoxos, com o os quais parece se divertir, mas que nunca chegam a fazê-lo perder o foco. Isso porque Freyre se inclui como herdeiro - privilegiado, diga-se de passagem - da imprecisão que equilibra os excessos da nossa formação social.

Mas se, por um lado, não há ponto que não fique claro, reforçado, por outro, isso não significa que sua leitura possa ser direta ou literal. Seus excessos são calculados e fonte das inúmeras possibilidades de cortes epistemológicos. O estilo pictórico, visual de descrição, tem a função de retratar integralmente a diversidade do conteúdo do qual está tratando.

.....

Além da recepção ao luso-tropicalismo, fui obrigada a deixar de fora o desenvolvimento de alguns temas como a diversidade da língua portuguesa nas colônias, as particularidades da colonização lusitana no Oriente (especialmente Goa, Macau e Moçambique), o desenvolvimento da arte luso-tropical, a descolonização que já se anunciava nos anos 50 e a volta dos ex-escravos brasileiros para a África (tema que Freyre estudou em

conjunto com Pierre Verger). Cada um desses temas renderia em si um trabalho extenso.

Na verdade, todos eles têm a ver com as efemérides que imediatamente me vieram à cabeça quando li *Aventura e Rotina* pela primeira vez: na época em que se completam 500 anos da chegada ao Brasil pelos portugueses e exatamente 50 anos depois da viagem de Freyre, quase todas as questões levantadas por ele neste livro continuam atuais; até porque muitas delas passaram a “existir”, em parte, graças a sua geração intelectual. Pluralidade cultural; convivência multi-étnica; identidade nacional; viabilidade da mestiçagem ou dos países de Terceiro Mundo (ou o Trópico como potência); inferioridade econômica dos países ibéricos com relação aos outros países da Comunidade Européia e a permanência de traços culturais semelhantes, em países e localidades tão diferentes como o Benin (onde a língua oficial é o Francês, mas a religiosidade e muitas das práticas sociais são as dos “baianos” que voltaram depois de libertos³) Goa ou o Brasil, são temas dos mais atuais.

A existência de um instituto como a CPLP (Comunidade dos Países de Língua Portuguesa), apoiada pela ONU, pode ter suas tentativas de uniformização da língua questionadas, mas, a meu ver, sugere que a sobrevivência sociológica da forma de contato promovida pelos portugueses nos trópicos - ainda que não necessariamente nos moldes de

³ Muitos desses negros libertos voltavam para regiões diferentes daquelas de onde seus antepassados foram tirados para a escravidão no Brasil, e a unidade em torno de uma suposta “identidade baiana” é um mecanismo de diferenciação e sobrevivência sociológica às práticas - especialmente as religiosas, totemistas ou islâmicas- dominantes. Este tema é tratado por Freyre em *Acontece que são Baianos*, artigo de *Problemas Brasileiros de Antropologia*, e de maneira bem mais completa por Pierre Verger em alguns trabalhos, mas especialmente em “Fluxo e Refluxo - Do Tráfico de Escravos Entre O Golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos”. Mais recentemente, e seguindo os passos de Verger - inclusive no estudo fotográfico - Milton Gurán explorou o mesmo tema em “Agudás: os Brasileiros do Benin”, de 1999.

um mundo de “luso-indianos”, “luso-orientais” ou “luso-angolanos”, com a presença portuguesa sempre vindo na frente, como queria Freyre - merece ser ainda muito estudada.

- Nos anos 50, com as pressões anticoloniais sobre Portugal no pós-guerra⁴, há uma certa imposição para a mudança de nomenclatura de expressões como “Colônias” e “Império” para “Províncias” e “Ultramar”⁵. Neste trabalho uso todas as formas, dependendo do peso que quis dar ou ao momento histórico em questão, mas quase sempre dei preferência à forma escolhida pelo próprio Gilberto.

⁴ Por exigência de correção política vinda de três direções: das Nações Unidas, da oposição interna e das conferências anticoloniais.

⁵ Almeida, 1998, p.7.

3

IBÉRIA E TRÓPICO

Em sua obra fundadora, *Casa-Grande & Senzala*, Gilberto Freyre provoca uma grande mudança nos rumos do pensamento social brasileiro, renegando as teorias racistas que ainda vigoravam nos anos 1930⁶. Ao valorizar a contribuição do negro para a nossa formação social, Freyre se destaca como um dos precursores de uma corrente quase oposta à da antropologia física que defendia o purismo étnico. Já neste primeiro livro, o que ele sugere é uma verdadeira inversão de perspectiva: não apenas a superioridade da raça branca é questionada, como ganha força a idéia de que o mestiço representa *avanço*, racial e cultural.

Mas é na sua fase luso-tropical que Freyre vai desenvolver a discussão sobre a mestiçagem e a identidade brasileira de maneira mais abrangente, definindo, inclusive, a orientação que estas questões irão tomar em seus trabalhos posteriores. Isto acontece porque é neste período que a explicação para nossa singularidade cultural e social, em sua obra, passa a estar definitivamente ligada a um macro-cosmo, o da unidade entre Portugal e suas (ex) colônias.

Nos livros e conferências em que Gilberto Freyre se volta para o estudo deste “mundo que o português criou”, a idéia de mistura, étnica e cultural, passa a ser analisada como um *encontro*, que leva a uma relação de *complemento* e *reciprocidade* entre metrópole e colônias. Para Freyre, além

de uma suposta habilidade dos portugueses para a colonização - e até mesmo, mais do que os fatores históricos que a proporcionaram - o que se deve considerar como diferencial na expansão portuguesa, é o *modo* de contato estabelecido com o trópico, baseado em uma relação peculiar com o tempo.

Esta noção de tempo, própria dos ibéricos, indicaria não apenas os traços comuns entre as origens culturais de Portugal e Espanha, mas também uma *mentalidade* singular. Mais ainda, uma “postura sociológica”, que teria sido o principal fator para a longevidade da presença de indícios da cultura portuguesa nos territórios da África, da Ásia e da América. Para Gilberto Freyre, incluir o Brasil neste “mundo ibérico” significa entender a singularidade cultural brasileira como inerente não apenas a uma unidade nacional, mas também transnacional: aquela que uniria Portugal a todas as colônias e províncias onde se falasse o português, mesmo depois de suas independências.⁷

3.1

TEMPO LUSO-TROPICAL

Na formulação da teoria luso-tropical, Gilberto Freyre deve o desenvolvimento da idéia de um *tempo ibérico* à grande influência que o pensamento hispânico exerceu sobre sua obra. Embora o objetivo deste trabalho não seja analisar

⁶ Para um aprofundamento da questão da superação da linha intelectual racista, ver o 1º capítulo de “Guerra e Paz”, de Araújo, 1994, e Castelo, 1999.

⁷ *Em Tradição e Artificio - Iberismo e Barroco na Formação Americana*, Rubem Barboza Filho praticamente esgota a discussão sobre a ligação entre tradição ibérica e formação da cultura brasileira (e americana em geral) em um estudo completo, erudito e profundo.

detalhadamente esta influência⁸, acredito que não seja exagero qualificá-la como uma verdadeira “herança intelectual”.

No seu trabalho sobre o pensamento sociológico no Brasil⁹, Elide Rugai Bastos chama atenção para como Gilberto Freyre faz referência a esta “herança” desde muito cedo: já em *Tempo Morto e Outros Tempos*, onde relata suas experiências pessoais dos 15 aos 30 anos. Segundo Bastos, Freyre estudou os grandes autores hispânicos, inicialmente, tentando conhecer os místicos, como S. Juan de La Cruz, Diogo de Estella, Santa Teresa, Frey Luís de Leon e Ramón Lulio. O interesse pelos místicos teria sido uma tentativa de rompimento com o caráter racionalista do protestantismo, em especial do ambiente intelectual que freqüentava como estudante nos Estados Unidos. Mas a afinidade com o pensamento hispânico teria sido tão grande, que Freyre não se limita à curiosidade inicial e passa a estudar romancistas e ensaístas espanhóis, como Baroja, Ganivet, Unamuno e Ortega y Gasset. Tanto os autores místicos quanto os romancistas viriam a ter enorme importância na sua educação acadêmica.

Já a combinação entre a formação boasiana (e da “escola” de Columbia como um todo) e a influência dos autores espanhóis é evidente desde o *Manifesto Regionalista*, de 1926. Mas no período entre 1940 e 1960, Gilberto Freyre incorpora de maneira explícita as principais questões destes últimos, precursores do debate sobre o equilíbrio de relações antagônicas, como, por exemplo, racionalidade/irracionalidade, objetividade/subjetividade e oriente/ocidente, típicas da cultura ibérica.

⁸ Para um aprofundamento da questão, ver Bastos, 1999.

Dentre estas relações¹⁰, uma em especial vai refletir no estudo sociológico de Freyre e, de maneira decisiva, em *Aventura e Rotina*: a de totalização/ particularismos. A valorização do “povo” como mais uma categoria, tanto para os espanhóis como para Gilberto Freyre, é o caminho para se entender as culturas em suas totalidades. Ao contrário dos indivíduos, as culturas não seriam organismos definidos, e essa seria uma das razões que explicariam uma possível unidade sem anulação da diversidade. Assim, o homem comum passa a ser um objeto de estudo que complementa e sustenta a análise mais geral; sua vida nas pequenas aldeias do campo, seus rituais diários, os eventos familiares e até os detalhes de uma vida urbana nos seus acontecimentos mais corriqueiros, são extremamente valorizados.

No período luso-tropical, ocorre um *refinamento* da noção de singularidade da cultura portuguesa na obra de Freyre: ao recorrer à idéia de identificação entre as diferentes culturas de um mundo ibérico, ele não apenas situa histórica e sociologicamente o universo luso-tropical, como também legitima uma ligação vital entre Portugal e suas colônias. Para o caso brasileiro, a referência constante às relações estudadas pelos autores hispânicos fundamenta a ambigüidade que ele detecta na nossa formação nacional. Isso acontece porque assim como para os hispanos, “a reflexão acerca dos sistemas de sociedade é a base de sua concepção de História”¹¹. Para

⁹ *O Pensamento Sociológico no Brasil: Consenso ou Crítica?* 1997.

¹⁰ Bastos esclarece que este tipo de abordagem é “inaugurada” pela geração de 1898, da qual fizeram parte autores como Unamuno, Azorin, Pio Baroja, Antonio Machado, Ganivet, Valle-Inclán, Maeztu, Manuel Machado, Joaquim Costa, Bueno, Zuloaga e Pidal. Existiriam duas gerações principais na formação do pensamento hispânico moderno: a já citada geração de 98, em crise com o desenrolar da vida nacional, iludida por falsas vantagens da Restauração e afetada pela perda das colônias, e a de 1914, formada por ex-discípulos (e em geral dissidentes) da primeira, que passaram pela agitação do combate à ditadura de Primo de Rivera e pela violência da Guerra Civil.

¹¹ Idem

Bastos, na análise que faz do pensamento de Ortega, “sociedade e história constituem uma unidade analítica que lança um foco de luz sobre o conjunto de suas idéias” tornando-as assim “categorias indissociáveis na análise”. Em *Aventura e Rotina*, Gilberto Freyre formaliza esta concepção orgânica do fazer historiográfico, através da noção de *continuidade*: entre personalidade e cultura, e entre indivíduo e sociedade.

A análise das características psicológicas e culturais que Freyre faz dos habitantes dos lugares visitados situa o Brasil em um estágio intermediário - com grande potencial de desenvolvimento - em uma espécie de **escala**: as colônias estariam mais atrasadas sociologicamente por consequência do tipo de ocupação a que foram submetidas. Embora inicialmente tenha sido empreendido um esforço parecido na ocupação de terras da África e da América, (amansar tribos selvagens, exterminar, povoar, desbravar florestas e explorar o solo para cultivo) o fato de Portugal ter considerado um novo continente como a melhor “vitrine” do império português teria criado um longo período de desprestígio das colônias africanas com relação ao Brasil.

Como no Brasil de então “faltariam braços” e na África “sobrariam negros”¹², os portugueses teriam demorado para considerar esta última como uma região capaz de se desenvolver; pelo menos como algo além de fornecedora de mão-de-obra escrava e matéria-prima. Essa relação de dependência seria essencial para a estrutura de um império ultramarino e, para Gilberto Freyre, a razão da estagnação

¹² Martins, 1978.

social e econômica das colônias africanas, ainda nos anos 1950.

Portugal, no outro extremo desta escala, estaria em um ponto não só mais avançado, como, principalmente, mais *estabilizado* cultural e socialmente, e por isso menos propenso à descaracterização provocada por “estrangeirismos”. Nesse sentido, Freyre amplia a noção de unidade que caracteriza a diversidade brasileira. Se em *Casa-Grande & Senzala* ele prolonga a origem do nosso hibridismo até a própria formação étnica portuguesa¹³, em *Aventura e Rotina* justifica a posição de Portugal como um “modelo a ser alcançado”, nas comparações da “escala”. O Brasil seria uma espécie de líder tropical (p317), menos problemático, porque ainda imaturo, na sua trajetória de civilização. Um estágio anterior ao da *moderação* em que Portugal já se encontrava.

Dessa maneira, Freyre coloca o Brasil no centro de um contexto de “camadas sociológicas compatíveis”, ou seja, com um intercâmbio cultural viável, graças à base portuguesa comum.

Acredito que esta idéia de *escala* - não linear - e que, é bom ressaltar, Freyre não usa como expressão em *Aventura e Rotina*, seja útil para entender o *refinamento* da idéia de permanência portuguesa que mencionei alguns parágrafos acima. Comentando as diferenças entre as cozinhas portuguesa e espanhola, por exemplo, Gilberto Freyre faz uma analogia entre a sociedade brasileira colonial e a *moderação* natural que ela poderia ter atingido. A cozinha portuguesa

¹³ Araújo (1994, p 43) alerta para a importância do entendimento da mestiçagem brasileira como um conceito inovador em casa “Grande e Senzala”, retirando do colonizador português a identidade de branco “puro” e conferindo-lhe um caráter híbrido, de raízes anteriores à sua chegada no continente americano.

seria uma espécie de “aperfeiçoamento”, em termos de harmonia, da cozinha espanhola. Assim,

“... o prato castiçamente português tende a ser, mesmo quando plebeu, um equivalente, na culinária, do que a aquarela é na pintura, com sua harmonização de cores. Enquanto nas composições espanholas, por mais ricas, os ingredientes como quase que se conservam dentro de suas fronteiras. Deixam-se decompor, mais facilmente que os ingredientes dos pratos portugueses, em cores, sabores, aromas e formas como que autônomas; autônomas a ponto de qualquer dos ingredientes poder ser saboreado ou apreciado só. O arroz separado da galinha, a galinha separada da verdura, a verdura separada dos dois.”

Já o prato castiçamente espanhol,

“... em sua variedade, mas não harmonia, de composição tinha de tudo; e fácil seria decompô-lo em vários pratos - cada qual mais atraente - como se decompõe uma composição cubista. E como se decompõe, aliás, um “puchero”: um plato único cotidiano ou normalmente espanhol. Decompor um prato castiçamente português não me parece tão fácil: cada prato português tende a harmonizar valores que separados deixam de atrair ou agradar o paladar e a própria vista. A verdura ou o arroz que, em Portugal, acompanha certos peixes ou certas aves, só tem graça dentro das combinações liricamente tradicionais a que pertencem. Separados, perdem quase todo o encanto. A culinária portuguesa, seria, assim, em termos pictóricos, do caráter da pintura que se convencionou classificar, nos seus exageros mais recentes, ‘expressionista’, a espanhola se deixaria definir melhor como ‘cubista’. Picasso talvez tenha-se inspirado numa culinária de acentuada tendência para composição como que dramática de sabores e cores, para desenvolver, a seu modo, e ao modo do espanhol e sob o estímulo

de várias outras sugestões, o cubismo que desenvolveu na pintura. Um cubismo à espanhola”¹⁴.

