

DEZ ANOS DEPOIS: EM TORNÓ DA ORIGINALIDADE DE GILBERTO FREYRE

Roberto da Matta

Morto Gilberto Freyre, chega a hora de avaliar sua obra. Mas que obra é essa? Quais as suas principais características? Onde está o centro de sua originalidade? No que ela difere e confere com os esforços intelectuais dos seus contemporâneos? De que modo ela marca e divide etapas na sociologia brasileira e no nosso esforço de auto-interpretação compreensiva?

Passado o momento tenebroso da morte, estamos melhor preparados para distinguir o corpo que passa da alma e da memória que ficam.

A experiência traz de volta um inusitado entendimento de uma instituição conhecida da Antropologia Social: os enterros duplos ou secundários. Compreendemos, afinal, que é preciso enterrar duplamente as pessoas e que a segunda vez é o momento no qual a sociedade do morto reproduz sua memória não por causa da comoção que se segue à morte e da necessidade física de ter que dispor do cadáver; mas pelo que ela deseja perpetuar do morto. O enterro secundário, assim, é a ocasião da avaliação social do morto. Momento em que queremos saber se o seu retrato pode permanecer ovalado e saliente na sala-de-visita de nossas casas, garantindo e sustentando nossas identidades e valores, ou se ele será entregue ao amarelado do tempo e à voracidade compassiva das traças.

I

Sociólogos e antropólogos não engendram a realidade empírica, mas quando são geniais, inventam modos especiais de percebê-la e torná-la

literária. Ou seja: são capazes de transformar o caótico sofrimento diário quase sempre vivido como algo sem forma, fundo, orientação ou sentido, numa *narrativa*. Num “objeto” que tem início, meio e fim; numa “história” cujo significado vai além das determinações semânticas dadas pelos códigos que orientam o senso-comum e a reflexividade rotineira do mundo cotidiano.

O que Gilberto Freyre descobriu quando se debruçou sobre o Brasil? Que narrativa inventou quando integrou os eventos da nossa história com os nossos valores e modos de pensar o mundo? De que ângulo releu a nossa gênese como sistema social ou como “civilização” como ele orgulhosamente gostava de dizer, surpreendendo os pessimistas e os que achavam que fazer sociologia histórica era equivalente a condenar o Brasil ao atraso e ao barbarismo?

Gilberto Freyre foi um grande narrador não só porque “escrevia muito bem” e era capaz de seduzir seus leitores; ou “escrevia bem” porque era um “sociólogo de direita” e como tal pensava melhor em termos de “forma” do que de “substância” ou “conteúdo”.¹ Ou porque — sendo vaidoso e

1 Convém lembrar que um mesmo Autor pode ser castigado por sua “forma” (caso de Gilberto nos anos '60) e elogiado por seu “conteúdo”; e que essa relação, pode variar ao longo do tempo. Jorge Amado era elogiado por seus “conteúdos” (“corajosos” e “políticos”) pelas mesmas “pessoas políticas” que hoje deploram sua literatura, de “fácil entendimento” e autenticamente popular, logo uma literatura “fácil” no modo de ler desses críticos. Vale notar como tudo isso é contextual porque a classificação de um Autor como “fácil” ou “difícil” está profundamente relacionada ao modo como ele se define e é definido politicamente (Cf. Almeida [1979] que, seguindo Bourdieu, estudou as condições políticas de produção e recepção da obra de Jorge Amado). É precisamente a definição política que permite a apreensão dicotomizada (ou não) da obra. Isso posto, podemos dizer que, no caso do Brasil, a distinção é vigente em todos os níveis da sociedade porque ela facilita a hierarquização de obras e pessoas de acordo com uma dialética de “popularização/elitização”. Quanto mais *avant-garde*, menos inteligível, mais atraente para certo tipo de público que tem verdadeiro desprezo pelo popular no sentido de que o popular configura o reinado da igualdade e da “comodificação” da vida social, o que conduz a uma igualdade de todos no plano do mercado. Assim, certos temas “populares” são “tabus”. No caso do Brasil, penso sobretudo na *família*, nas *festas populares*, nas *crenças religiosas* e na *vida diária* em geral. A importância social destes temas, bem como sua posição estratégica na estrutura de poder do sistema brasileiro, faz com que sejam objeto de um duplo “sentimento”. Ao mesmo tempo que atraem, posto que são fundamentais na esfera cotidiana; eles também repelem porque seu desvendamento crítico equivale a desnudar o rei, revelando uma complexa linha de poderes e de compensações sociais construídas pelo sistema. O resultado desta contradição é a piada, o carnaval, o “deixa-dí-ssô” e outras manifestações relacionais que, conciliando opostos, inventam uma “terceira margem do rio” e adiam certamente a mudança social liberal ou burguesa (Cf. o meu *A Casa & a Rua*). Por tudo isso, essa temática está fadada a ser tomada como fácil demais pelos críticos; a menos — é claro — que o Autor fale dela por meio de “médiuns” complicados, usando um jargão pesado, difícil ou misterioso — uma língua especial ou secreta, conforme diria Van Gennep. Não será por isso que uma mesma idéia vale mais em francês de Paris, ou em inglês de Oxford do que em brasileiro do Recife ou da Bahia? Pode-se, então condenar um Autor tanto pela forma quanto pelo conteúdo, desde que se mantenha o mundo intelectual livre de igualitarismo e sempre governado pela boa e velha hierarquia...