A acentuada dramaticidade espanhola contrasta com o lirismo que predominaria na índole portuguesa, especialmente no que representa uma maior *constância* que surge do equilíbrio. Sendo mais constantes, os portugueses não seriam suscetíveis a radicalismos passageiros, renovando permanentemente sua *modernidade*.

A viagem para Portugal e o Ultramar representa um deslocamento no tempo que pode ser dividido em dois níveis. O primeiro nível, a definição de um tempo ibérico, torna possível a percepção da peculiaridade de um complexo sociológico, que transcende o Portugal europeu. Já o segundo nível, permitiria a consideração de diferentes esferas de tempo que não se excluem, participando de uma mesma unidade, a luso-tropical.

As conclusões que se sucedem na visita à Guiné portuguesa, por exemplo, são representativas deste deslocamento. Ali, Gilberto Freyre encontra sinais do africano que viria a se tornar o negro brasileiro, como se estivesse “parado no tempo”. Ele consegue enxergar no guineense, intactas, todas as características do escravo colonial brasileiro, tanto as dionisíacas como as apolíneas¹⁵. Na Guiné, um verdadeiro “museu vivo” das múltiplas influências de nossa origem.

¹⁴ AR, p 109.

¹⁵ AR, p 260.

Ao traçar o roteiro das impressões sobre as terras africanas, Gilberto Freyre acaba fazendo de *Aventura e Rotina* um veículo para se pensar em um possível alargamento da idéia de especificidade da cultura brasileira.

O tipo de mistura *íntima*, provocado pelo contato entre as culturas ibérica e tropical, é o que seria determinante, historicamente, para a manutenção da unidade lusitana. Um tipo de mistura que ofereceu possibilidades para o encontro de noções de tempo, mais do que similares, *complementares*.

O desenvolvimento daquela idéia de um tempo diferenciado, inaugurada pelos pensadores espanhóis, ganha autonomia na análise de Gilberto Freyre com a associação à sua noção de espaço. Em um texto de 1963, *Sobre o Conceito Ibérico de Tempo*¹⁶, ele cria um novo sentido para ambas as noções, um sinal claro da influência das viagens de *Aventura e Rotina* em sua obra. Neste texto ele se volta para a fase em que a diferenciação ibérica tem mais força, a da expansão marítima.

Freyre sugere que se o pioneirismo dos navegadores ibéricos, nos séculos XV e XVI, é normalmente aceito como sendo o resultado de um senso de *espaço* diferente de todos os outros europeus, essa capacidade significa, **também**, um senso de *tempo* extra-europeu. Ou seja,

“I am suggesting that, as European settlers in non European areas, they acted from their first dealings with non-European peoples - peoples of Africa, Asia, America - with a sense or a notion of time different from that of most Europeans of the era of the most important European settlements in the same areas. I know

¹⁶ *On The Iberian Concept of Time*, anexo de *Um Brasileiro entre outros Hispanos* - Texto publicado apenas em Inglês.

*is out of fashion to speak of space and time separately. I am referring, however, to different historical knowledges of space and time.”*¹⁷

Na prática, esta diferenciação teria sido demonstrada pelo florescimento de potenciais distintos:

*“I am suggesting that in relation to space Iberian navigators were more advanced in their scientific knowledge than most Europeans engaged at the same task; and that in relation to time they were less advanced in their scientific knowledge than most of their European competitors or rivals in the conquest of non-European lands and peoples”*¹⁸

Dentre os tipos de colonização, o ibérico perderia por um atraso na relação com o tempo no trabalho. E de forma mais decisiva, perderia por uma lentidão que teria atrapalhado a mecanização, assim como a passagem para uma fase industrial de exploração, de terras e matérias-primas; ou seja, do aproveitamento econômico efetivamente lucrativo. Em compensação, esta relação seria mais contemplativa, de uma *criatividade* sem a qual o pioneirismo ibérico nunca teria acontecido.

Dessa maneira, pode-se dizer que o iberismo - ou a atitude ibérica que impulsiona as conquistas - promove o início (a necessidade atávica do descobrimento, de novas terras e povos), mas não garante o progresso (o aproveitamento econômico mencionado acima). Parece-me que o que Gilberto Freyre procura, fundamentalmente, com essas distinções, é ressaltar as diferenças entre as mentalidades anglo-saxã e a ibérica de maneira a potencializar

¹⁷ Idem, p 132.

¹⁸ Ibidem.

as vantagens da segunda *que importam* no viés cultural de sua análise. Mesmo que este tipo de colonização tenha trazido desvantagens econômicas, para ele, “*it possibly had certain advantages of a psychosocial or psychocultural kind*”¹⁹. O estudo dessas vantagens é o centro da teoria luso-tropical e atravessa quase todas as “anotações” de *Aventura e Rotina*.

A maior capacidade de estabelecer um entrosamento *psico-social* ou *psico-cultural* com os nativos se deveria, em parte, ao comportamento *arcaico* dos ibéricos, ligado essencialmente à motivação católica que impulsionava as conquistas. Para Freyre, o arcaísmo orientaria especialmente a relação destes aventureiros com o tempo, tanto que os teria tornado mais satisfeitos com a *descoberta* de especiarias e populações no Oriente e África - e na América, posteriormente-, do que interessados em otimizar o transporte e a comercialização desses produtos (isto é, em um futuro planejado).

Movidas pelos objetivos de uma economia essencialmente burguesa (por sua vez potencializada pelos princípios da doutrina protestante que a estimulava) as ocupações de ingleses, franceses e holandeses fizeram com que se desenvolvesse a otimização comercial que teria faltado aos conquistadores de Espanha e Portugal. Operando em sentido contrário, a mentalidade impregnada do *arcaísmo* católico estaria muito mais próxima da falta de compromisso com a sistematização do trabalho das culturas “primitivas”.

¹⁹ Ibidem.

3.2- A AVENTURA

A sucessão de citações que venho apresentando poderia indicar a idéia de uma reciprocidade cultural entre Portugal e suas colônias como, simplesmente, o produto de um encontro “feliz” entre duas mentalidades complementares. Por isso, é importante reforçar que, para Gilberto Freyre, a miscigenação entre estes povos e o português não aconteceria por uma *coincidência* de tendências que se cruzam. Mas justamente porque a cultura ibérica seria, ela mesma, híbrida, resultado de uma mistura *sem fusão* dos diversos elementos que a formaram.

Em “Guerra e Paz”, Araújo ressalta a importância de se definir com *qual concepção* de mestiçagem, no caso, em *Casa-Grande & Senzala*, Gilberto Freyre trabalha. A mestiçagem seria um processo “no qual as propriedades singulares de cada um desses povos não se dissolveriam para dar lugar a uma nova figura, dotada de perfil próprio” (...) “Desta maneira, ao contrário do que sucederia em uma percepção essencialmente cromática da miscigenação, na qual, por exemplo, a mistura do azul com o amarelo sempre resulta no verde, temos a afirmação do mestiço como alguém que guarda a indelével lembrança das *diferenças* presentes na sua gestação”.²⁰

Dentre os efeitos dessa pluralidade psico-social de Portugal, o caso da ocupação brasileira seria um dos melhores exemplos: os primeiros portugueses, ao chegaram no Brasil, estariam motivados pelo que eles entenderiam como um

²⁰ Araújo, 1994. p 44.

grande potencial de cristianização dos nativos. Para Gilberto Freyre, mesmo que com desigualdades, a catequização do tipo português seria sempre *inclusiva*. Já no tipo de ocupação praticado pelos países norte-europeus em terras tropicais, aconteceria o contrário: a mentalidade que possibilitava que estas nações fossem superiores em termos de transporte, produção econômica e ação militar, seria a mesma que impossibilitaria a sua sobrevivência sociológica em áreas não-européias.

*“What did the English, the Dutch, the French see in population of naked Amerindians like the one that was found by Europeans in Brazil? Nothing but an inferior people who aroused no interest in progressive Europeans. What did the Iberians see in them? A people who when a Mass was said in their presence in a forest gave the Portuguese the impression of taking a lively interest in that Christian demonstration of religion and culture. Consequently, Christians and civilized persons in potential”.*²¹

Assim, podemos dizer que, para Gilberto Freyre, esse ímpeto dos portugueses para a inclusão de novos povos à sua cultura, deveria ser atribuído não apenas a uma suposta “nobreza” de valores da doutrina católica, mas principalmente, a uma proximidade que ele identifica na prática:

“... At the same time the Brown Amerindian women were considered beautiful by the newcomers: such brown women

²¹ *On the Iberian Concept*, p 138. É importante destacar, que, no entanto, Gilberto Freyre caracteriza a postura de distanciamento anglo-saxã como própria mais de uma mentalidade sociológica generalizada, do que da ação de indivíduos. Em poucos exemplos de *Aventura e Rotina*, mas principalmente em livros que têm exatamente este outro tipo de entrosamento com o tema (p. ex., *Ingleses no Brasil* e *Um Engenheiro Francês no Brasil*) GF se empenha em demonstrar como grupos isolados de origem européia não ibérica se entrosariam e participariam de uma relação cultural e psico-social de reciprocidade equivalente à dos ibéricos (mesmo que nunca tão profunda).

reminded the Portuguese of some of their own women with Moorish blood.”²²

Há uma passagem de *Casa-Grande & Senzala* que traduz de modo preciso a questão da ambigüidade como origem lusitana. Trecho, não por acaso, já citado em muitos estudos da obra de Freyre:

*“A singular predisposição do português para a colonização híbrida e escravocrata dos trópicos, explica-a em grande parte o seu passado étnico, ou antes, cultural, de povo indefinido entre a Europa e a África. Nem intransigentemente de uma ou de outra, mas das duas. A influência africana fervendo sob a européia e dando um acre requieime à vida sexual, à alimentação, à religião; o sangue mouro ou negro correndo por uma grande população brancarana... o ar da África... amolecendo nas instituições e nas formas de cultura as durezas germânicas... A Europa reinando mas sem governar; governando antes a África”*²³

Tenho a impressão de que nesta passagem esteja (bem) resumida a ambigüidade com que Gilberto Freyre insere tanto o colonizador e a cultura lusitanos como o caráter dos contatos provocados pela presença portuguesa. Em *Aventura e Rotina* ele tenta demonstrar que através das correspondências que foram se estabelecendo nesses contatos, as colônias tropicais teriam não apenas sofrido a interferência do colonizador, mas também influenciado, estabelecendo um encontro de intercomunicação cultural. Isso aconteceria porque os ibéricos, e os portugueses em especial, teriam tendência para absorver, de maneira profunda, características de populações com estruturas culturais diferentes, mas com

²² Idem.

²³ Casa Grande & Senzala, p 5.

características psico-sociais afins.²⁴ Neste ponto, pode-se dizer que o sentido de cultura praticamente se confunde com o de etnicidade, numa extensão das resoluções freyreanas do período de 30.

A passagem citada de *Casa Grande & Senzala* antecipa algumas das principais questões que Gilberto Freyre vai levantar para a formulação de sua teoria da unidade lusotropical. Dentre elas, a da influência árabe: voltando mais ainda na explicação de uma “ambigüidade original”, Freyre destaca em *Aventura e Rotina* sua importância no mosaico dos antagonismos que historicamente vão se equilibrando. Mas que se equilibram não apenas como um dos elementos que “preenchem o espaço” de uma tendência plástica, juntamente às influências étnicas semitas e norte-africanas, mas também na própria composição desta plasticidade e na *permanência* do que normalmente foi até então considerado como “castiçamente português”.

A importância da presença árabe na constituição de um saber lusitano é decisiva na explicação da singularidade ibérica de que venho falando. Para Freyre, a apropriação de uma herança árabe ultrapassaria a mera identificação de resquícios decorativos, como azulejos, elementos de arquitetura ou vestimentas, citados - com destaque - por ele várias vezes no seu diário de viagem (ele chega a afirmar que estilos como o barroco e o manuelino seriam o resultado de

²⁴ A discussão acerca da defesa dos efeitos expansão portuguesa esteve nos anos 50, e ainda está, atravancada pelo questionamento de uma possível adesão de Gilberto Freyre (e dos autores que o inspiraram ou tinham com ele algum tipo de afinidade teórica) com ideais de superioridade imperialista. Este problema será mencionado no segundo capítulo.

formas sugeridas pelo Oriente²⁵). O que ele procura demonstrar é que, para além desses indícios, a cultura árabe poderia ser representada, mais que como uma influência, como uma *presença* na formação da plasticidade e da capacidade de sobreposição de culturas.

Um dos exemplos mais significativos desta presença é a apropriação que ele faz da representação que ambos, lusitanos e mouros, fazem das cores, que remeteriam a um forte sentido de criatividade oriental. As informações trazidas pelos árabes, precursores na conquista do Oriente (e simultaneamente, na absorção de valores externos a sua cultura) e na exploração das tribos da África, teriam criado em Portugal uma forte afinidade com o extra-europeu, criando uma espécie de adaptação dos valores orientais ao modo de vida da península. Uma maior capacidade de classificação e associação das cores, (sobre, por exemplo, os gregos) própria dos árabes, teria sido absorvida pelo colonizador ibérico e moldado sua concepção de mundo, tanto na “rotina” como na “aventura”; tanto no seu modo de pensar como no de agir.

Essa transferência é usada em *Aventura e Rotina* geralmente como analogia para uma suposta “capacidade absorvida”, para a própria mestiçagem e para o impulso rumo ao desconhecido:

*“O verde - cor muito dos árabes - parece ter desempenhado um papel entre estético e econômico, entre social e psicológico, no sentido que principalmente tomou a expressão portuguesa: o sentido de uma expansão em águas e terras tropicalmente verdes”*²⁶.

²⁵ AR, p. 64.

²⁶ AR, p 109.

3.3- A RELIGIÃO DOS FRADES

Acho que não é precipitado concluir aqui que a religião possível a este mosaico étnico-cultural, será aquela *praticada por, e adequada a*, homens “semi-europeus”. Ou como define Gilberto Freyre, “cristãos influenciados pelo modo asiático”. Desprovidos do desenvolvido senso prático dos norteeuropeus - principalmente para o planejamento da exploração - os ibéricos teriam, portanto, se estabelecido nas novas colônias de maneira mais “poética que científica”.

Assumir a dimensão “poética” (que neste caso, nada tem a ver com idílica) deste modo peculiar de ocupação, ajuda a entender porque teria havido, como quer Freyre, uma relação de reciprocidade quase “natural”, entre conquistadores e povos primitivos. Seguindo este raciocínio, podemos também assumir que o tempo criativo, inerente ao pensamento ibérico, teria possibilitado a correspondência entre as religiosidades dos portugueses e dos habitantes das colônias. Ambos guardariam uma concepção de tempo que não percebe a existência como uma separação de passado, presente e futuro; profundamente afetada por mito e folclore. Portanto, uma concepção excludente de qualquer formalização de pensamento e ações, e que privilegiaria a improvisação em detrimento da sistematização.

A noção de tempo ibérico é fundamental para se entender de que forma Freyre concebe um tipo de catolicismo diferenciado. O efeito das três esferas de tempo que a viagem de *Aventura e Rotina* sugere, serve, inclusive, para corroborar a discussão sobre o catolicismo tropical descrito em *Casa-*

Grande & Senzala. Assim como o contato com os negros africanos - ou dos “indígenas africanos” - como os da Guiné, possibilitam a confirmação do estudo já desenvolvido sobre os traços dos escravos coloniais do Brasil, a observação dos rastros de uma religiosidade típica do complexo luso-tropical em Portugal ratifica, a cada anotação, o catolicismo colonial que Freyre discute em *Casa Grande & Senzala*.

Neste catolicismo praticado no interior das casas-grandes, o pecado não só é aceitável como *incluído*, em uma espécie de “controle” dos excessos. É claro que este controle não acontecia de maneira sistemática. Ao contrário, era circunstancial às particularidades do modo de vida colonial brasileiro; um dia-a-dia dominado por excessos no clima e nas relações de poder, devido à política de exportação da monocultura açucareira e à distância das regras rígidas do poder clerical da metrópole,

Para a explicação do mundo-luso-tropical, o mais relevante é se observar que a incorporação desse tipo de excesso, o *pecado*, não é feita como uma forma de se associar uma idéia negativa à “positividade” da Igreja, mas sim de *reinventar* o seu sentido e incorporá-lo de uma forma mais moderada, como algo positivo em si. No período colonial, o que Freyre identifica é uma presença prática e natural desta religião “reinventada” pelos fiéis.

“Comandando os nascimentos e mortes, resguardando a moagem da cana de quaisquer perigos, e protegendo a família, através de papéis grudados com orações nas janelas e nas portas, de doenças, ladrões, assassinos e tempestades, ela (*a religião*) ocupa virtualmente todos os momentos e lugares da casa-grande, saturando a sua já carregada atmosfera com

preocupações, até certo ponto inesperadas, acerca da compaixão e da caridade cristãs”²⁷.

Inusitadamente, os próprios ministros religiosos tiveram grande importância na *adaptação* do catolicismo ibérico (já em si humanizado) aos trópicos. Quando discute a distribuição hierárquica das casas-grandes, Gilberto Freyre reforça com frequência a inserção do “padre de capela” como mais um personagem da dinâmica patriarcal. Este padre seria um conselheiro íntimo, que participava das festas, das intrigas e dos jogos de interesse dos senhores e seus agregados. Mais “homem comum”, portanto, que qualquer outro religioso que seguisse fielmente os dogmas do Vaticano.

A consequência direta desta incorporação da figura do padre como quase um parente, ainda que com um conhecimento e uma autoridade que o distinguiu de um mero conselheiro leigo, é que a própria religião passa a ser incorporada como uma experiência cotidiana e adaptável. E paradoxalmente, quase *profana*, embora nem assim perca sua função de atemorizar os pecadores e de castigar os infiéis. Na verdade, justamente pelas características da dinâmica patriarcal, do isolamento dos engenhos e da convivência com excessos, inclusive aqueles próprios do despotismo escravocrata, a religião ministrada pelos padres portugueses acaba sendo a mais *presente*, a mais *localizada* e até a mais *individualizada* possível, causa e consequência de qualquer atitude. Por isso, Araújo esclarece que:

“Não se trata, para deixar bem claro o argumento, de uma incorporação apenas negativa (*do pecado*), ou seja, de uma avaliação do vício como algo humano e natural, mas

²⁷ Araújo, 1994. p 76.

indubitavelmente errado [...] Ao contrário, o que estou sugerindo aqui é que alguns pecados, em especial a luxúria, parecem se revestir em *Casa-Grande & Senzala* de um significado eminentemente *positivo*, convertendo-se praticamente em virtude e tornando-se, então, parte constitutiva e rigorosamente legítima do credo católico da casa-grande”²⁸.

A distância da formalidade clerical europeia, que, em princípio, poderia provocar um distanciamento da fé religiosa, ao contrário, acaba por reforçar a religiosidade colonial. Em meio a uma atmosfera de excessos e autoritarismo, onde os senhores de engenho conseguiam manter autonomia em relação ao próprio governo de Portugal, essa “fé tropical” acaba regendo aspectos da vida mundana que talvez não fossem privilegiados em uma atmosfera mais ascética ou formal do cristianismo.

Da mesma maneira que aquela escala que propus compreende desenvolvimentos sociológicos (Brasil, Portugal e colônias nos anos 50) diferentes, mas que se correspondem, a noção de tempo da Ibéria e dos trópicos seria a de uma *triade*. Para Freyre²⁹, o complexo luso-tropical abrigaria uma mentalidade oposta à protestante, que teria cultivado a eficiência (o máximo de produção) de uma forma tão fanática, que o resultado seria o sacrifício do presente ao futuro.

²⁸ Araújo, 1994, p.76.

Já a mentalidade de católicos e tribos “primitivas” - tanto as praticantes de um animismo mais puro, como aquelas influenciadas pelo islamismo - operaria com uma versão mais completa e diversificada da realidade, aquela que Freyre chamou de *poética*. Sob esse olhar, pessoas e coisas têm uma existência constante, uma permanência, que prossegue de maneira conjunta à realidade imediata. O senso de *improvisação* é privilegiado, o que conseqüentemente acarreta:

“[...] o sacrifício da sistematização, do planejamento, da precisão metodológica e da correção artística ao contato direto do homem, através do tempo, com a vida e a natureza”³⁰.

A força do catolicismo ibérico estaria justamente nas transformações que vai sofrendo; na sua adaptabilidade. Coerentemente com a tese de Freyre, pode-se afirmar que este catolicismo “maleável”, popular, sincrético e telúrico, tornou-se tão unificador de países e populações diferentes quanto a própria língua portuguesa.

Esse sentido de improvisação, próprio da índole ibérica - e como não poderia deixar de ser, dos padres - teria, portanto, se ajustado aos fatores circunstanciais dos excessos do trópico. No caso específico dos religiosos, esse ímpeto de proximidade com a natureza, ou com aspectos essencialmente humanos, como as paixões, seria representado, para Freyre, por uma atitude particular, o *franciscanismo*.

Gilberto Freyre descreve, em *Casa-Grande & Senzala*, a simplicidade dos frades quase sempre como um contraponto à rigidez jesuítica. A conseqüência mais emblemática desta

³⁰ *On the Iberian Concept of Time*, p. 140.

rigidez, na época colonial, seria a *educação* religiosa, tanto na catequese dos índios das missões, como nos primeiros colégios que surgiriam em um período posterior. Calcada em um sistema de normas, que só podia ser aplicado por imposição - em poucos aspectos por adaptação ³¹ - essa educação seria praticamente um sinônimo para *artificialismo*.

No Brasil, este artificialismo faria com que os jesuítas fossem encarados até como inimigos ³² pelos senhores de engenho; ou seja, inimigos da própria dinâmica de incorporação dos excessos que o período colonial configurava. Já com os religiosos que se deixavam assimilar por essa dinâmica, acontecia o contrário:

“Os outros clérigos, e até mesmo frades, acomodaram-se, gordos e moles, às funções de capelães, de padres-mestres, de tios padres, de padrinhos de meninos. À confortável situação de pessoas da família, de gente de casa [...] Contra os conselhos, aliás, do jesuíta Andreoni, que enxergava nessa intimidade o perigo da subserviência dos padres aos senhores de engenho e ao demasiado contato [...] com negras e mulatas moças. Ao seu ver devia o capelão manter-se ‘familiar de Deus, e não de outro homem’; morar sozinho, fora da casa-grande; e ter por criada escrava velha. Norma que parece ter sido raramente seguida pelos vigários e capelães dos tempos coloniais” ³³.

Observações como essa não significam uma crítica a essa inclusão dos padres, pelo contrário. O que Gilberto Freyre destaca é o espírito de incorporação que irmandades,

³¹ É claro que não se pode esquecer o papel de intermediários dos jesuítas entre a cultura portuguesa e a ameríndia, destacada pelo próprio Gilberto Freyre em CGS, inclusive através de recursos como o uso da língua nativa pelos próprios padres na catequese, que resultaria na unificação totalitária de uma língua Tupi. Mas esse tipo de ação jesuítica não chega a corresponder à postura mais - usando um termo caro à explicação do universo luso-tropical - *plástica* dos franciscanos.

³² “*Os jesuítas sentiram, desde o início, nos senhores de engenho, seus grandes e terríveis rivais*” CGS, pág 195.

como a franciscana, mantêm. Freyre chega a lamentar profundamente a gradual substituição daqueles “padres de capela” pelos jesuítas, exaltando o franciscano como

“... pelo menos [...] em teoria inimigo do intelectualismo; inimigo do mercantilismo; lírico na sua simplicidade [...] e quase animista e totemista na sua relação com a natureza., com a vida animal e vegetal”³⁴

Se em *Casa-Grande & Senzala* esses praticantes de uma religião quase *sensorial*, têm sua importância apenas anunciada (embora não minimizada), em *Aventura e Rotina* são fundamentais como exemplo da singularidade que Freyre procurava confirmar.

A importância dos frades, para sua explicação da capacidade de miscibilidade, inserção e ambigüidade dos ibéricos, é tão grande, que em 1958 Freyre publica um livro que trata unicamente do tema: *A Propósito de Frades*.

No prefácio, ele inicia a análise da ação dos frades, indicando a possibilidade de desdobramentos filosóficos. Mas ao mesmo tempo, reconhece a ascendência das atitudes naturalistas destes religiosos sobre aqueles autores que primeiro trataram do tempo ibérico:

“O próprio Perez Galdós, tão inimigo dos frades [...] não deixou de reconhecer virtudes em religiosos de [...] ordens como a dos agostinianos e a dos carmelitas: principalmente a virtude de se conservarem frades poéticos em seu modo de ser frades, enquanto os jesuítas se extremariam, segundo ele, em ser antipoéticos. Esse modo antes poético que lógico, por um lado, ou simplesmente dogmático, por outro, do frade, em particular, ou do Católico em

³³ CGS, p 195.

³⁴ Citação de CGS em Araújo, 1994, p 77.

geral - ser frade ou ser Católico, é caracteristicamente Ibérico - de parte considerável da gente ibérica: vem de Lulio; apurou-se em San Juan de La Cruz e em Santa Tereza; chega a ser lírico em Luís de Granada; Romântico, em São Francisco Xavier e em São João de Brito; está presente em Unamuno e na sua ânsia de imortalidade; até Santayana foi tocado por uma espécie de religiosidade poética em torno do amor do homem ao próximo [...] Foi Ramon Lulio a expressão suprema desse Catolicismo poético profundamente hispânico; quixotesco até; e de Lulio sabemos ter sido frade franciscano antes de se ter tornado ermitão: ermitão Católico na substância e maometano na forma, isto é, sendo uma espécie de trovador do cristianismo entre gentes islâmicas”³⁵.

Ao afirmar que “ser ibérico é ser católico”, Freyre estende uma das idéias de *Casa-Grande & Senzala* que terão mais destaque na formulação da teoria luso-tropical, a de que “ser brasileiro é ser católico”. A confirmação do catolicismo português como um indicador seguro das correspondências religiosas que mantém com as colônias, serve para embasar o poder de agregação do catolicismo no Brasil que ele já observara em seus livros anteriores.

A conclusão inserida em *Casa-Grande & Senzala* é que devido ao “espírito” plástico e cosmopolita do português, o sentimento de pertencimento a um mesmo grupo racial teria se tornado inviável no Brasil. A falta deste tipo de afinidade (simplesmente porque nem a “raça” do grupo que detinha o poder era uma raça homogênea) teria se desdobrado em um sistema de “profilaxia social e política”. A heterodoxia religiosa seria, portanto, o único motivo que impediria a entrada de estrangeiros no país; nunca a cor de pele ou a nação de origem. Esta “impossibilidade” para o sentimento de

³⁵ *A Propósito de Frades*, p 6.

uma raça única seria compensada no brasileiro colonial pela sensação de pertencimento a um grande grupo de fé.

A unidade seria mantida, então, pelo equilíbrio das diferenças, onde o catolicismo absorveria as práticas religiosas de indígenas e escravos africanos, mas sem anulá-las. O medo de que a *solidariedade*, que em Portugal haveria se desenvolvido junto com a religião católica, fosse perdida, é o que para Freyre completa a explicação para o combate aos hereges:

*“[...] essa solidariedade manteve-se entre nós splendidamente através de toda a nossa formação colonial, reunindo-nos contra os calvinistas franceses, contra os reformados holandeses, contra os protestantes ingleses. Daí ser tão difícil, na verdade, separar o brasileiro do Católico: o Catolicismo foi realmente o cimento da nossa unidade”*³⁶.

Acredito que essa série de citações, que ligam a figura histórica do frade à abstração de um espírito português (além de confirmarem que Freyre - declaradamente - segue a idealização dos autores hispânicos), ajuda a reforçar o porquê do elogio à ação dos mouros, ou dos maometanos, em *Aventura e Rotina*.

Os frades foram alguns dos primeiros missionários no Oriente e na África, e, ao concorrerem com os islâmicos na conquista por fiéis, teriam assimilado sua sabedoria para a ação nos trópicos. Até por uma questão de estratégia de ocupação, os frades entenderam a necessidade de se inteirar dos conhecimentos árabes, depois de reconhecerem sua superioridade científica e a dimensão de seu conhecimento filosófico. Ao se aproximarem dos mouros, teriam se tornado

um pouco “maometanos” também, o que teria permitido a persistência do sincretismo nas terras tropicais. O mesmo tipo de troca - se considerarmos sincretismo não apenas como junção, mas também como relação - que mais tarde aconteceria no Brasil.

Nessa associação entre um saber “proto-ibérico” e o árabe, o *azulejo*, por exemplo, é descrito por Freyre como elemento simbólico dos saberes que viriam a se complementar. Os mouros e seus “aprendizes” frades, maiores mestres em lidar com as adversidades dos trópicos, teriam criado o azulejo para amenizar o calor, controlando as altas temperaturas no interior das construções. Na intercalação de influências (estilos, cores, formatos) que foi ocorrendo no desenvolvimento da arte do azulejo, também teria acontecido uma intercalação de influência mais abrangente, artística, estética e até sociológica: uma verdadeira interpenetração de valores, através das informações das duas culturas, (e das duas religiões) que iam sendo pintadas na cerâmica.

As casas e quintas de Portugal são para Freyre a tradução dessa mistura, guardando nos azulejos da decoração a representação das trocas ocorridas ao longo de centenas de anos. A oposição entre o calor do sol e a sensação gelada provocada por murais, paredes e bancos, seria um reflexo da harmonia entre extremos.

“Eu sou dos que facilmente se entusiasmam pelos azulejos velhos [...] Que brilham no sol de agosto, sem, entretanto, aumentarem com o seu brilho o calor do verão. Ao contrário: diminuindo-o [...] Do azulejo se poderá dizer que guarda ou retém

³⁶ CGS, pág 29.

*nos mais fortes meio-dias de verão, e como que congelado, um pouco do ar fresco das madrugadas de abril”*³⁷.

Ele chega a especular se os próprios mosteiros, numa extensão das “aventuras” dos frades, não teriam absorvido a influência moura, especialmente da arquitetura tropical, que teria suavizado as duras linhas de construção monásticas.

*“Mais de um azulejo profano esplende em mosteiro ou convento do mesmo modo que se encontram azulejos religiosos em casas de quintas”*³⁸.

Mas embora o elogio ao espírito franciscano possa ser deduzido das comparações com o ascetismo, e principalmente, com o distanciamento da tônica religiosa jesuítica, seu lugar na análise de Freyre é o do espírito ideal para o equilíbrio; nunca para o desprendimento dos valores europeus. Afinal, para ele, a intenção dos frades não era a substituição da prudência metódica dos conventos pela falta de disciplina. O que tornaria os frades admiráveis seria o saldo sociológico que haveriam alcançado entre a disciplina que os impulsionava no esforço de catequização e a improvisação necessária para as ações nos trópicos. Em outras palavras, a capacidade de desejar com simplicidade a assimilação, como se ela fosse parte de sua própria missão doutrinária. Os frades seriam o exemplo, praticamente o modelo, da possibilidade de se exercer o “iberismo” com aproveitamento total de suas virtudes:

“[...] o primeiro [Lullio] de uma série de frades espanhóis e portugueses que têm sido um tanto Quixotes em seu modo de ser frades. O que não significa que outros tantos frades não tenham

³⁷ AR, p 69.

³⁸ AR, p 42.

*side Sanchos; e vários, uma mistura, aliás saudável, dos dois extremos.”*³⁹

Mas é claro que, mesmo que com exageros - comuns na sua narrativa - na defesa da ação dos frades, Freyre não busca uma análise simplista para a presença histórica destes religiosos na composição da mentalidade lusitana. A capacidade de inserção em realidades culturais diferentes como os de Portugal, Espanha, África, Ásia ou da América, própria do caráter plástico da ação dos frades (e por tradição, dos portugueses em geral) tinha grandes chances também, em um exagero quase que natural, de se alongar em uma atitude ociosa ou oportunista.