ávido de elogios — se considerava primordialmente um “escritor”.² Mas porque escolheu falar do Brasil de uma certa perspectiva, de dentro de uma dada moldura. E o ângulo escolhido foi justamente aquele que mais perturba, posto que junta o biográfico e o existencial com o histórico, o literário e o intelectual. Perspectiva que antecipa em algumas décadas a *démarche* pós-moderna que hoje assume sem vergonha ou remorso o conteúdo historicamente determinado e valorativo dos estudos sociais, tomando-os como indistacáveis dos seus autores.³

Se um rígido universo conceitual era (e ainda é) o grande esconderijo de todos os “cientistas sociais” que falam de totens e de classes sociais, de estruturas e de categorias científicas evitando, como o Diabo a cruz, falar de si mesmos e de suas sociedades; o “método ensaístico” escolhido por Freyre, obriga o Autor a colocar-se (com seu sistema de valores) no centro mesmo da narrativa. Deste modo, não se fala mais de Brasil como se o “brasil” fosse uma espécie natural, mas se discursa sobre a “realidade brasileira” tomando-a como uma moralidade com a qual se tem interesses e cumplicidades patentes e que engloba o escritor. O ensaísta não deve assumir aquela atitude “desinteressada”, “distante” ou “científica”, diante do seu tema. Ao contrário, ele está sempre a seu lado: por ele e com ele. Na leitura ou na reinvenção, o estudioso com ele se entrelaça na consciência exata de que não é responsável pelo que há (o Brasil, é bom lembrar, já existia quando Gilberto Freyre nasceu e continua depois de sua morte), mas está construindo um ponto de vista e descobrindo uma certa paisagem.

Daí a extrema curiosidade com que o Autor trata o seu objeto, falando dele de todos os ângulos, tocando em dimensões que o estudo sociológico

2 Uma categoria tradicionalmente oposta a de “sociólogo” que, neste contexto, equivale a de “cientista”. Nesta visão ingênua, positivista e idealizada do trabalho do “escritor”, eles não teriam compromissos com a lógica dos “argumentos”, “demonstrações” e “paradigmas”. Claro que a obra dos escritores desmente isso cabalmente, pois revela como também eles têm lealdades com modelos, “escolas”, situações, argumentos, etc..., isso para não falar em ideologias. Será que a diferença continua sendo aquela que “separa” o *pensamento selvagem* (que opera por meio de signos) e um *pensamento cultivado* (que opera por meio de conceitos) como queria Claude Lévi-Strauss ainda dentro do quadro positivista tradicional? Neste sentido, ser entendido e ter sucesso é a prova fatal de que se é “escritor” devendo, por isso mesmo, ser banido do clube dos “sociólogos” de linguajar complicado e de livros que não vendem.

3 O problema não é o viés que sempre vai existir, mas a consciência do viés que exponha os limites e obriga a uma atitude mais humilde. Ora, tal postura é incompatível com uma visão “científica” e determinista da sociedade, visão que institui o saber como poder. Ter consciência, portanto, como era o caso de Gilberto, de que somos todos “escritores”, era mostrar os pés de barro do comentador social sempre metido a cientista. Tratava-se de uma atitude destoante num momento que um mecanicismo sociológico — através das teorias racistas e depois com o marxismo — dominavam os estudos sociais e históricos no Brasil.

bem-comportado deixaria de lado, como a sexualidade, os gestos e a comida. Tudo isso dá a impressão de uma ausência de método, como se Gilberto estivesse fazendo um *folklore*,⁴ quando de fato trata-se de uma nova metodologia baseada na decisão de não ter nenhum método, de não seguir nenhuma epistemologia estabelecida, porque se sabe que todas têm um ponto de partida igualmente arbitrário. E mais: se sabe também que as metodologias estabelecidas em 1930 condenariam irremediavelmente o Brasil, situando-o como um caso de sociopatia aguda a ser debelada por um bom regime alimentar, por uma guerra civil, revolução ou por um regime político autoritário...

O que Gilberto fez foi desenvolver um método que obviamente, correspondia à originalidade do seu objeto de estudo: o Brasil como a única civilização dos trópicos, a sociedade brasileira como uma criação excepcional dos portugueses que nela usaram métodos de colonização igualmente inusitados (como a mestiçagem); o sistema cultural brasileiro como sendo simultaneamente dividido por antagonismos e reunido por complementaridades. A civilização brasileira como o resultado de ações jamais previstas pelos seus descobridores, pelos seus colonizadores, por suas elites, por seu povo e até mesmo pelos seus santos e heróis. Há, assim, uma profunda identidade entre o objeto do estudo e o método usado para estudá-lo.

No fundo, Gilberto Freyre estuda o Brasil usando uma *multi-mídia epistemológica*, falando de comidas, plantas, doenças, roupas, remédios, hábitos de higiene, arquitetura, modos de falar, atitudes sexuais, literatura alta e popular, rezas, desenhos, cartas e fotografias.