Reforçando ainda mais aquela ambigüidade, anunciada por todo o livro como a chave de diferenciação da ação portuguesa nos trópicos, Freyre tenta deixar evidente seu julgamento imparcial sobre esses religiosos. E, ao mesmo tempo, tentar provar que a falta de essência definida, que configura tanto as mentalidades de portugueses como de espanhóis, é mais profunda na forma da imprecisão lusitana; imprecisão que garantiria não apenas sua sobrevivência nas terras quentes como também sua sobrevivência como nação.

“A realidade, vista com olhos nem de apologista nem de detrator, mas de crítico, talvez venha a ser esta; que retirado o frade, com todos os seus imensos defeitos, da paisagem que se tornou socialmente característica de Portugal na Europa e no Ultramar, essa paisagem se desequilibra ou se decompõe, torna-se não só confusa como incompreensível, perde os seus contornos mais expressivos para desenvolver-se num quase borrão. Pode ter engordado muito frade inútil e até nocivo. Mas houve, entre os

³⁹ *A Propósito de Frades*, Pág. 7.

inúteis e os nocivos, aqueles, que, sem terem chegado a ser santos - e houve mais que um frade português santo e não somente mártir-, sustentara, à sombra dos conventos, um sistema de economia, de resistência social e de cultura intelectual que, talvez, nenhum outro elemento pudesse ter desenvolvido tanto, num Portugal sem sobrevivências de organização feudal de vida onde se apoiasse, primeiro contra a Espanha, depois contra os ingleses, seu modo nacionalmente português de ser”.

3.4

PORTUGAL E EUROPA

Mas o que indicaria, exatamente, um estado de moderação, fosse ele cultural, social ou de costumes? E principalmente, o que justificaria os adjetivos que atribuem a Portugal um modelo de assimilação de diferentes influências, sem prejuízo para sua singularidade?

Acho que para esclarecer este ponto é importante fazer o caminho inverso do percorrido até agora, ou seja, usar o exemplo da colonização brasileira para explicar a singularidade portuguesa.

Em *Continente e Ilha*⁴⁰, Gilberto Freyre trata a unidade que mantém os antagonismos em equilíbrio da diversidade brasileira como um cruzamento de duas noções de cultura: a horizontal, ou a de um *continente*, e a vertical, que corresponderia à profundidade de *ilhas* que mantêm sua singularidade.

⁴⁰ In: *Problemas Brasileiros de Antropologia*.

Em vez de se anularem, ao contrário, estas duas possibilidades se equilibrariam em uma realidade sócio-cultural peculiar. Aplicada à explicação da moderação portuguesa, é como se pudéssemos dizer que esta noção de equilíbrio poderia ser justificada por uma maior capacidade para manter sua própria imprecisão. Gilberto Freyre chega, claramente, a *defender* a manutenção dessa imprecisão como a melhor possibilidade de uma superação nacional.

*“É que ao sentido americano de continente necessitamos continuar juntando o tradicional, o português, o hispânico, o hispano -africano, o atlântico de ilha, para que os dois antagonismos, históricos, psicológicos e sociológicos continuem - com outros antagonismos - a se completar na nossa vida e na nossa cultura; o sentido de continente a nos defender dos excessos do de ilha; o de ilha a nos defender dos excessos do de continente; o sentido atlântico e ecumênico a nos completar o do oeste ou dos sertões. O sentido horizontal de expansão continental, que seria também o de americanidade e o de progresso - se é que se pode falar de progresso, sem excitar divergências radicais quanto ao que ele é e até se é constante e indefinido - seria completado pelo vertical, de concentração e de relativa insularidade em relação com os vizinhos do continente”*⁴¹.

Se considerarmos um paralelo entre a relação continente x ilha e a expansão colonial ibérica nos trópicos, a *ilha* representaria não apenas concentração de tradição ou um caráter de província, mas também variedade *“de contactos humanos de sangue e principalmente de cultura com outras ilhas e com todas as partes do mundo”*⁴². O que Gilberto anuncia como uma tentativa *“louca, mas em todo o caso*

⁴¹ *Continente e Ilha*, p. 151.

⁴² *Idem*

honestas”⁴³ de filosofia da história brasileira, é que na mentalidade portuguesa o sentido de continente, ou de expansão, acaba tendo o sentido de *limite*. Do outro lado, e a princípio paradoxalmente, o sentido de ilha

“[...] seria o universalismo como uma aventura quase sem limites; e ao mesmo tempo, o hispanismo, o lusitanismo, o regionalismo de origem, como uma permanência essencial a nossa vida e à nossa cultura”.

Coerente com as premissas que defendia mesmo antes de *Casa-Grande & Senzala*, no *Manifesto Regionalista* de 1926, em *Continente e Ilha* Gilberto Freyre continua dizendo que

“[...] Os quatro - regionalismo e continentalismo, lusitanismo (ou hispanismo) e universalismo - condições essenciais ao nosso desenvolvimento harmônio em cultura, a um tempo regional e universal, personalista e pluralista... Euro-africana: principalmente hispânica; particularmente portuguesa”⁴⁴.

O que deve ser destacado, é a possibilidade de equilíbrio que não elimina os excessos absorvidos no trópico⁴⁵ e sim “arredonda” os antagonismos; um arredondamento que pode ser pensado, por exemplo, a partir daquela moderação própria da religião ibérica. Por um lado, Portugal, como país europeu, supera socialmente seus vizinhos do norte com uma mentalidade mais contemplativa, mais criativa, mais “quente” mesmo, pela sua origem ambígua; e exatamente por ser

⁴³ Ibidem

⁴⁴ *Continente e Ilha*, p.9.

⁴⁵ Tanto a noção de trópico como a “evolução” deste conceito no pensamento de Freyre - evolução atrelada à do conceito de mestiçagem - serão desenvolvidas no 2º capítulo.

ambígua, passível de correspondências étnicas com outros povos.

Mas por outro lado, e justamente por aquela imprecisão que venho mencionando, a cultura portuguesa absorveria os excessos, sobrevivendo nas colônias aos contrastes de clima, geografia, religiosidade e até mesmo de sexualidade, porque teria a capacidade de ser *ao mesmo tempo*, Europa E Trópico, continente E ilha, aventura E rotina. Dentro da singularidade que marca a herança cultural da Península Ibérica, a imprecisão é o que marca, distingue e transforma a tendência para ilha sociológica em uma associação ilha-continente, ou de *arquipélago de culturas* dentro de um continente territorial ou espiritual.

*“Da Espanha escreveu o mais espanhol dos espanhóis, Angel Ganivet, que era quase uma ilha. Uma quase ilha situada entre dois continentes. Rigorosamente, uma península. E como os povos pertenceriam por sua configuração psicológica e histórica - e não apenas geográfica - a estes três tipos - o continental, o peninsular e o insular - Ganivet considerava a Espanha a expressão ideal de um povo peninsular... **Do Brasil não se pode dizer que pertença geográfica, histórica ou psicologicamente a qualquer desses tipos em sua pureza; nem do Brasileiro que seja na América um continental, um peninsular ou um ilhéu**”⁴⁶. (grifo meu)*

A “não-dissolução” da cultura lusitana pelo mundo, apesar de sua dispersão, estaria, desde o início de sua expansão, nessa ausência de essência definível. Na ausência de identidade. A mobilidade geográfica de um conquistador que, mesmo quando mal havia se acostumado a um Estado

⁴⁶ Continente e Ilha, pp. 170 e 171.

unificado, vivia “fiel a Lisboa e a Portugal”, teria apenas potencializado essa inclinação. Até o clima e a geografia, mais próximos da África que da própria Europa, teriam, mais que facilitado a aclimatabilidade dos ibéricos nos trópicos, feito com que eles se “sentissem em casa” e não como meras vítimas do desterro.

Aquela definição de Lisboa, ou de Portugal - como sendo a de uma forma plástica que se adapta ao conteúdo, sem nunca perder totalmente seus contornos originais - se deve, para Gilberto Freyre, à síntese de todos os fatores que levam a moderação. Para ele, ao contrário de verdades “bicudas”, ou realidades que não se correspondem, “*só as verdades arredondadas se completam*”⁴⁷. Gilberto Freyre não esconde a opinião de que a moderação que identifica em Portugal não só é possível como necessária, chegando a criar uma comparação com um estado de normalidade:

“A vantagem da gente portuguesa em sua relação com os trópicos, com as paisagens e com as populações tropicais, é um gosto médio ou normal, e não um entusiasmo de românticos mais ou menos anormais em suas atitudes”.

No entanto, ao contrário do que poderia parecer, o elogio à estabilidade de Portugal não é a constatação de uma moderação que exista de fato, e sim a de um ideal, de um “terreno” para que esta moderação possa acontecer. São várias as passagens de *Aventura e Rotina* em que Gilberto Freyre se lamenta das transformações que se insinuam na sua visita de 1951/1952, comparando-a com visitas anteriores. Logo na sua chegada a Lisboa, o espanto com algumas mudanças se mistura ao pressentimento de uma quase

⁴⁷ AR, p. 33.

inevitável “europeização”. De uma descaracterização que seria fatal para uma cidade, ao seu ver, tão *extra-européia*:

“Lisboa é hoje uma cidade tão em ordem que eu chego a ter saudade da Lisboa um tanto desordenada que conheci em 1923.... Alguma coisa do seu pitoresco oriental que, para quem vinha do Norte da Europa, era já uma festa. Na Lisboa de hoje tem-se a impressão de estar numa cidade meridional que tivesse sofrido uma reforma suíça. Reforma suíça com um toque de protestante, de puritano e até de calvinista no sentido da ordem, do método, do asseio, da higiene, dos chamados bons costumes”.

A observação sobre as transformações que Freyre percebe nos Estoris, por exemplo, esclarece que seu pesar em relação a essas mudanças não corresponde à nostalgia, ou ao desejo de se conservar um passado que não pode mais ser identificado. A descaracterização que ele denuncia é a de um Portugal real, plástico, permeável a valores estrangeiros, mas não a “estrangeirismos”. Na página 47 o comentário é que

“Os Estoris estão cada vez mais deixando de ser paisagem portuguesa para torna-se cenografia internacional. É certo que o mar continua a ser aqui e em Cascais [...] e a areia [...] Tudo o mais, porém, dá-me a impressão de um encanto postiço, cenográfico, teatral, e que tanto pode estar hoje aqui, como, amanhã, noutra recanto da Europa e até do Uruguai”.

Acho que neste ponto já está relativamente claro, depois dos vários exemplos de comparações entre mentalidades opostas, que a explicação para as mudanças que Freyre percebe na Lisboa e na Portugal de 51 e 52, têm para ele, precisamente, origem na adesão dos portugueses a valores de origem norte-européia, ou *extra-ibérica*.

Esta crítica de um artificialismo na importação de valores estrangeiros, em *Aventura e Rotina*, é a comprovação de mais uma questão proposta por Freyre na década de 30. Na verdade, o esforço de comprovação parece ser feito diretamente à continuação de *Casa-Grande & Senzala*, o livro *Sobrados e Mucambos*, de 1936. A crítica à interrupção de um processo de moderação, que poderia ter se desenrolado quase que naturalmente no Brasil, parece indicar, em *Aventura e Rotina*, a repetição dessa possibilidade para todas as colônias portuguesas.

Sobrados e Mucambos analisa um período imediatamente posterior ao de *Casa-Grande & Senzala*: o das transformações provocadas com a chegada da família real portuguesa em 1808. A presença da corte teria sido a fonte de ruptura com a realidade política, econômica, e, conseqüentemente, sócio-cultural que vigorava no Brasil agrário até então. Ainda na primeira metade do XIX, um novo quadro de interesses econômicos e políticos ligados à centralização do estado vai se configurando, e não há mais espaço para a instituição personificada no senhor de engenho.

O panorama apresentado por *Sobrados e Mucambos* é a do início da nossa, por assim dizer, modernidade tardia, destrinchada em seu “nascimento” através da intimidade dos novos acontecimentos, interpretados na forma de um verdadeiro “Processo Civilizador” à brasileira.

No prefácio à primeira edição de “*Sobrados*”, Gilberto Freyre deixa clara esta intenção:

“*Nestas páginas, procura-se principalmente estudar os processos de subordinação, e ao mesmo tempo, os de acomodação, de uma raça a outra, de uma classe a outra, de várias religiões e*

tradições de cultura a uma só, que caracterizaram a formação do nosso patriarcado rural e, a partir dos fins do século XVIII, o seu declínio ou o seu prolongamento no patriarcado menos severo dos senhores dos sobrados urbanos e semi-urbanos; o desenvolvimento das cidades; a formação do império,íamos quase dizendo, a formação do povo brasileiro”.

Para Gilberto Freyre, esta nova realidade traz a reboque uma re-europeização, que vai aos poucos esmaecendo a dinâmica social e cultural de antagonismos em equilíbrio. O problema do fim do patriarcado não seria seu aniquilamento, mas a substituição de uma realidade social consolidada em um ritmo próprio, e que teria se despreendido dos valores da Europa em pouco mais de três séculos, por outra artificial⁴⁸.

Sobrados e Mucambos completa a posição política e intelectual que separa Gilberto Freyre da maioria dos autores modernistas das décadas de 20 e 30, a quem se contrapôs (junto com seus companheiros de movimento nordestino) no *Manifesto Regionalista* de 1926, principalmente na abordagem das relações entre tradicional e moderno. Ele prefere seguir sua “herança” intelectual ibérica e entender o povo brasileiro não como uma massa homogênea, que toma a forma de “grande nação”, mas como o conjunto de diversas *ilhas* com características muito diferentes.

3.5

OS LUSÍADAS

“(…) Isto é: Os Portugueses, designados por um poeta da Renascença como descendentes de Luso (...) Companheiro de Baco nas suas míticas expedições aos extremos (sic) do Ocidente europeu (e filho dele, na opinião de alguns historiadores romanos) Luso era considerado como povoador e primeiro rei pastor da última Tule, à qual teria dado o nome de Lusitânia”⁴⁹

Em *Aventura e Rotina*, Lisboa é o ponto de referência para a análise dos aspectos sócio-culturais de Portugal como um todo. A sugestão de Freyre é que nela haveria uma *concentração* da sobreposição dos valores que se equilibram na mentalidade portuguesa. No meio urbano, a sobreposição entre o passado e o presente, que, em princípio, seriam antagônicos, fica mais visível. A modernização “à portuguesa” não eliminaria (nunca totalmente) a presença da tradição, e seria uma combinação entre a cultura popular de forte ascendência oriental, (ritos, danças, roupas e culinária) e a Europa (higienização ordenação, roupas escuras e mais sofisticadas; sobriedade, em suma).

A maneira quase didática, e me parece que intencional, com que Freyre demonstra a sobreposição de tradicional e moderno, reforça permanentemente o argumento. Uma figura urbana que ele cita como emblemática da resistência à

modernização “suíça” de Lisboa é a das *varinas*, muito próximas das nossas “baianas de tabuleiro”. Mesmo as motivações de assepsia estética do meio urbano não dariam fim a elas, que continuavam nas ruas:

*“Pois as varinas são ao seu modo bailarinas e não apenas vendedoras de peixe. Descem as ladeiras com uns pés e umas graças de corpo inteiro de quem caminhasse dançando ou bailando não “para inglês ver” mas para seu próprio gozo de portuguesas autênticas”*⁵⁰

E faz questão de acentuar que, ao contrário das nossas baianas,

“[...] seu pitoresco nem de longe lembra o cenográfico. Seu modo de andar, seu gesto, seu ritmo, são expressões de vida e não de imitação de vida. De vida vivida e não de vida representada”.