4 É o que ressalta meu ex-advogado e sempre mestre David Maybury-Lewis, da Universidade de Harvard, na pag. lxxxvii da sua introdução à tradução americana de *Casa Grande & Senzala* publicada pela University of California Press, em 1986. Mais adiante, na pag. lxxxviii, ele vai notar que Gilberto “é curiosamente despreocupado em relação aos procedimentos acadêmicos normais, sejam eles históricos, antropológicos, ou psicológicos”. Sem querer polemizar com meu ex-professor, a questão está em saber o que seria esse “normal”. Foi o que fez Henri Pirenne quando escreveu na prisão e sem notas o seu clássico, *História da Europa*? Foi o que fez Freud, analisando seus próprios sonhos e alguns mitos gregos quando inventou a psicanálise? Foi o que fez Sir Edmund Leach quando escreveu o seu *Political Systems of Highland Burma*, todo baseado em memória porque suas notas de campo haviam sido perdidas devido a um ataque dos japoneses? Ou esse “normal” seria o “método” adotado por Lévi-Strauss quando ele estuda os mitos como música? O que caracteriza os grandes livros na área dos estudos sociais não seria precisamente esse distanciamento dos “procedimentos acadêmicos normais”?

5 Pode parecer retórica, mas não é. Que o leitor confira as opiniões sobre o Brasil, a sociedade brasileira e os brasileiros de Paulo Prado, José Veríssimo, Silvio Romero, Euclides da Cunha, Olavo Billac e Coelho Neto, para ficar mais expressivos e importantes.

Realmente, o ensaio (cuja natureza é interpretativa) tende sempre a travar uma dura batalha contra o exótico, sendo uma recusa do “discurso totêmico”, esse enredo inaugurado pelas vertentes mais radicalmente “cientificistas” da Antropologia Social (ou Cultural) inglesa, francesa e norte-americana que obrigava o pesquisador a ficar sentado numa poltrona, mesmo quando ele passava anos na “tribo”. Deste ponto de vista ortodoxo e tradicionalista, tudo deve funcionar para manter a distância e ser um elemento cauterizador das possibilidades de produzir um discurso ambíguo, dramático e sensual — à la Gilberto Freyre. Um texto que, conforme diria Bakhtin, seja intrinsecamente alegre, fale por meio de muitas vozes e não tenha medo do que está “abaixo da cintura”⁶.

No caso de Freyre, o texto tem muitos planos. É colonizador e “de fora” (na medida em que seu Autor dialoga com mestres e colegas que produzem nos centros intelectuais do Ocidente, onde estudou); mas é também uma narrativa sofrida, interessada e “de dentro” (já que seu Autor fala para si mesmo como membro da sociedade que estuda). É uma escrita que pretende ser “verdade” e “poder” (porque se supõe científico e resultado de pesquisas), mas que se endereça igualmente ao coração, posto que não abandona suas pretensões de ser “literário” e portanto “político” e “nacional” (sem o que, ele não teria a menor oportunidade de ser considerado pelas elites de sua terra).

6 Para provar esse ponto, basta consultar as reações do mundo acadêmico anglo-saxão aos diários de campo de Bronislaw Malinowski, recentemente publicados no Brasil (Cf. Malinowski, 1997). Neles, o fundador da antropologia funcionalista e de campo inglesa, o grande pesquisador se exprime (eis o escândalo!) também como ser humano dotado de ambigüidade, nostalgia, contradição, sexualidade, gostos e aversões. A súbita revelação da pessoa na figura do proponente do estudo científico da cultura e da sociedade, revela uma profunda e ingênua decepção por parte dos pesquisadores anglo-saxões, exprimindo — como bem indicou Clifford Geertz no seu *From the Native's Point of View* (1983) sinal de que uma mudança de um frio, idealizado, distante e obviamente hipócrita cientificismo universalista, deveria ceder lugar a uma atitude mais aberta ao paradoxo e à singularidade de cada descrição cultural. Um historicismo compassivo, parece sugerir Geertz, se faz necessário. Ora, a dicotomia entre o pesquisador objetivo (frio e distante, logo científico) e o escritor interessado (próximo do seu assunto, logo irracional e jornalístico) só poderia ocorrer na medida em que existe uma separação radical entre pesquisador e nativo, conforme manda o ideal antropológico clássico. Mas o que ocorre quando o nativo é o pesquisador, como ocorre no caso de Gilberto Freyre e daqueles que resolveram estudar seu próprio sistema? Nesta instância, só há o recurso de relativizar a velha dicotomia, criando uma nova atitude. Gilberto realizou isso na década de 30, antecipando a reflexão pós-moderna que chega com o encolhimento do mundo, quando já não se pode separar o nativo do antropólogo, o “primitivo” do “civilizado” e, no limite das nossas reconsiderações, num ponto crítico que eu tenho insistido na minha própria obra, o moderno do tradicional e o adiantado do atrasado, pois hoje o “atraso” que surge na lealdade pelos laços de família e no espaço da casa, prova-se mais sadio e sábio do que um modo de vida inteiramente fundado num brutal individualismo que nas circunstâncias atuais tende a se transformar em puro egoísmo, como implica a crítica de Robert Bellah ao sistema americano (Cf. Bellah, 1985).

O discurso antropológico e científico clássico, porém, difere radicalmente do texto de Gilberto Freyre por ser uma fala “totêmica” e classificadora. Fala de fora para dentro porque, acima de tudo, deseja “pôr ordem no mundo” para contribuir — quem sabe? — para pôr o mundo em ordem. Para tanto, tal discurso não pode contar consigo mesmo como tal: ele tem que ser um discurso abortado, uma narrativa morta, endereçado a uma platéia que o toma como científico e objetivo. Mas para morrer, há que se neutralizar o escritor e objetificar e “nativizar” para sempre os nativos. Operação importante que no plano das ciências naturais corresponde à clássica separação entre “sujeito-e-objeto”. Mas nas chamadas “ciências humanas”, onde sujeito-e-objeto têm, conforme observou Lévi-Strauss, uma mesma escala, isso se faz “universalizando” o Autor e, simultaneamente, “localizando” os nativos. O que imediatamente lembra o já mencionado ensaio de Clifford Geertz, no qual se discute como se deve realizar uma etnografia epistemologicamente satisfatória.

Para Geertz, isso se realiza quando não se perde de vista o diálogo (ou, como ele diz, um *dialectical tacking*) entre o “mais localizado dos detalhes locais e a mais globalizada das estruturas globais” (Cf. Geertz, 1983:69). A idéia é excelente e já havia sido intuída e posta em prática em 1930 por Gilberto Freyre que a seu modo somava o romantismo ideográfico de Franz Boas, que mandava pesquisar em detalhe as categorias locais, bem como as suas configurações gerais, naquilo que se chamou de “cultura” sem, entretanto, perder de vista o universalismo sociológico típico dos estudos sociais norte-americanos e europeus que partiam de uma visada formal e mais universalista da chamada “natureza humana”. Se Boas supunha que cada cultura exprimia uma concepção de humanidade singular, os outros repetiam a tese de que o homem era o mesmo em todo tempo e lugar. Para a postura universalista, os costumes como as vestimentas de mau gosto seriam apenas sinais de ignorância, atraso e ilogicidade. Boas criou a perspectiva antropológica precisamente por situá-la no meio do caminho. Naquela encruzilhada de onde se pode compreender tanto com o local quanto com o universal. Todo antropólogo que se preza, está, como um Exu, ligado a essa estranha, mas fundamental aliança epistemológica.

Na obra de Freyre, logo se descobre que não se deve “nativizar” os nativos, mas não se pensa tampouco em idealizar as “estruturas globais” que pertenceriam ao universo social do etnólogo. Realmente, o que é interessante nessa obra, é a ausência dessas estruturas universalizantes que acabam postulando um ponto de vista destacado e distante dos nativos que acabou de investigar com tanto cuidado.

Seriam elas o tal “espírito humano” — o hóspede não convidado da obra de Lévi-Strauss — que se manifesta quando o etnógrafo estava preocupado em estudar Bororos e Nambiquaras e se viu às voltas com a necessidade de também compreender uma elite paulistana que aliava um localismo caipira a uma cosmopolita sofisticação que surpreendeu o visitante francês? Ou será que tudo isso “inocentemente” pressupõe a idéia de um observador universal, eterno, eqüidistante e boçalmente erudito? Um cidadão do mundo acima de qualquer suspeita e jamais discutido que seria tão “universal” quanto Rousseau (que falava francês); Hegel, que era alemão; Hobbes, que escrevia em inglês e o próprio Clifford Geertz, que é norte-americano?

Subtraindo os exageros, sabemos que ponto de vista nativo de Geertz, está interessado em ligar o local do “nativo” com o discurso “universalizador” do pesquisador, esse texto que pretende operar fora das categorias históricas e culturais. Mas o fato é que a verdadeira “prova” das etnografias estaria mesmo Geertz tem razão nessa “marrada dialética” do hiper-local no super-universal (e vice-versa). Marrada que revela duas mentalidades: a do nativo e aquela que todo etnógrafo traz dentro de si. Há, pois, um Nuer visto por um inglês que talvez seja mais revelador do que o Nuer “real” e “africano”, “estudado” por Evans-Pritchard. Uma hermenêutica não deve falar somente de regras capazes de produzirem tradução e entendimento. Ela deve estar também referida à descoberta de que tentando falar do lugar do outro, nós produzimos testemunhos e revelações de nós mesmos.

Esse falar “objetivado” do outro também nos habilita a enxergar o nosso sistema de classificação como um espaço localizado e claramente arbitrário. Dentro dele, há um “nativo” universalizador e cosmopolita que nada mais é do que um outro sujeito também cultural e historicamente construído. Indo um pouco além de Geertz, uma história da feitiçaria escrita por um feiticeiro está tão aprisionada pelos horizontes mentais do escritor, quanto *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande* é um livro

7 Essas “línguas universais” estão tão estabelecidas que seus falantes se esquecem que as possuem! Assim, só quem tem “língua” e “cultura”, (ou seja: o que é localizado, singular, exótico e valioso como objeto de interpretação) são os nativos. Aqui, sou sempre apresentado como um “antropólogo brasileiro!”. Mas os colegas locais, sendo seres envolvidos pela aura universalista, são simplesmente *antropólogos*! Basta pensar que grande parte do que se chama (em inglês!) de “scholarship” é simplesmente interpretação de textos de uma língua para outra para ver como tenho razão. O essencial é que todos falam usando um estilo. Neste sentido, veja-se o trabalho de Roberto Kant de Lima (s/data) para considerações importantes sobre essa questão.

aprisionado pelo sistema de categorias do seu autor, o ancestral professor de Antropologia Social da Universidade de Oxford, Sir E. E. Evans-Pritchard. O universalismo permite ver certas coisas, mas tal como acontece com uma visão localizada, ele também não permite enxergar tudo.⁸ Gilberto Freyre sabia disso...