Freyre valoriza exemplos como o das *varinas* por todo livro, tentando ultrapassar o caráter folclórico que poderiam ter como fatos isolados. Afinal, sua viagem era muito mais de *comprovação* do que de *constatação*, e dados como esses funcionam como pontos de uma análise eminentemente antropológica, nunca como simples curiosidade. Ainda assim, fica claro que sua conclusão é a de que a realidade social portuguesa nos anos 1950 apontava um declínio do estado de moderação. O processo de europeização pelo qual Lisboa passava seria uma tentativa de substituição artificial - e por isso prejudicial - de valores: aquela mesma substituição forçada que ele identificara na sociedade brasileira do início do século XIX.

⁴⁹ Prefácio de Carolina Michaëllis de Vasconcellos para “*Os Lusíadas*”.

⁵⁰ AR, pp 69-70.

“Com o processo de europeização que Lisboa vem sofrendo [...] quase não há lugar para as varinas. A muita cor dos seus vestidos, antes orientais que europeus, já não se harmoniza com os discretos azuis e cinzentos do vestuário dominante numa cidade que hoje procura ser ortodoxamente européia. Sua técnica um tanto arcaica de carregar peixe repugna uma cidade moderna nas suas técnicas. Daí existirem ainda, mas como sobrevivências. Como figuras que os etnógrafos já andassem sôfregos para recolher aos seus museus”⁵¹.

Mas mesmo em declínio, a possibilidade de estabilidade, ou de equilíbrio dos excessos que vão se assentando em Lisboa, é o fator fundamental da sua explicação para a capacidade de permanência da intercomunicação cultural; não apenas em Portugal, mas também na dispersão da mistura pelas várias colônias.

O desenvolvimento das questões do livro termina por demonstrar que a idéia de *antagonismo*, contida no próprio título, AVENTURA E ROTINA, não representaria, para Gilberto, o *confronto* de opostos. Se não chega a inverter seus significados, o que ele tenta demonstrar é que, para a mentalidade portuguesa, a idéia de *Aventura* e a de *Rotina* nunca chegam a se anular, sendo inclusive *necessárias* para a sobrevivência uma da outra. O sentimento de aventura acaba sendo incorporado pela capital do país, e até pelas aldeias portuguesas, junto às experiências culturais dos vários povos conquistados. Esta incorporação acabaria criando um sentimento ancestral de liberdade e conquista, que teria na saudade sua principal tradução. Nesta concepção, a saudade seria um outro sinônimo para o “espírito português”, mas com um significado que iria muito além da nostalgia.

⁵¹ AR, p 70.

Simplificando, o que quero dizer é que *Aventura e Rotina* sugere que, embora não seja falso aceitar a convenção de que o Português por excelência é o Homem que vive a saudade de antigas conquistas, dos feitos de seus antepassados e de um poder de expansão que já lhe pertenceu, isso não significaria, na prática, um desejo de retorno ao estágio de aventura. O espírito de aventura só seria, para Freyre, ainda presente como uma das características - que não se dissolve - do espírito português, justamente porque este Homem cultiva e valoriza a rotina.

Lisboa, portanto, é também a cidade “mãe das cidades brasileiras”⁵²: ao mesmo tempo que de uma “forma” sólida, resistente - a ponto de continuar a ser uma referência arquitetônica e espiritual das origens de suas colônias e ex-colônias - com um conteúdo plástico, adaptável a modernidades. É por isso que Freyre, ainda que não esteja passando pela primeira vez em Portugal, continue se admirando como

*“Salvador da Bahia, São Luís do Maranhão, Recife de Pernambuco, Belém do Pará, Pelotas do Rio Grande do Sul, Penedo de Alagoas, o Rio de Janeiro, são tão filhas de Lisboa que o brasileiro, vindo de qualquer delas, ao ver pela primeira vez a capital portuguesa tem aquela impressão ou ilusão que em ciência se chama de déjà vu. Parece que já viu. Que estas formas e cores são já suas conhecidas velhas. Que são formas e cores que docemente se deixam rever e não simplesmente ver pelo brasileiro vindo do Brasil”.*⁵³

A cidade de Lisboa é, portanto, o símbolo mais perfeito da indefinição lusitana. Quase contraditoriamente, a ausência

⁵² AR, p 17.

de uma essência definida, e que por isso mesmo, não se choca com influências externas, permitiria que o suposto “espírito português” permanecesse, mesmo que com modernizações. A cidade se renovaria sem apagar seu passado nem modificar sua paisagem de maneira deformadora, já que não haveria a necessidade de substituições, estética ou socialmente, de uma realidade pela outra.

“Seus altos e baixos continuam quase os mesmos dos velhos tempos. Não me consta que aqui exista ou tenha existido lei municipal contra azulejos ou cores vivas nos sobrados ou nas casas ou nos vestidos das varinas: só contra arranha-céus e contra varinas descalças... Aqui há harmonia essencial entre o que se faz deliberadamente, por urbanismo ou engenharia, e o que o tempo e a natureza vêem fazendo à maneira um tanto misteriosa, mas quase sempre sábia, de cada um: Tempo e Natureza. Uma cidade capaz dessa conciliação, do novo com o velho e da ciência com o mistério, é capaz de atravessar séculos sem envelhecer.”

Os jardins portugueses são outra das referências constantes de *Aventura e Rotina*, e aparecem na narrativa como síntese da capacidade de moderação do povo lusitano. Para Freyre, um jardim tipicamente português não seria autêntico se não tivesse grande variedade de plantas e flores que representasse todas as localidades relacionadas à expansão lusitana. Suas flores seriam quase sempre híbridas: um hibridismo botânico a acompanhar o próprio hibridismo étnico (p33). Os jardins de uma maneira geral, mas especialmente as quintas (um misto de jardim e horta) seriam emblemáticos de que a harmonização de várias culturas poderia chegar a ser tão intensa que os contornos da “aquarela de influências” (os jardins, ou a cultura portuguesa) perdem

⁵³ Idem.

todos os seus contrastes, ainda que cada cor possa ser identificada.

Sem o ascetismo e a organização de outros tipos de jardins, como os ingleses, as quintas seriam uma *extensão* das casas e por isso representam em *Aventura e Rotina* depositários simbólicos do poder de adaptação do lusitano. Sentimentalmente, estes jardins seriam um porto seguro para o antigo conquistador, onde “descansaria” de um passado de aventuras.

Para Freyre, se o ímpeto pelo desconhecido seria um caminho *necessário* para se chegar à maturidade da acomodação, a aventura só receberia seu justo valor quando impulsionada e justificada pela volta ao lar. Dessa maneira, as quintas⁵⁴ seriam “*expressão estética, política, mística e não apenas prática, do apego do homem a terra; ou da sua saudade da terra*” (p.39).

Exagerando ainda mais na conveniência da relação jardins x cultura/sociedade, Freyre chega a definir o Jardim do Ultramar, espécie de jardim botânico oficial da cidade de Lisboa, como a versão mínima do que o português teria realizado em escala monumental. Algumas das ousadas experiências de transplantação ilustrariam processos

“[...] não só de invasão, sucessão, recessão, como até de hibridização, através da transplantação **triumfal** de valores asiáticos para a América ou de valores americanos para a África e africanos para a Europa”⁵⁵. (grifo meu)

⁵⁴ A citação se refere a Cintra, cidade com a maior concentração de quintas, no entender de Gilberto Freyre, “autênticas”, no seu entorno.

⁵⁵ AR, p 35.

As idéias de retorno e acomodação acabam por se tornar coincidentes na forma como o autor interpreta a conquista portuguesa. Ao se estabelecer em outros países e continentes, o português se misturaria ao “outro”, como se sempre fora africano, brasileiro ou indiano. Na volta dos conquistadores, ou nos novos tempos depois do auge das conquistas, a estabilidade representada por um povo maduro, cercado de plantas exóticas, costumes de diversas origens já adaptados, riqueza de alimentação, de paisagem, de arquitetura, enriquecimento cultural e econômico, remete, quase que inevitavelmente, à sabedoria. Freyre não disfarça a sensação de ser uma presença viva dessa sabedoria, como um intelectual que tem a função de fazer uma ponte entre o popular e o erudito, situar as sobrevivências do passado no presente, e, a partir daí, definir qual seria o melhor futuro para o universo que ele estudava.

Os jardins acabam simbolizando, também, a complexidade do *ethos* português, híbrido e oscilante entre as características mais afirmativamente guerreiras do conquistador - masculinas - e seu lado mais acomodaticio - feminino - de transmissão da herança cultural, assumido nas cidades portuguesas ou na vida das colônias. Algumas das plantas foram trazidas de muito longe pelos antigos exploradores reforçaria para Freyre o apelo que o exótico teria exercido sobre esses homens. Para ele, nenhum conquistador teria transformado, não de maneira tão profunda, o estrangeiro em familiar como os portugueses. Por isso os jardins seriam tão importantes na simbologia do equilíbrio de antagonismos: a idéia de “ventre” que acolhe e de “guerreiro”, que é acolhido, faz sentido se pensarmos que o “feminino” de um e o “masculino” do outro têm, na verdade, a mesma origem.

Não há espanto nas suas constatações de que alguns aldeões seriam na verdade “meio-mulheres” em seus aventais e trajes de danças típicas; e que as mulheres desses mesmos aldeões poderiam ter, além de bigode, mãos tão grossas e fortes que seria delas a função de tecer cordas; que os pescadores de sardinhas seriam na verdade “homens-anfíbios” que respirariam melhor no mar e já não saberiam muito bem como se comportar em terra.

Para além de todos os exageros e a “literatura” dessas afirmações, acho que o que Freyre procura reforçar é que, para os portugueses, a ambigüidade nunca seria anomalia; ao contrário, seria uma tendência natural que garantiria sua adaptabilidade e, conseqüentemente, a *sobrevivência* de um “espírito” que os une.

Ao se ler o Gilberto Freyre dos anos 50, a impressão que se tem é a de que a *tristeza* ou a *melancolia* do povo lusitano surge justamente desta acomodação, provocada em grande parte pelo papel de intermediária que a Igreja teve na interpenetração de influências; especialmente através dos frades. Isso explicaria porque as quintas, apesar de toda a diversidade “festiva” de mini-jardins botânicos tropicais, trariam quase sempre um pouco da melancolia dos conventos. Melancolia expressa muitas vezes, como ressalta Gilberto Freyre, em seus próprios nomes: Cipreste, Saudade, Lágrimas. A arquitetura de linhas fortes e sólidas seria um dos sinais da permanência da igreja católica, mesmo quando denunciando as marcas de sua interação com o trópico.

4

O ALÉM-MAR

*“É impossível separar a história social da colonização portuguesa - história social, deve-se notar, sociológica ou anthropologicamente orientada - do estudo dos processos, por sua vez inseparáveis, de hibridação de povos e de hibridação de culturas. Se a obra de colonização portuguesa é um fracasso, como pensam alguns, esse fracasso é sobretudo a expressão clara do insucesso da mestiçagem”*⁵⁶

O primeiro capítulo discutiu como *Aventura e Rotina* poderia indicar o alargamento da noção de mestiçagem como o alicerce da singularidade brasileira. Essa noção, presente já na primeira fase da obra de Freyre - os anos 1930 - é transferida para um universo maior: nos anos 50 e 60, a diferenciação entre raça e cultura que Freyre estabelecera em *Casa-Grande & Senzala* é usada para a formulação de uma teoria de cultura “transnacional”, a luso-tropicalista.

Dizer que o período luso-tropical de Freyre é um mero desdobramento de suas resoluções dos anos 30, seria subestimar o alcance que têm as novas conclusões dessa época. Mas o sentido de complementação é claro, como, aliás, em toda sua obra. A afirmação de *Casa-Grande & Senzala*, de que “ser português” não significa ser de uma cultura ou,

⁵⁶ *O Mundo que o Português Criou*, p 56.

muito menos, de uma raça específica, possibilita que entendamos como um *modo português de estar no mundo* pode ser identificado.

Para Gilberto Freyre, o aspecto mais importante da expansão portuguesa teria sido a formação de uma nova e grande cultura, que não teria anulado as características próprias de cada “sub-cultura” participante da composição desse mosaico. No primeiro capítulo, tentei demonstrar que o complexo luso-tropical de cultura teria se fundado na *correspondência* de valores entre as populações colonizadas e os portugueses que se estabeleceram nos trópicos, através da mestiçagem.

Acredito que o período dos livros luso-tropicais, ainda que não represente a germinação das idéias acima, seja o centro do seu amadurecimento. Por isso, neste capítulo tentarei analisar: 1- como a viagem pelas colônias do Ultramar, especialmente as africanas, contribuíram para a elaboração da teoria luso-tropicalista; 2- qual a contribuição da reflexão de *Aventura e Rotina* se comparada aos outros livros e textos do próprio período luso-tropical.

Antes de avançar nestas questões, porém, tenho de fazer uma breve consideração, acerca da repercussão da teoria luso-tropical de Gilberto Freyre em Portugal.

A partir dos anos 1930 foi introduzido no meio intelectual português um discurso que tentava legitimar um mundo luso unificado. Trabalhos recentes de historiadores portugueses demonstram que este discurso rapidamente se operacionaliza, ganhando ainda mais força nos anos 50⁵⁷,

⁵⁷ Castelo, 1998 e Thomaz, 1998.

quando Adriano Moreira⁵⁸ introduz o luso-tropicalismo na discussão oficial sobre um Portugal unificado no “além-mar”. Para alguns desses autores, como Cláudia Castelo, essa adaptação relativamente “fácil” de um discurso teórico às práticas do Estado Novo salazarista se deveu, em grande parte, a adequação dos interesses desta política a “uma representação do *eu* português tributária da doutrina de Gilberto Freyre”.⁵⁹

Apesar desses estudos partirem da hipótese de que “o lusotropicalismo foi reproduzido e **recriado** em Portugal”⁶⁰ - transcendendo inclusive a esfera política para perpetuar uma idéia mítica da identidade nacional no imaginário português -, eles questionam a valoração sempre positiva dos adjetivos atribuídos por Freyre ao “modo de ser” português: “tolerante”, “plástico”, “humano”, “fraterno”, “cristão”, “universalista”.

Não tentarei participar das questões de historiadores e antropólogos portugueses, até porque não seria adequado aos objetivos deste trabalho, concentrado no estudo de *Aventura e Rotina*. Mas creio que as análises que tratam da recepção do luso-tropicalismo em Portugal podem fornecer dados para um diálogo entre diferentes interpretações dos livros da fase luso-tropical de Freyre, contextualizando minha própria interpretação.

⁵⁸ Castelo, 1998.

4.1

VÍCIOS E VIRTUDES

Meu ponto de partida é que o amadurecimento da noção de mestiçagem na obra de Freyre, provocado em grande parte pelo contato com as colônias africanas, não chega a representar uma transformação. Este amadurecimento estaria, ao meu ver, a acompanhar a própria confirmação de expectativas que são a tônica de *Aventura e Rotina* e que se cristalizam nas conferências de *Um Brasileiro em Terras Portuguesas*.

Um caminho para se entender melhor essa hipótese é voltar à *Casa-Grande & Senzala* e considerarmos, por exemplo, a definição neolamarckiana de raça - ou seja, “uma definição que baseando-se na ilimitada aptidão dos seres humanos para se adaptar às mais diferentes condições ambientais, enfatiza acima de tudo a sua capacidade de incorporar, transmitir e herdar as características adquiridas na sua [...] interação com o meio físico” - que Araújo atribui a Gilberto Freyre.⁶¹ Segundo Araújo, guiado por essa concepção de raça, Gilberto afirma que “*uma raça não se transporta de um continente para o outro; seria preciso que se transportasse com ela o meio físico*”⁶².

A *imprecisão*, novamente ela, com que Gilberto Freyre trata da relação entre os conceitos de raça e cultura, ainda que suavizada pela mediação de um terceiro conceito, o do meio físico, possibilita uma inserção quase que natural da realidade

⁵⁹ Idem

⁶⁰ Idem, p 14.

⁶¹ Araújo, 1994. p 39.

das colônias africanas e asiática dos anos 50 naquela escala que mencionei no primeiro capítulo.