II

Pois bem, é a meu ver esta posição ensaística, auto-reflexiva e decididamente de dentro que caracteriza a sociologia de Gilberto Freyre. Posição conscientemente assumida, como que para equilibrar o norte-americanismo e o europeísmo que, paradoxal e dialeticamente, foram tão importantes para a sua formação como estudioso (ou estudante, como ele preferia ser) da sociedade brasileira. Realmente, numa passagem do prefácio à primeira edição de *Casa Grande & Senzala* (coincidentalmente publicado em 1933, no mesmo ano da ascensão de Hitler ao poder), encontramos essa consciência ensaística exprimindo uma perturbadora relativização do racismo e do homogêneo como um valor esses pilares das epistemologias ocidentais.

Nela, Gilberto Freyre afirma que fazer sociologia não é descobrir receitas mas, é “querer nos completar: é outro meio de procurar-se o ‘tempo perdido’. Outro meio de nos sentirmos nos outros — nos que vieram antes de nós (...). “É um passado que se estuda tocando em nervos; um passado que emenda com a vida de cada um; uma aventura de sensibilidade, não apenas um esforço de pesquisa pelos arquivos.”

Ou seja, fazer uma sociologia do Brasil não seria apenas um exercício intelectual. Isso seria verdadeiro para um praticante de um “discurso totêmico” uma pessoa que apreende o sistema de fora para dentro, sem poder aquilatar o seu peso sentimental e/ou emocional das categorias locais. Mas quando

⁸ Dir-se-ia que estou prestes a escorregar no solipsismo. Penso, entretanto, que não podemos escapar do fato de que somos historiadores de histórias, narradores de enredos que se narram a si mesmos, criadores de mitos de mitologias. Essa questão da relativização do nosso próprio sistema de categorias se impõe, como um problema crucial da Antropologia Cultural e dos estudos sociais em geral e não vejo como não enfrentá-lo. Aliás, poucos tiveram coragem de fazê-lo, na boa esteira do Émile Durkheim das *Formas Elementares da Vida Religiosa* e de Marcel Mauss. A meu ver, somente dois ou três contemporâneos tem atacado de frente essa questão que de fato, jaz no centro de uma crítica a própria idéia de “ciência moderna”: pelo ângulo filosófico, Michel Foucault, pelo lado mais antropológico e comparativo, Louis Dumont e pela perspectiva das idéias políticas, Isaiah Berlin.

um ensaísta brasileiro fala do Brasil, ocorre um deslocamento crítico.⁹ É que falamos do Brasil num plano de continuidade emocional: usando a mesma língua e podendo sentir por dentro a problemática da sociedade e da nação.¹⁰ O problema básico talvez, e esse talvez seja o ponto crítico da admoestação implícita de Gilberto, é que somos primeiramente obrigados a tomar consciência da dimensão que continuamente nos liga ao objeto para, em seguida, tentar o salto intelectual da descontinuidade que poderá distanciá-lo de nós. Uma operação complicada que eu mesmo discuti simplificarmente através da fórmula: “tentar transformar o próximo em distante”, no meu livro *Relativizando* e que tenho procurado pôr em prática nos meus ensaios sobre o Brasil.

Mas já é tempo de refletir detidamente no fato de que quando um pesquisador estuda sua própria sociedade, ele de certo modo realiza a experiência do feiticeiro de Clifford Geertz, aprisionado que está pelo peso dos valores que sua escrita descobre, e certamente tem o poder de exorcizar. Nisso, é certo, corremos o risco de ficar somente com o “ponto de vista

9 Antes que também me acusem de nacionalismo desvairado, deixe-me dizer que o mesmo ponto é válido quando um francês escreve sobre a França, um russo sobre a Rússia e um americano sobre os Estados Unidos. Aqui, a sociologia é análise e documento, testemunho e matéria prima, sendo o seu Autor simultaneamente englobador e englobada pela sociedade que focaliza.

10 Creio que é fundamental distinguir especialistas que “leram” o Brasil pela perspectiva da “nação brasileira” (uma entidade sociológica especial, que engloba tanto o “estado” quanto o “governo” e se funda no território e tem como unidade sócio-política o “indivíduo” como valor e centro moral); e pela “sociedade” que, ao contrário, é relacional e está constituída de unidades implícitas como a “vizinhança” e a “família”. Economistas, cientistas políticos e historiadores estudam a “nação”, raramente falando (ou querendo compreender) a “sociedade”. Antropólogos culturais fazem o justo oposto; enquanto historiadores sociais e críticos literários, oscilam sem saber entre uma e outra entidade. A distinção entre “nação” e “sociedade” como unidades sociológicas distintas, é importante mas foi apenas esboçado em alguma Antropologia contemporânea, apesar de Alexis de Tocqueville, de Marcel Mauss (Cf. Mauss, 1972[1920-21] e de DaMatta, 1979; 1987; 1990, 1993). Quando não temos consciência da distinção, criticamos muitas vezes a sociedade quando o nosso verdadeiro alvo é a nação ou até mesmo o regime que a governa. Ou fazemos o contrário, criticando a nação quando o problema está na sociedade. Certamente que grande parte da produção sociológica moderna diz respeito a problemas nacionais que, em virtude da importância política da entidade social (a nação) tende a circunscrever e delimitar a discussão, deixando muitas vezes de lado problemas críticos situados na sociedade. Em geral, quando há essa relação direta entre quem escreve e o sistema sobre o qual se escreve, sociedade e nação surgem num plano de difícil separação. Creio que se pode dizer, repetindo um argumento desenvolvido no meu livro *A Casa & a Rua*, que Caio Prado Jr. e Oliveira Vianna escreveram mais sobre a nação do que sobre a sociedade brasileira. Com Gilberto Freyre ocorre o justo oposto. De fato, pode-se dizer, sem medo do exagero, que ele foi conservador (e até mesmo reacionário) escrevendo sobre a nação e que foi criativo e reformador quando lia nossa sociedade. A grande vantagem dos estudos feitos por “estrangeiros” é a nitidez com que tais entidades podem aparecer nos seus estudos. Não porque tenham consciência da importância teórica da distinção, mas porque têm um distanciamento que permite “pinçar” o que querem “ver” sem maiores envoltimentos emocionais, sociais e políticos.

nativo” mas parece que sem essa perspectiva, não há transformação ou mudança...