Escorado nessa imprecisão, Gilberto Freyre acaba se permitindo uma *liberdade* que faz com que a observação do Ultramar ganhe uma função quase que de *encaixe* das hipóteses que levava consigo. Ao trabalhar com uma concepção elástica de tempo, a viagem acaba representando um “campo de demonstração” dos indícios da unidade que ele já identificara em Portugal.

Operando com a noção de tempo trípico, Freyre observa as diferenças entre as províncias da Índia e da África, entre a África Oriental e a Ocidental, e até entre tribos da mesma localidade, pensando em uma rede de comunicação cultural entre políticas, crenças e costumes diferentes; mas que por sua base portuguesa comum, podem até assimilar o retorno de ex-escravos “brasileiros”.

Com esta estratégia de análise, Freyre tenta nos levar a crer que as colônias africanas estariam apenas começando, nos anos 50, a não mais receber um tratamento de exploração; mas, a partir de então, o mesmo “amor a terra” dispensado ao Brasil desde o início de sua colonização. Por isso elas seriam a janela ideal para se entender a história do desenvolvimento sócio-cultural brasileiro:

“O Brasil tem ainda Guinês verdíssimas dentro de si” (p 266). “É principalmente com olhos de brasileiro que não sabe separar o destino do Brasil do de Portugal que vejo a Guiné Portuguesa. Sinto-me aqui numa espécie de Alto Amazonas ou de Alto Mato Grosso Português, que sendo já antigo território

⁶² Idem - citação de Gilberto Freyre.

lusitano, só agora começasse a realmente aporuguesar-se” (p281).

E vice-versa: a descaracterização causada por uma europeização postiça, como havia acontecido no Brasil de *Sobrados e Mucambos*, deveria ser combatida nas colônias africanas. O combate se daria através da preservação das tradições locais, aliada à civilização (fundamentalmente ibérica, é claro) de costumes.

A crítica dos historiadores portugueses ao luso-tropicalismo, por razões óbvias, trata com propriedade das implicações políticas que o aproveitamento da teoria de Freyre teve em seu país. Mas para os objetivos desse trabalho, o que me interessa é o fato de que a fundamentação desta crítica começa no questionamento da validade da “doutrina” como um todo. Isso acontece porque a *necessidade* da continuidade do contato entre Portugal e as províncias ultramarinas, em nome de uma língua e de uma história comuns e de uma suposta sintonia cultural e afetiva, é posta em dúvida: para alguns desses autores, o luso-tropicalismo seria uma “teoria ‘inventada’ com base em pressupostos históricos e numa imagem essencialista do povo português”

63

Realmente é difícil não se fazer um questionamento desse tipo, já que, de fato, Gilberto Freyre parece insistir por todo o texto de *Aventura e Rotina* que a forma de “civilização” portuguesa deve ser entendida não apenas como a mais eficiente para os trópicos (bastaria se observar o poder de fixação dos maometanos, principais mestres do modo de expansão lusitana), mas, também, a *melhor* forma, como se

fosse natural que os portugueses continuassem a se “apossar” de terras e de gentes - especialmente mulheres - que “precisariam” progredir sob o domínio luso.

As próprias premissas de *Aventura e Rotina* parecem coincidir com o movimento político português, que se mobiliza em torno da glorificação da expansão e se empenha na continuidade de um projeto colonial, a partir dos anos 1930.⁶⁴ Como fica claro já nas conferências políticas deste período, este movimento privilegiava o saber (rotina) como a única possibilidade para a ação (aventura) colonial.⁶⁵

No entanto, penso que a falha da crítica à “doutrina” lusotropicalista não está na conclusão de que a imagem, quase idílica, que Freyre cria para o espírito português, tenha criado todas as condições para a instrumentalização de sua teoria na forma de ideologia política; pior, conferindo-lhe respaldo científico. Acho que o maior equívoco está em classificar a imagem que Freyre traça do povo português como *essencialista*. Voltando ao primeiro capítulo, se pensarmos *a maneira como* Freyre avalia a mestiçagem luso-tropical, ou seja, aquela concepção diferente da “cromática” - onde as influências culturais e étnicas do mestiço, incluindo-se o próprio português, não se fundem e nunca chegam a ganhar forma definida - somos forçados a concluir que a singularidade do português está, justamente, nessa *falta* de essência.

Pelo mesmo motivo, uma segunda acusação, a de que o elogio *exagerado* do mestiço em *Casa-Grande & Senzala*

⁶³ Castelo, 1998- p. 14.

⁶⁴ Thomaz, 1998.

⁶⁵ Idem.

chegaria a um grau de *apologia* do mulato, com uma incorporação que tende a anular os negros e os índios, se enfraquece. Castelo, por exemplo, em alusão a um estudo da “tipologia das contradições do discurso anti-racista contemporâneo”, considera que “Freyre se enreda na ‘contradição do pluricultural’”, onde o ideal da mestiçagem acarretaria uma *indiferenciação* cultural. Acho que se fizermos uma análise que, hipoteticamente, privilegie apenas *Casa-Grande & Senzala*, ainda assim ficará um pouco difícil entender a sobreposição que encontramos na concepção de mestiçagem de Freyre como capaz de provocar uma *indiferença* em relação a quaisquer dos elementos formadores da cultura brasileira. Ou a uma “raça” específica, como o negro ou o índio.

Se a leitura atenta da primeira parte da obra de Freyre - quando o conceito de mestiçagem luso-tropical já está delineado, mas ainda por se definir - indica uma idéia de miscigenação não-excludente, a leitura do período luso-tropicalista, ao meu ver, só reforça esta idéia. Especialmente depois do contato com Goa e as colônias africanas, Gilberto Freyre confirma sua previsão de que a adaptabilidade da colonização portuguesa garantiria a sobrevivência de tradições comuns sem a anulação das diferenças. Se por um lado, o empenho nessa confirmação limita a percepção de dados novos nas populações visitadas, por outro, essa limitação é equilibrada por uma verdadeira “obsessão” por sinais que indiquem *permanências*.

4.2

UMA CULTURA MODERNA, A LUSO-TROPICAL

A idéia de uma teoria lusotropicalista é formalmente explicitada - embora ainda não existisse o conceito acabado - em conferências proferidas em 1937 por Gilberto Freyre nas Universidades de Londres (no King's College), Lisboa, Porto e Coimbra. Depois de divulgadas no Brasil, essas conferências são revistas e publicadas em livro, com o título de *O Mundo que o Português Criou*, de 1940. Partindo dos pressupostos de *Casa-Grande & Senzala* (o “ser português” seria um conjunto de características, como plasticidade, ausência de preconceito racial, catolicismo “tropicalizado”), Freyre expande, pela primeira vez, sua hipótese para o equilíbrio de antagonismos: da “micro” realidade brasileira para uma mais abrangente, que uniria todas as províncias, ilhas, países e continentes onde se falasse português.

*“Portugal, o Brasil, a África e a Índia portuguesas, a Madeira, os Açores e Cabo Verde constituem [...] uma unidade de sentimentos e de cultura”*⁶⁶.

Neste estágio, sua visão do que viria a se definir como luso-tropicalismo é extremamente idealizada; Freyre ainda não havia realizado nenhuma pesquisa de campo nas colônias que pudesse fundamentar a sua suposição teórica da unidade, cultural e sentimental, de populações tão diferentes como as dos Açores, da Goa portuguesa ou de Moçambique.

⁶⁶ Castelo, 1998. p 33- Citação de GF in: “Conferências na Europa”. Rio de Janeiro, Ministério da Educação e Saúde, 1938.

A tônica de *O Mundo que o Português Criou* é uma grande generalização do caso brasileiro para todo o mundo luso-tropical. Mas já se consegue distinguir nas conferências uma clara intenção de se formular a *lusotropicologia*, ou uma ciência interdisciplinar que ordenasse as relações entre portugueses e o trópico. Os colaboradores desta “comunhão” interdisciplinar seriam os mais variados, e todos deveriam *vigiar* a continuidade da unidade do além-mar português:

*“... para a interpretação, para a sondagem, para a fixação de tais semelhanças podem concorrer de modo poderoso os intelectuais, os escritores, os artistas, os pesquisadores, os cientistas. Os estudiosos de todo o gênero, das várias áreas de formação lusitana, ao lado dos poetas: dos que lhes exprimem intuitivamente os desejos e os complexos psicológicos e sociais”*⁶⁷.

Os títulos dos quatro capítulos são sugestivos nesse sentido: 1-Aspectos da influência da mestiçagem sobre as relações sociais e de cultura entre portugueses e luso-descendentes; 2- Importância dos estudos de história social e cultural para as relações entre portugueses e luso-descendentes; 3- Sugestões para a cooperação luso-brasileira no estudo de problemas de história da arte culta e popular; 4- O Nordeste do Brasil e seus pontos de contato com outras áreas americanas especializadas na produção do açúcar. Apesar desta visão inicial idealizada, estes temas não são modificados nos livros seguintes do período luso-tropical; em vez disso, são aperfeiçoados e multiplicados.

Mas será que Gilberto Freyre, por mais empenhado que estivesse em confirmar as questões básicas da sua visão para a formação social brasileira, estaria tão envolvido a ponto de

⁶⁷ MPC, p 48.

eleger o português como um caráter - o único - superior? E o mais grave, será que ele, contraditoriamente, depois de inverter a perspectiva que valorizava a superioridade da raça branca ariana em *Casa-Grande & Senzala*, estaria agora buscando conceder ao “mestiço” lusitano espalhado pelo trópico essa mesma superioridade?

Acredito que a resposta para esta pergunta esteja na abordagem *transversal* que ele faz da cultura e suas inter-relações, inclusive as étnicas, que visa não a classificação de *tipos* superiores ou inferiores, mas a valorização da diferença. No prefácio da primeira edição de *O Mundo que o Português Criou*, António Sérgio destaca que, se a maior capacidade atribuída por Freyre aos portugueses para se adaptar aos trópicos for encarada como uma *condição*,⁶⁸ coerentemente, teríamos que aceitar que as mesmas características que tornam o português um extra-europeu dentro da própria Europa, *determinaria* seu eterno insucesso, em comparação com os outros países desse continente.

“... o sentenciarmos a respeito da grei portuguesa que ela é inajustável a cultura européia - não será negar-lhe a plasticidade de espírito em que vimos a causa da sua adaptação aos trópicos? O considerá-la ‘aberta a toda sorte de influências’ não redundaria em inibir-nos de a conceber cerrada a influência do gênio e da civilização da Europa? A não inadaptabilidade a nenhuma coisa - o dote de não ser anti coisa alguma - não será a própria definição exata desse

⁶⁸ *Ou como uma causalidade que resultaria em uma progressão linear dos diferentes estágios de desenvolvimento das províncias da África, de Portugal e do Brasil...*

mesmo conceito de plasticidade? Plásticos, como seremos nós anti-europeus?”⁶⁹

Não me parece que todo o esforço de Freyre visasse mostrar a inadequação de Portugal ao progresso, ou a um modo de vida moderno europeu. Ao contrário, ao defender a hipótese de que a origem cultural ambígua e imprecisa do português resultaria em uma enorme capacidade de adaptação e de uma postura *criativa* diante do novo, Freyre tentava demonstrar que quanto maior a mistura, maiores as possibilidades de crescimento, em todos os sentidos.

O fechamento daquele meu argumento, que duvida que Freyre estivesse “enredado na contradição do pluricultural” (ainda que indubitavelmente comprometido com ideologias) é simples: Freyre estava menos interessado no português e mais no alcance da sua plasticidade e nas suas possibilidades (o potencial para um estado ideal de acomodação) de justaposição e enriquecimento cultural.

*“[...] o Brasil, país onde esse processo de alongamento de uma cultura antiga numa mais nova, e **mais vasta que a materna**, atingiu sua maior intensidade [...] uma civilização que se conserva até hoje predominantemente portuguesa nos seus motivos mais profundos de vida [...] Essa oportunidade (de ascensão social do indígena e do negro) chegaria ser ente nós, sob mais de um aspecto, a mais ampla, e a permitir expressões livres e, para outros europeus, escandalosas, de culturas diversas da oficial”*⁷⁰.

Os “motivos mais profundos de vida” citados acima estariam intimamente relacionados com uma *ética* própria das colônias. Para ele, a democracia social que já se mostrava

⁶⁹ MPC, p 17.

⁷⁰ MPC, pp 32 e 43.

como tendência, era a fonte de todas as outras - da democracia política, inclusive - e por isso a única que lhe interessava como objeto de estudo:

“Se somos - como me parece - uma unidade psicológica e ao mesmo tempo cultural, é que entre nós se desenvolveram motivos e estilos de vida essencialmente os mesmos, dentro da tendência geral, que me parece ter sido aquela: a tendência para a mestiçagem, que importa em pendor para a democratização social. Essa se operaria, com maior ou menor intensidade, nas várias áreas de colonização portuguesa, com as suas conseqüências de ordem biológica ao mesmo tempo que estética, de ordem social e de ordem política; e até, como já me aventurei a sugerir, de natureza ética”⁷¹

Mais interessada no Brasil e menos em Portugal, a idealização freyreana de um “mundo português” unificado aprofunda e amplia a compreensão de conceitos fundamentais de sua produção intelectual, como a pluralidade, a ambigüidade e a própria contradição. Além disso, ainda que apenas com o apoio da reflexão teórica, Freyre fortalece já em *O Mundo que o Português Criou* a idéia de *vigor híbrido*, ou seja, o aspecto mais biologizante da colonização, que ele vai confirmar nas viagens de *Aventura e Rotina*.

A mestiçagem representaria, simultaneamente, um elemento de integração entre as colônias, (atitude idêntica para com o mestiço criaria conseqüências de ordem social e cultural semelhantes) e um fator de diferenciação; de criação, de iniciativa e de originalidade. Aquela fluidez, possível graças à plasticidade e à interação entre português e o trópico, seria a garantia de manutenção da unidade psicológica e

⁷¹ MPC, p 47.

afetiva. A constatação da estreiteza desses laços é o que faria Freyre acreditar que os *diferentes* desenvolvimentos sociológicos teriam um destino comum.

“Diferença em que se exprime já francamente a ação, antes renovadora que corruptora da mestiçagem, sobre a cultura de sabor português. [...] Este fenômeno, se já não se verifica em outras áreas de formação portuguesa - na Índia, em Macau, em Cabo Verde - está - segundo parece - para se verificar: com a mesma intensidade que no Brasil nuns pontos, talvez com menor vivacidade noutros. O que não deixará de haver entre luso-descendentes serão [...] essas provas de vigor híbrido na esfera da cultura. Vigor híbrido não da parte das “sub-raças”, mas das culturas, ou “sub-culturas”⁷².

Em *O Mundo que o Português Criou*, o hibridismo é analisado como um fenômeno relativamente destacado da própria mestiçagem, e a grande influência árabe e moçárabe na constituição da ambigüidade original lusitana, não tem ainda a importância que ganhará em *Aventura e Rotina*.

A idéia de vigor híbrido vai, ao logo dos cerca de vinte anos da formulação da teoria luso-tropical, se fundindo com a de mestiçagem e, finalmente, com a de cultura ibérico-tropical. De fato, no relato de *Aventura e Rotina*, Freyre vai observar que Cabo Verde é a colônia onde acontece a maior dissolução da origem portuguesa, inclusive com um dialeto próprio, o crioulo. Mas devido àquele “amor” que só então começava a ser nutrido pelas colônias, ele surpreende a miscigenação (agora já com seu sentido biológico original alargado) da ilha em pleno estado de ebulição, incorporando novos elementos.

⁷² MPC, p. 53.

“A receptividade dos adolescentes cabo-verdianos a um autor português já remoto (Gil Vicente) deu-me bem a idéia da universalidade dos valores básicos da cultura lusíada. Universalidade quanto ao espaço, quanto à raça, quanto ao tempo... perenidade, atualidade”.