Não tenho dúvida que Gilberto Freyre percebeu isso no seu trabalho. Certamente porque foi um viajante precoce e, como tal, viu o Brasil primeiro de fora (como objeto distante e por meio de outras linguagens) e, posteriormente, de volta ao Recife, quis retomar o Brasil concreto o nosso “Brasil brasileiro” de um Ary Barroso que também viveu a experiência da alteridade morando na Califórnia o nosso Brasil feito de sensibilidades um Brasil de dentro, pretendendo complementar essas duas versões.

Esse projeto se delinea claramente já nos seus verdes anos e pode ser percebido no seu diário íntimo, *Tempo Morto e Outros Tempos*, um texto no qual Gilberto realiza um movimento oposto ao da elite brasileira. Pois se as elites querem se manter sempre “num exterior” idealizado, lendo livros em língua francesa, inglesa ou alemã (“que não podem ser jamais traduzidos”), e desejam continuar praticando um estilo de vida que consideram superiormente exótico, como se fossem estrangeiros dentro do seu próprio país, Gilberto Freyre faz o exato oposto já que para ele o retorno não significa afastamento, mas integração e esforço para assimilar e recolocar o Brasil dentro de si mesmo, “recuperando” os longos anos que viveu no exterior.

Com isso, ele estabelece um novo paradigma. Na sua vida intelectual há a recusa em assumir a postura trivial do intelectual nativo infalivelmente assimilado pela “cultura” européia ou americana que volta dos seus estudos falando com sotaque, sempre nostálgico do ambiente perfeito das academias estrangeiras. Gilberto, porém, embora tendo vivido nos Estados Unidos dos 18 aos 22 anos e entre Paris, Londres e Oxford, dos 22 até aos 23 anos, retorna ainda mais brasileiro, somando uma experiência intelectual certamente moderna, individualista e cosmopolita, ao desejo de retomar uma ligação sensível com o Recife, o Nordeste e o Brasil.

Creio que é essa relação difícil e complexa entre o plano intelectual e o sensível, o de dentro e o de fora, o vivido e o conceitualizado, o local e o universal, o que requer tradução e aquilo que faz parte do ar que se respira que Gilberto Freyre quer compreender e, eventualmente, equilibrar, em sua obra (que é a sua vida). Nela, não temos nem tiradas nacionalistas nem aquela atitude livresca — tão comum nos nossos intelectuais mal-viajados — que se resume em aplicar ao Brasil, as fórmulas feitas “lá fora” que teriam mais valor e prestígio. Também não existe aquela visão negativa do Brasil quando se confunde, conforme sugeri anteriormente, a sociedade com

a nação e, às vezes, com o regime. Negativismo que a obra do intelectual que a denuncia em sua obra pretende obviamente “resolver” e autoritariamente dissipar.

É, sem dúvida, essa experiência crítica e precoce da “viajem”¹¹ que vai permitir a Gilberto desenvolver uma escrita sedutora e sem pedantismo, escrita que exprime uma sociologia do Brasil que é original tanto na sua forma quanto no seu conteúdo. Sociologia na qual a sociedade é lida através de categorias nativas e não a partir de pressupostos teóricos frequentemente mal assimilados e inventados em outras terras e tradições culturais.

O resultado — começamos a perceber com clareza cada vez maior — é um retrato do Brasil que é reconhecido até mesmo pelos seus leitores. Tão reconhecido que muitas vezes eles confundem as reflexões do Autor com mera opinião literária, anedótica ou pornográfica.¹²

III

Tudo isso destaca a obra de Gilberto Freyre no cenário intelectual mundial. No caso da cena brasileira, entretanto, a obra revela uma atitude ainda mais insólita.

Para aquilatar essa atitude, basta lembrar que na virada do século se falava do Brasil através de uma linguagem que certamente antecipa de muitas décadas as teses de Michel Foucault, a linguagem disciplinar ou paramédica.¹³

11 Para a importância da “viajem” como um “método” que permite descobrir o deslocamento, a relativização — e acima de tudo o confronto do local com o universal ou global, estimulando a sensibilidade antropológica, veja-se o clássico de Claude Lévi-Strauss, *Tristes Trópicos*.

12 Eis a marca do grande observador. O próprio Gilberto Freyre me relatou que, em 1933, quando *Casa Grande & Senzala* foi publicado, houve um movimento para queimar o livro sob a alegação de que era pornográfico. Interessante, neste contexto, observar os reparos puritanos feitos por Afonso Arinos de Melo Franco a *Casa Grande & Senzala*, a reclamar uma falta de “dignidade” da linguagem de Freyre (in Fonseca, 1985:84). Foi comum proibir o livro como “muito forte” para gente de minha geração. Está claro que o livro chocava porque se constituía era uma verdadeira “denúncia” das práticas íntimas das elites dominantes, mas uma denúncia escrita pelo lado de dentro não do ponto de vista dos “brasilianistas” que, como diz minha amiga e astuta observadora do assunto, a Dra. Lúcia Lipp, dominam os fatos empíricos, mas não os compreendem.

13 Primeiro uma linguagem médica, depois uma linguagem jurídica e política (é aí que está a importância dos “Bacharéis” como especialistas em relacionar a estrutura legal com as vontades dos segmentos dominantes e dos Ditadores); finalmente, uma linguagem histórico-econômica dada pelas várias economias políticas vigentes, à esquerda ou à direita. Mas, *nota bene*, o Brasil está sempre doente, o Brasil sempre é objeto de um diagnóstico!

Realmente, para os estudiosos da época, o “atraso” do Brasil decorria de uma escandalosa mistura de raças, miscigenação que era tomada como a principal característica da nossa formação, numa concepção substantiva (ou “naturalizada”) de “formação nacional”. Para os defensores deste ponto de vista, o que realmente contava era o insólito e vergonhoso encontro sexual entre segmentos da população então denominados de “raça”. E como o conceito de “raça” implicava um conjunto de equações culturais, sociais, religiosas e até mesmo éticas, a pressuposição era que ser “negro”, “branco” ou “índio” equivalia a ser supersticioso (ou religioso), tecnologicamente atrasado (ou adiantado), dominado por paixões inferiores (ou consciente da ordem moral), ser preguiçoso (ou trabalhador), etc...

O ponto crítico do racismo era que ele esvaziava as responsabilidades políticas e sociais, pois é muito mais confortável selar a sorte de uma sociedade como “atrasada” falando de “inferioridades raciais” (dadas na ordem da natureza), do que procurando apreciar a sua rede institucional, o que nos leva ao plano das opções e responsabilidades políticas e econômicas, dadas necessariamente na ordem da história e da cultura. É muito mais fácil dizer: “eu não posso por causa da ‘raça’!” do que falar: “eu não posso porque serei obrigado a dividir o meu poder”.

A partir, portanto, de uma criativa, mas medíocre “fábula das três raças”, falava-se da sociedade brasileira através de um código biológico. Como se no Brasil não houvessem senhores e escravos, nem uma ordem hierárquica que moldava os ideais liberais e as práticas capitalistas, fazendo com que tudo se conformasse à lógica personalista e patrimonial do “sabe com quem está falando?” e do “jeitinho”¹⁴. Naquele momento, pensava-se o Brasil como uma sociedade cujos males estavam todos enterrados na sua biologia, não na sua cultura, na sua história e na sua estrutura de poder.

Não vou voltar a denunciar essa “fábula das três raças”, repetindo o que já fiz no meu livro *Relativizando*, mas é preciso dizer que em *Casa-Grande & Senzala*, Gilberto Freyre realiza uma *démarche* paradoxal nem sempre percebida pelos seus críticos. É que, naquele livro, ele reveste de

14 Para um estudo das implicações sociais e políticas do “jeitinho brasileiro”, veja-se o importante estudo de Livia Barbosa, *O Jeitinho Brasileiro*. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 1986. O “sabe com quem está falando?” foi estudado por mim em *Carnavais, Malandros e Heróis*. Interessante notar, nesse contexto, que Gilberto até onde sei, não mencione nenhum desses dois modos de navegação social em seus trabalhos.

verdade a “fábula das três raças”, ao mesmo tempo que inicia a sua demolição crítica, tomando a “mestiçagem” como um processo situado no plano histórico-cultural, não no código biológico. Se em *Casa Grande & Senzala*, portanto, cada capítulo fala de cada um desses elementos — do português “branco”, mas situado nos limites da Europa, dominado pelos árabes e historicamente predisposto a admirar gente de cor, do índio sem meios de reagir a dominação lusa e dos negros que, desumanizados como escravos redescobrem e forjam uma nova identidade, insinuando-se nos interstícios abertos pela dinâmica do sistema colonial monocultor e personalista luso — é, de fato, a “mestiçagem” que é o seu grande ator, aparecendo sempre como uma poderosa metáfora da ambigüidade e do paradoxo.

Nesta narrativa, então, o “Brasil” não era “mestiço” porque estava sujeito a uma real e biológica “mistura de raças”, mas porque era uma sociedade “ideologicamente mestiça” ou híbrida; um sistema que se manifestava “misturando” instituições sociais que em outros lugares e em outros tempos, estavam (ou de acordo com a ideologia burguesa, deveriam estar) rigidamente separados. Como resultado, o “mestiço” pôde ser visto como um elemento positivo: como um *valor social* e não como um decorrência mecânica, indesejável e escusa da atração física, da paixão cega e do amor entre pessoas de “raças” diferentes. Deste ponto de vista, a contradição ética que o “mestiço” exprime na Europa e nos Estados Unidos que são sistemas fundados num ideal de homogeneidade étnica e moral, passa a ser interpretado como um dado positivo num sistema que, ao inverso, institucionaliza o “meio-termo”, o heterogêneo e a ambigüidade como um valor, o que faz com que a perspectiva da relação seja um sujeito e se transforme num ponto central do sistema.

Mas tal leitura do Brasil só pode ser possível, na medida em que se faz uma crítica radical aos modelos de interpretação vigentes, inicialmente separando a *biologia* da *cultura*, conforme acentuava Gilberto em *Casa Grande & Senzala*, quando diz:

“Aprendi a considerar fundamental a diferença entre *raça* e *cultura*; a discriminar entre os efeitos de relações puramente genéticas e os de influências sociais, de herança cultural e de meio”. Neste critério de diferenciação fundamental entre *raça* e *cultura* assenta todo o plano deste ensaio. Também no da diferenciação entre hereditariedade de *raça* e hereditariedade de *família*.