A definição de um “lusotropicalismo freyreano” aconteceria já no final da viagem de 1951/1952, marcadamente nas conferências de Goa (“*Uma cultura moderna, a luso tropical*”⁷³) e Coimbra (“*Em torno de um novo conceito de lusotropicalismo*”⁷⁴) que, junto a outras conferências, proferidas em praticamente todas as cidades por onde Freyre passava, acabaram formando “*Um Brasileiro em Terras Portuguesas*”; afinal, ele estava, para todos os efeitos, em visita oficial. O prefácio deste livro é, segundo Gilberto Freyre, a tentativa de ordenação de uma nova “ciência”. E a intenção é descrita logo no subtítulo: “*Introdução a uma possível lusotropicalologia, acompanhada de conferências e discursos proferidos em Portugal e em terras lusitanas e ex-lusitanas da Ásia, da África e do Atlântico*”.

As sugestões de desenvolvimento da Lusotropicalologia incluem desde a defesa da valorização do negro - desde que de “raça fina”⁷⁵ e católico - para cargos locais, até sugestões para o melhor aproveitamento das habitações nativas, já naturalmente ecológicas, e que não deveriam sofrer interferências importadas de forma artificial da Europa. A sobrevivência do tipo de relação harmoniosa, que os indígenas africanos viriam mantendo por tanto tempo

⁷³ Instituto Vasco da Gama, Novembro de 1951.

⁷⁴ Universidade de Coimbra, Janeiro de 1952.

⁷⁵ AR, p 243- Aqui Freyre esgarça ainda mais o sentido de raça e afirma que a “raça” do homem superior é principalmente a sua personalidade, a sua cultura, o seu espírito”.

ecologicamente adaptados ao trópico⁷⁶, em verdadeiros “mucambos”, seria essencial para a transição de uma cultura para outra sem a desintegração dos valores nativos.

Esses sinais inspiram Freyre a pensar em uma grande rede de colaboração no mundo luso-tropical: ele observa, não sem disfarçar contentamento, que o administrador que o recepciona na Guiné portuguesa, empenhado, como todos os administradores que encontra, no combate às doenças tropicais, é *luso-indiano*. O sucesso da sobrevivência da unidade lusitana (ou seja, de todos os aspectos que a formaram) estaria, também, neste intercâmbio entre colônias que deveria ser incentivado.

A correspondência de valores teria resultado, para Freyre, em culturas e disposições físicas equivalentes: um luso-indiano, já *aperfeiçoado* pela miscigenação, teria a vantagem de se adaptar ao clima, à geografia e à alimentação das outras regiões do trópico português, como a África ou o Brasil.

4.2

BABEL TROPICAL

Os Centros de Estudo da África eram considerados fundamentais por Freyre no controle das colônias. Na África, o elogio ao modo ibérico de colonização e de cultura, é mediado pela necessidade de proteção das populações *dependentes* deste *benefício*.

Já nas outras colônias, ou nas ex-colônias portuguesas, as “lições” para o mundo luso-tropical surgem dos exemplos

⁷⁶ AR, p 244.

de insucesso, que ele julga ser inexorável para qualquer nação que tente se estabelecer profundamente no Trópico recorrendo a métodos muito distantes dos da *inclusão* ibérica. Até no Ziguichor, que visita apenas de passagem, Freyre encontra sinais irredutíveis da cultura portuguesa; a despeito da administração então francesa e da islamização da maior parte do povo.

*“Em Dacar, a administração francesa vem acentuando a presença de uma França civilizadora que sofre nesta área, quase tanto como no Norte da África, a competição do muçulmano, também vigorosamente civilizador de negros, pela posse de uma África por assim dizer virgem de civilização propriamente dita, embora rica de culturas capazes de se desenvolverem em civilizações. O vigor muçulmano sente-se que oferece à expansão cristã no Senegal uma resistência que se apóia na maior afinidade da civilização muçulmana com as culturas negras; do próprio muçulmano moreno ou pardo com os povos negros, com os quais se mistura sem maior escrúpulo de raça ou de cor [...] Há administração francesa no Senegal[...] Mas é uma influência que dá a impressão de se desenvolver só em superfície: quase nada em profundidade”*⁷⁷.

A explicação para este insucesso estaria, mais uma vez, no demasiado *comprometimento* dos norte-europeus com as formas burguesas e européias. Freyre acreditava que a maior falha dos missionários e dos administradores era “bater de frente” com a estrutura social e religiosa dos africanos. Segundo ele, o islamismo, ao contrário, poderia ser tão plástico (“culturalmente sem ossos”, p.271) quanto o catolicismo ibérico.

⁷⁷ AR, p 239.

Os maometanos teriam sido tão bem sucedidos entre os animistas por que não teriam se chocado com seus valores sociais primários, como a poligamia e a hierarquia tribal, e por isso o sincretismo teria sido possível e continuava a acontecer com espantosa velocidade. Outro fator que teria contribuído para a disseminação do islamismo (fora o fatores “tropicais” de sua origem, mencionados na citação acima) teria sido a mesma tendência *inclusiva* dos católicos: ao contrário dos missionários cristãos do norte da Europa, os propagandistas do islamismo pertenceriam ao mesmo “set social dos indígenas”⁷⁸, o que teria facilitado a transferência da autoridade religiosa. Na Guiné, ele observa que a superioridade árabe estaria configurada, inclusive, na ausência de um clero constituído; em vez disso, existiam mestres que garantiam seu lugar apenas pela sabedoria.

Mas se a assimilação de negros, ainda tribalizados, ou ainda animistas, deveria ser feita ao modo da assimilação efetivada no Brasil, “lenta, mas sem violência”, a proximidade de outros franceses, ingleses, belgas e holandeses ameaça e sugere medidas a serem tomadas:

“Somos, portugueses e brasileiros, gente de entusiasmo fácil e constância difícil. O Centro de estudos da Guiné portuguesa vem sendo uma afirmação dessa capacidade de constância, rara entre portugueses homens de letras ou de ciência, quando se organizam para esforços de interesse comum”.⁷⁹

⁷⁸ Ibidem, p272.

⁷⁹ Ibidem, p 250.

Com idéias consideravelmente definidas sobre a influência do Oriente na cultura portuguesa (ele trata do assunto já em *Casa-Grande & Senzala*), Freyre concentra o esforço de comprovação dessas idéias em Goa. Embora também faça algumas considerações sobre a “África Oriental” (Moçambique), é nesta cidade indiana que ele se identifica - eu diria até que de uma maneira pessoal, já que ele não disfarça muito a comparação entre suas próprias características de “explorador intelectual” e o aventureiro Pero de Covilhã - com o exotismo que teria alimentado a *excentricidade* da singularidade ibérica.

*“Mas como tempo e espaço não se deixam separar de modo absoluto, um matemático moderno diria que a viagem que agora empreendo é, na verdade, a mesma que Pero foi obrigado a empreender por ordem de D. João II. [...] Um tanto como a de Fernão Mendes Pinto. Vou ver águas, árvores e coisas iguais às que eles viram com olhos de portugueses”*⁸⁰.

“Deixo Lisboa a caminho do Oriente português”, resume, iniciando a viagem de trem que o faz rememorar que

*“[...] lera Burton e outros ingleses e me deixara tocar pela sua admiração por portugueses nem sempre líricos, às vezes simples homens de negócios, que, em dias remotos, souberam não só trazer à Europa valores do Oriente, como deixar no Oriente pedaços de si próprios e de Portugal e do próprio cristianismo”*⁸¹.

Antes mesmo de chegar (o que mostra a pré-concepção de suas idéias) em Goa, Freyre destaca que o Brasil teria sido o país a receber mais vantagens da experiência lusitana no Oriente. Devido ao “exercício de colonização” dos

⁸⁰ Ibidem, p.316.

⁸¹ Ibidem, p.314.

portugueses (depois de *experimentarem* o plantio de cana-de-açúcar nos Açores e a intimidade com os negros em Cabo Verde) nós já teríamos absorvido as “asperezas” do orientalismo trituradas, “já sob a forma de papa ou creme cultural” (p.315). Goa era a chance de encontrar, através da possibilidade de navegar por um tempo “imutável”, a origem dos sinais da influência oriental de nossa cultura no seu estágio de pureza. Ele chega a sugerir que um estudo sistemático dos traços lusitanos no Oriente deveria ser realizado, não por países, mas por regiões: Norte da África, Índia e Ceilão, Malaca e Extremo Oriente. A sugestão do estudo regionalista tem a ver com uma outra razão para a influência lusitana ser mais profunda que a dos outros países: ela teria se dado de cultura para cultura, e não de nação para nação.

As impressões de Freyre sobre a capital de Goa, Pangim, completam o ciclo das esferas de tempo que se justapõe. São impressões muito semelhantes ao que ele imaginava como a chegada de um brasileiro a Lisboa, só que agora a identificação seria total: “*Para o brasileiro é como se, em pleno Oriente, chegasse ao Brasil, com que Goa se parece extraordinariamente: mais do que com Portugal*”⁸².

No caso de Goa, as semelhanças provocadas pelo contato com o português, tão íntimo quanto o travado no Brasil, são acentuadas pelo tipo de clima, de vegetação e pelo Homem tropical, que para ele eram mais próximos de nós que as da África. Até mesmo na fala e nos gestos, Freyre enxerga a imensa proximidade com o Brasil:

⁸² Ibidem, p.319.

“[...] o mesmo, o seu sorriso que não tem a exuberância do africano nem as reservas do europeu. Também a fala:[...] a ação tropical sobre a língua européia parece vir sendo a mesma nas duas áreas; a mesma, também, a simplificação, na língua do invasor português, das duras complexidades de sons, para que os povos tropicais mais facilmente os venham adquirindo e conservando”⁸³.

Freyre lamenta a persistência do sistema de castas, mas ressalta o que para ele se sobressai: a sobrevivência dos rastros de cultura e até do catolicismo, que em Goa trespassariam as castas e as hierarquias e conviveriam com a multiplicidade religiosa (hindus, islâmicos, católicos, parses) e étnica.

O resultado é que esse grau tão elevado de correspondência, não apenas humana e de cultura (vieram para o Brasil a canja, traços da arquitetura), mas até de paisagem, (vieram o coqueiro, a mangueira; foram para Índia o cajueiro, o tabaco, a mandioca, o mamoeiro) acabam afetando para Freyre até mesmo o tal “tempo imutável”.

.....

O que é mais significativo na análise *livre* que Gilberto Freyre faz em seu diário, é que o amadurecimento da idéia de luso-tropicalismo não invalida totalmente aquela idealização que encontramos em *O Mundo que o Português Criou*. Acredito, até, que não seja errado afirmar que essa idealização é puramente intencional. É ela que permite classificações quase “ficcionalis”, que servem de parâmetro para o estudo do

⁸³ Idem, p.320.

real: por exemplo, quando Freyre encontra aquelas características do escravo brasileiro *intactas* na Guiné. Essa “liberdade” de observação possibilita, inclusive, que Freyre crie diversas funções para cada aspecto das similaridades entre África e o Brasil colonial, como a de evitar uma possível descaracterização cultural. “*A Guiné vive dias plásticos, e por isso decisivos*”⁸⁴. A colonização deste país deveria ser, portanto, “*como foi a do Brasil*”⁸⁵.

Isso acontece porque a abordagem transversal e culturalista que Gilberto Freyre faz das realidades com as quais se depara é tão localizada, que consegue atingir os diversos aspectos (sociais, raciais, psicológicos, do meio físico, religiosos, ecológicos, sanitários, agrários e de administração) que ele buscava contemplar. Sob essa perspectiva, a Guiné, por exemplo, poderia se apresentar como uma “estufa” humana:

*“Talvez um milhão de indígenas. Indígenas de origens e culturas tão diversas que parecem estar reunidos no espaço relativamente pequeno que é o da Guiné Portuguesa, para se deixarem estudar como num laboratório, pelos antropólogos e etnógrafos de campo, nos seus contrastes de formas de corpo e de formas de cultura. ‘Babel Negra’ [...] um laboratório em que o homem em geral se deixasse estudar, através de retalhos da sua humanidade em grupos étnicos, nas precárias bases do etnocentrismo que, partindo de tribos, se estende às chamadas grandes raças ou grandes nações civilizadas. Aqui está em ponto pequeno o que essas ‘grandes raças’ e essas ‘grandes nações’ são em escala monumental.”*⁸⁶

⁸⁴ Idem, p 277.

⁸⁵ Idem.

⁸⁶ Ibidem, pp 249 e 250.

Uma versão ainda mais acabada de luso-tropicalismo surge em *Integração Portuguesa nos Trópicos*, um desdobramento de *Um Brasileiro em Terras Portuguesas*, só que com inclinação geopolítica, publicado em 1958 como o primeiro número da revista *Estudo de Ciências Políticas e Sociais*. Já em *O Luso e o Trópico*, de 1961, Freyre amplia ainda mais essa versão, e o ideal de uma ciência luso-tropical passa a ser o de uma ciência *hispano-tropical*. Freyre parece convencido da validade do caráter culturalista de seu estudo sobre a união ibérica e lusitana, fazendo acréscimos, mas nunca alterando completamente suas premissas metodológicas.

Um sinal claro das mudanças que a teoria de Brasil de Freyre sofre com sua inserção em um mundo luso-tropical, é a formulação de *Interpretação do Brasil*. Publicado em 1945 no Estados Unidos e no México, portanto depois de *O Mundo que O Português Criou*, este livro é a reunião de conferências proferidas em 1944 na Universidade de Indiana. É também a tentativa de uma síntese para estrangeiros da sua visão da nossa cultura, sociedade e política. Dentre suas obras que tratam da explicação do Brasil, é um livro que pode ser considerado de transição, marcado pelo aprofundamento da interpretação de nossa formação social, que passa a estar atrelada à unidade lusa em escala mundial. Em 1963, em Inglês, e depois em 1971, em Português, são publicadas as primeiras edições de *Novo Mundo nos Trópicos*, a ampliação em quatro capítulos de *Interpretação do Brasil*. Em sua última versão para uma teoria geral de cultura, é como se em *Novo Mundo* Freyre afirmasse que a viabilidade das grandes nações mestiças - e o Brasil seria a principal delas - estivesse

irremediavelmente ligada à consciência de pertencimento a um universo cultural unificado.

Não deixa de ser curioso perceber, só para voltar às críticas recentes, que os reparos à teoria luso-tropicalista, ainda hoje, acabem resvalando para uma tentativa de encontro da sistematização do estudo de Freyre; sistematização com a qual ele nunca declarou se comprometer. Na avaliação de Castelo sobre o luso-tropicalismo, seu capítulo sobre a “gênese e estruturação”, termina com a conclusão de que a investigação histórica que teria faltado a Freyre seria posteriormente realizada por Charles Boxer.

Segundo a autora, numa série de aulas ministradas da Universidade de Virgínia, nos Estados Unidos, em novembro de 1962, e reunidas em livro no ano seguinte, Boxer demonstra que o luso-tropicalismo não tem fundamento histórico. Essa posição teria sido reforçada de maneira geral pela historiografia recente sobre o período colonial, que apontaria o “domínio dos mitos” como o lugar mais adequado para a teoria de Freyre. Sem esquecer de atentar para o perigo deste lugar, Castelo termina citando Marc Ferro: “le verifier n'est pas ais , car il arrive que les mythes disposent souvent d'une plus grande force de verit  que le r el”.

5

CONCLUSÃO

(*O Diário*)

A idéia de um mundo português unificado não foi inventada por Gilberto Freyre: é uma percepção que fundamenta a própria expansão marítima lusitana. Já a discussão sobre o que seria este mundo e o modo peculiar do português se espalhar por outras terras, começou a desenvolver seu sentido mais intelectualizado muito antes das idéias de Freyre e se materializou na Exposição do Mundo Português, realizada em 1940, em Lisboa.

A crença em uma superioridade no tipo de contato com os trópicos legitima e ameniza a “necessidade” de se invadir e explorar regiões habitadas por povos “primitivos”; invasão que acabaria garantindo a estes povos, ao longo do tempo, vaga cativa na lista dos mais miseráveis do mundo. A teoria luso-tropicalista de Freyre colabora com o discurso que tenta amenizar o problema, mas creio que seja um pouco de exagero responsabilizá-la por uma situação já estabelecida.

Não me interessa defender ou atacar a teoria de Freyre, mas encontrar a verdadeira importância da *abertura* que a torna passível de associação com outras teorias, sem prejuízo para seus conceitos fundamentais. Só para citar um dado concreto desta abertura, vale lembrar que a mesma apropriação das idéias de Freyre pela elite política do governo salazarista foi realizada por alguns dos movimentos germinais nacionalistas africanos que adotaram *Casa-Grande & Senzala*

(que como demonstrei, é o primeiro esboço do luso-tropicalismo no encadeamento cíclico da obra de Freyre) como apoio para o ideário da independência.

Nos anos 30 e 40, a repercussão de autores que repensavam a questão racial e reivindicavam um novo lugar para o negro na realidade sócio-cultural dos países em desenvolvimento foi essencial para a solidificação dos movimentos intelectuais nos países africanos. No caso de Gilberto Freyre, a valorização do mestiço como força de construção de uma nova realidade cultural, mais rica e mais equilibrada, é retomada a partir da consciência de *Cultura* como um conjunto de culturas regionais. *Casa-Grande & Senzala* fez parte da leitura de motivação de movimentos como os de Angola e, especialmente, o Claridade, de Cabo Verde, citado em *Aventura e Rotina*.

Arrisco-me a falar do outro lado dos efeitos do pensamento de Freyre, mesmo sem me aprofundar no tema, apenas para chegar ao seguinte ponto: se a idéia de unificação em torno de Portugal não era uma idéia original deste autor, talvez a idéia de *falta de identidade* portuguesa, também não fosse dele.

E é claro que não era. Estou querendo chamar atenção para o que me parece mais importante nas idéias de Gilberto Freyre sobre a origem da nossa formação: se estas idéias não são, individualmente, novas, o que surge como novo é a noção de *colagem* dentro da qual ele entende a diversidade, a possibilidade de convivência de antagonismos, o equilíbrio de excessos e a moderação. Entender a necessidade desta equalização seria, para ele, o único caminho possível para o desenvolvimento democrático das nações tropicais.

Ao contrário de alguns autores publicados anteriormente (e de muitos que se sucederam a ele), quando fala de um espírito português, Freyre não destina ao D.Sebastião quinhentista (aquele sobre quem Fernando Pessoa escreveu o poema símbolo da justificação de um império; “louco sim, mas porque quis grandeza”) ou ao sebastianismo que inspirou tantos saudosistas de um império português, o lugar de um fantasma a ser esquecido. Os fantasmas de Freyre têm essa característica: “são simultaneamente mensageiros, portadores e suportes do espírito e da cultura de um povo”⁸⁷, e sobrevivem não como lembrança, mas como presença viva.

O ideário imperialista português era alimentado por uma elite desejosa de alcançar o posto de salvadora de indígenas e do próprio povo português, incluído na época salazarista dentre os que deveriam ser “protegidos” da “ilusão do livre-arbítrio”.⁸⁸ Tendo-se isto em mente, a conclusão mais fácil que se tira da leitura de *Aventura e Rotina*, de conteúdo tão coincidente com algumas das premissas desta elite, é a de que a proposta de Freyre é a conservação de um passado que já deu provas de não dar certo. Mas assim como em *Casa-Grande & Senzala*, onde ele valoriza a importância das continuidades do passado colonial (que tinham sido renegadas pelas propostas modernizadoras do século XIX) a intenção de incorporar os traços do passado em *Aventura e Rotina* não é limitar o presente, mas dar a ele substância.

⁸⁷ *Assombrações do Recife Velho*: prefácio de Mary Del Priore, pág.18.

⁸⁸ Ver Thomaz, 1998.

Gilberto Freyre não preza informações conclusivas, porque sua abordagem de Cultura (ou as ações mais espontâneas e vitais da humanidade) não pode ser definida. Mas se ele não é o descobridor do português como um ser social “oco”, adaptável não apenas a outros povos como também a modernidades (vale lembrar que aqui estou me referindo àquele *ideal* identificável na cultura portuguesa, e não na própria nacionalidade), certamente é um dos principais responsáveis pelo estabelecimento da consciência disso entre os próprios portugueses; graças, em grande parte, àquele “lugar dos mitos” a que, afinal, sua teoria foi de certa forma destinada.

Acredito que Freyre não rejeitaria o fato de que sua teoria de Brasil, ou de mundo luso-tropical, fosse capaz de se encaixar em inúmeras esferas; a dos mitos, inclusive. A consciência de uma *ausência de identidade* está hoje em dia tão naturalizada (obviamente, não *apenas* devido a Gilberto Freyre) que se pode ler o seguinte trecho em um romance português atual:

“- Só cá uma dúvida. E ouve lá, o que é que tu sabes da mãe do D. Sebastião?

- Dela... Mas dele tudo, é claro. Louco sim porque quis grandeza, o Desejado, o Encoberto... Tudo. É a identidade nacional.

Tocou-me numa das minhas fobias, estou farto dessa, dos que falam da identidade nacional como se fosse gente:

- Uma ova. Uma ova a identidade nacional, não há tal coisa. Há pessoas e circunstâncias. Mudam umas, mudam as

outras, muda a identidade nacional. E se muda já não é a mesma, deixa de ser o que era, de modo que não há”⁸⁹.

Aproveitando a imprecisão na escrita, Freyre cria em *Aventura e Rotina* seu próprio jogo de ambigüidade, onde a negação e a afirmação ganham sentidos relativos. Ele comenta diversas vezes, por exemplo, que a falta de definição dos portugueses pode chegar a uma triste decadência de iniciativa em algumas áreas. Como na da arte da pintura:

“[...] não se devia esperar dessa luz macia, que viesse há séculos favorecendo em Portugal o desenvolvimento de pintores e que pintores portugueses, com os olhos acostumados a um sol quase africano, tivessem se antecipado aos artistas de outras regiões da Europa em retratar figuras e pintar paisagens tropicais? É certo [...]” que há “[...] uma escola portuguesa de pintura[...] Mas como se explica que essa escola ou a outra tenha dado de si tão pouco na Europa e, menos ainda, no Ultramar? Que além de Nunes, um Silva Português tenha precisado do ambiente espanhol para tornar-se Velasquez, do mesmo modo que o Espinosa português precisou do ambiente holandês para tornar-se Spinosa e elevar-se tanto na abstração pura quanto o outro em arte voltuosamente sensual? Que o Brasil só tenha tido retratada a sua gente vermelha e a preta, importada da África, e pintada sua paisagem tropical - marcada de branco de cal, de amarelo de ocre, de vermelho de terra de barro, ou azul ou verde de azulejo, pela presença do português construtor de casas-grandes, de engenhos de açúcar, de capelas, de conventos- depois que os holandeses se apoderaram de Pernambuco? São pontos que não sei bem explicar. [...] Equivalente na pintura do que Fernão Mendes Pinto foi na literatura, não apareceu ou se afirmou nenhum português”⁹⁰.

⁸⁹ Macedo, 2002. *Vícios e Virtudes*.

⁹⁰ AR, pp 56 e.57.

O “não sei bem explicar” neste caso, é mera figura de retórica: Freyre joga com a falta de argumentos lógicos que expliquem a ausência de uma escola de pintura de vulto em Portugal, já que teria todas as condições para isso (e talvez até mais que outros lugares), na verdade, usando uma justificativa. A ambigüidade, tal como para os antigos portugueses, que creditavam à personalidade diferenciada todo os seus vícios e virtudes, compensa a ausência de algumas áreas desenvolvidas nos demais países. O português nunca chegaria a se definir porque essa seria sua principal arma de sobrevivência enquanto cultura.

O caráter enumerativo da observação de Freyre, que ele mesmo define em *Aventura e Rotina* como “etnográfico”, não tem utilidade apenas de atalho para questões mais profundas. O sentido de justaposição de sua etnografia a deixa livre do controle etnológico sistemático, e é muito próxima daquilo que James Clifford descreve como *surrealismo etnográfico*. Ou seja, as imprecisões, as impurezas e os sincretismos não são eliminados. Esta justaposição acaba operando no sentido de, através de diferentes cortes e *transversalmente*, atingir a maior abrangência e profundidade possível.

As digressões literárias e o status de ensaio que Gilberto Freyre reivindica para suas obras são claramente incorporados da influência imagista e servem-lhe como recurso para o fazer historiográfico orgânico. Já no prefácio, encontramos a advertência sobre a imprecisão dos dados que vão sendo apresentado sobre as semelhanças e dessemelhanças entre Brasil e Portugal. “*As notas de viagem que recolhi... Tomam forma menos expressionista que impressionista. Outras a*

servir de comentários às vezes abstratos... Até a devaneios especulativos”⁹¹.

Um freqüente embaralhamento de observações sobre o “ser português” pode confundir o leitor desavisado:

“Desamor às arvores altas [...] desenvolvido na Europa ibérica por árabes desejosos de aproveitar o máximo das terras para sua policultura útil, econômica, bem dirigida. Desamor não de todo contrariado por frades ou monges cujo interesse nas extensões de terras sob seu domínio fixou-se antes na exploração agrária que na conservação, considerada por muitos deles talvez só estética - pecaminosamente estética - de matas ou paisagens. Mesmo assim, parece que é principalmente a frades com alguma coisa de paisagistas em seu modo de ser latifundiários, que se deve o que há de coroado por arvoredos antigos e portugueses na paisagem mais castiça”.

É como se aquela imprecisão das características do português se fundisse com a própria explicação de tais características, ressaltando a ambigüidade e forçando uma percepção sincrônica e descomprometida de relações de causalidade. Evaldo Cabral de Melo⁹² destaca muito bem que a originalidade metodológica de Freyre, que consistiu em aplicar ao estudo de uma sociedade histórica (a brasileira) a perspectiva sincrônica da antropologia, acaba potencializando “seu gosto pelas totalidades em detrimento das seqüências e da descrição em prejuízo da narração”⁹³. Sua maneira de escrever carrega uma forte carga de oralidade, e por isso acaba assumindo a imprecisão típica do saber baseado na memória.

⁹² in: Falcão e Araújo, 2001, p 21.

⁹³ Idem

Como para os próprios portugueses que analisa, a busca de Gilberto Freyre em *Aventura e Rotina* é pelo equilíbrio: o sincronismo absoluto dos antropólogos é reeditado por uma intersecção com a perspectiva histórica, já que ele não estava interessado em descrever universos em tempos estáticos, como pretendi demonstrar ao longo deste trabalho. “Estava sim, mais interessado em um período do que em um momento [...] com estruturas sendo definidas como aquilo que muda relativamente devagar”⁹⁴. O método de Freyre consistia exatamente na anti-sistematização, meticulosamente planejada e de acordo com seus objetivos de tentar flagrar estados psico-sociais de permanência.

Maria L. Pallares-Burke, que compartilha desta interpretação sobre a imprecisão contida no texto de Gilberto Freyre, chega a afirmar que “Freyre se permitia a liberdade de abordar seu objeto de estudo com o espírito de aventura intelectual, ou como dizia, com o ‘unsystematic method of thinking’ dos ensaístas ingleses que ele tanto admirava.” O que importava para ele era “A natureza da realidade psico-social que é, no seu entender, fundamentalmente ambivalente, fragmentária, subjetiva e fugidia.”⁹⁵

Em *Aventura e Rotina*, as particularidades da cultura portuguesa são descritas tanto em uma forma mais abstrata, de “espírito lusitano”, como nas práticas do homem português comum. Não há, portanto, prejuízo para o entendimento, nem do aspecto mais geral (o “espírito português”) nem do mais particular (como cada português vive este espírito no dia-a-dia) já que na concepção fluida de cultura de Freyre, geral e particular são complementares.

⁹⁴ Idem

Dessa maneira, sua abordagem sociológica acaba por absorver inclusive a dimensão do pitoresco. Para começar um livro que gostaria de escrever, sobre as vindimas do Porto, teria de vê-las considerando

“[...] o aspecto mais festivo, mais pitoresco, mais folclórico do assunto, mas não o menos rico de significado humano. Pois precisamos não menosprezar sistematicamente o pitoresco como sendo sempre o aspecto superficial da vida: às vezes é através do pitoresco que os aspectos mais íntimos de uma cultura ou atividade regional se deixam compreender melhor. O pitoresco deixa-se conservar melhor no gelo do tempo social; nos outros aspectos de vida expostos ao calor há uma fuga assim rápida do passado a dissolver-se mais depressa em futuro”.

A ambigüidade contida no seu estilo de texto segue o que, para ele, parece ser o melhor caminho para a compreensão de uma realidade multifacetária, onde tradicional e moderno, racional e irracional, sagrado e profano - e no caso do Brasil a partir das transformações do século XIX, público e privado - se intercomunicam.

O auge da liberdade de escrita é atingido no exercício de personificação das anotações. Como viaja com a família (esposa, filhos e o pai) Gilberto Freyre não se furta de incluir todos nos seus parâmetros de comparação. Assumidamente vaidoso, cria pontos de intersecção entre a moderação ideal de Lisboa e sua própria maturidade, a paixão dos conquistadores e a infância de seus filhos (excitados pelas novidades diárias) os excessos em equilíbrio e o conhecimento de seu pai, infantilizado pela velhice, “recitando o muito do Camões que sabe de cor”. A interação entre seus parentes e os lugares que

⁹⁵ Maria Lúcia Palhares Burke. *Um Método Antimetódico*. In: *O Imperador das Idéias*.

visitam parece se dar pelo mesmo movimento que absorve as três esferas de tempo na observação do mundo luso-tropical.

“Meu pai deixa de ter setenta e seis anos para sentir-se um adolescente tocado pelos devaneios germânicos de D. Fernando... Mesmo no romantismo germânico se vê presente a mistura intrínseca à cultura portuguesa” (p.41).

Além da importância do luso-tropicalismo para a continuidade de sua própria obra, acredito que nesta fase Freyre tenha indicado preciosos caminhos para o debate analítico sobre a escrita das questões sociais. Não se trata de negligenciar seus possíveis comprometimentos ideológicos, claramente identificáveis na leitura de suas análises “descomprometidas”; trata-se de reconhecer a dimensão desta sociologia histórico-antropológica nas suas diversas possibilidades de cortes epistemológicos.

As questões de *Aventura e Rotina* avançam guiadas pelo repúdio à eliminação de qualquer fator que possa ser constitutivo do imaginário ou das motivações íntimas de um povo. Seu exercício de justaposição é uma espécie de antecipação do “anti anti-relativismo” de Clifford Geertz⁹⁶, na forma de um “anti anti-imperialismo” (ou um anti anti-tradicionalismo, ou um anti-anti conservadorismo). E explico: Geertz começa o terceiro capítulo de seu livro “Nova Luz Sobre a Antropologia” chamado, justamente, “anti anti-relativismo”, dizendo que ele pretende destruir um medo, o do relativismo cultural; não destruir a coisa “em si”, que ele pensa “meramente existir”, mas o próprio medo, que ele julga infundado. Infundado porque as conseqüências morais e intelectuais que normalmente se supõe decorrerem do

⁹⁶ “Anti anti-relativismo”, in: *Nova Luz sobre a Antropologia*, 2001.

relativismo, na verdade não decorrem dele, e as recompensas para quem dele consegue fugir, são ilusórias.

Nesse sentido, a comparação com Freyre é um tanto forçada, já que ninguém, em tempo algum, poderia afirmar que o imperialismo não existiu, ou que a crença nos seus malefícios teria sido um exagero dos traumas do pós-guerra. Mas acho que fora essa ressalva, bastante óbvia por sinal, a comparação continua válida: Geertz afirma que o que ele quer com essa construção “através do espelho” não é defender o relativismo, mas atacar o anti-relativismo, uma versão reformulada de um erro antigo.

Ao não eliminar as permanências, as continuidades, o **passado**, no seu estudo da nossa complexa realidade sócio-cultural; Gilberto Freyre acaba, antecipadamente, sinalizando para o risco do absoluto.