Ora, num meio intelectual que até hoje ainda não sabe bem distinguir

essas dimensões da realidade sociológica,¹⁵ vale ressaltar que foi a obra de Gilberto Freyre a que primeiro articulou essa história que todo brasileiro gosta de contar para ele mesmo, a saber: que somos uma cultura “mestiça” e “misturada”, um modo de falar que fica *entre* os conceitos (o de “raça” e o de “cultura”; o de negro e o de branco; o de casa e o de rua), costurando e, como dona Flor, preferindo não escolher — ficando ambígua e criativamente com os dois.

Essa distinção crítica entre raça e cultura, permitiu que Gilberto tomasse consciência de que a aparência física era simplesmente um fenômeno situado no plano do epidérmico, causado por circunstâncias exteriores (alimentação, escolaridade, trabalho, etc...) que poderiam ser modificadas e que de modo algum englobavam toda a sociedade, tem longo alcance. Sabemos que o episódio clássico desta aguda tomada de consciência é o da visão dos marinheiros brasileiros em Nova York que Gilberto descreve em *Tempo Morto e Outros Tempos* e que retoma de modo analítico e político num dos prefácios de *Casa-Grande & Senzala*. Nele o que se diz é o seguinte: a aparência pode ser péssima, mas não se pode reduzir todo o sistema somente a tal plano porque o sistema, sendo cultural, independe dos seus suportes exteriores. Não é a “raça” que o engloba e irremediavelmente nos condena ao atraso. Mas, pelo contrário, é o sistema que constitui a aparência que alguns teimam em chamar de “raça”. Se os dois estão relacionados, isso não autoriza que se tome um termo pelo outro.

Ora, uma mesma lógica pode ser aplicada ao Brasil contemporâneo. Para tanto, basta separar a economia, a política e algum governo da sociedade. Se assim fizermos — como tenho sugerido sistematicamente na minha obra — iremos finalmente discernir, como fez Gilberto, que podemos admirar (e até mesmo amar) o “Brasil sociedade” e não obstante criticar e lutar para transformar radicalmente o “Brasil nação” — o Brasil dos regimes políticos e econômicos indiferentes, injustos e selvagens. O que não se pode ou deve fazer é tomar uma coisa pela outra. O sistema brasileiro (ou melhor: o sistema que faz o Brasil, Brasil) não se reduz uma só dimensão. Do mesmo que ele não poderia ser “explicado” exclusivamente pela “raça”, como queriam os

15 Para demonstrar que isso não é mera retórica e que a idéia de “raça” está profundamente introjetada na ideologia brasileira, veja-se o livro de Darcy Ribeiro, *Teoria do Brasil* (1972), no qual o Autor retoma sem se dar conta da velha terminologia racista e se refere a sociedades como “povos” que teriam “matrizes étnicas” diferenciadas; que, por sua vez, sofreriam de processos profundos de “caldeamento”. Com isso a tal “teoria do Brasil”, refaz, em 1972, o mesmo percurso racista do sec. XIX brasileiro.

nossos ancestrais ideológicos, ele também não pode ser englobado somente pela sua dimensão econômica ou política. O verdadeiro estudioso do Brasil tem a obrigação de vê-lo em todas as suas dimensões e potencialidades. Foi o que fez Gilberto.

IV

Mas a originalidade do projeto ensaístico de Gilberto Freyre obriga também a utilizar novos materiais. Não só os documentos clássicos do economista, do historiador social e do sociólogo, mas também os arquivos de família, as narrativas de viajantes, os anúncios de jornal, as cartas, as canções de ninar e as memórias íntimas e pessoais. Assim fazendo, Gilberto Freyre abre mão do papel de medicalizador e disciplinador do seu próprio sistema — aquele que escreve seja para dizer como o sistema deve ser, seja para salvá-lo de si mesmo, prevenindo alguma catástrofe que o observador toma como iminente — um papel, aliás, irresistível aos intelectuais de nosso país — para tornar-se um comentarista positivo, senão insolitamente otimista de nossa organização social.

Neste sentido, aliás, sou obrigado a sugerir que aquilo que muitos comentaristas denunciaram como uma visão excessivamente harmoniosa e portanto irreal por parte de Gilberto, nada mais seria do que o seu otimismo — um elemento estranho nas interpretações do Brasil que, sejam de fora ou de dentro, sempre foram marcadas por um alto e tronitoante pessimismo. Falar do Brasil sempre foi realizar uma operação de criticismo negativo e/ou um recorrente exercício autoflagelatório, exceto para esse Gilberto Freyre que se recusa a falar do Brasil como um médico (a exemplo do que fez Nina Rodrigues), como um engenheiro ou geólogo (como fez Euclides da Cunha), como um jurista e engenheiro constitucional (como faz Oliveira Vianna), ou como um economista que dita receitas contábeis, como têm feito uma legião de inteligências contemporâneas.

Gilberto Freyre tinha um viés terrível: ele gostava do Brasil.¹⁶ Por

16 Num encontro que tivemos no Rio, no meio de uma conversa como sempre intensa e gratificante (Gilberto sabia ouvir) ele comentou para meu desvanecimento e orgulho: “A diferença de nossas interpretações é que nós gostamos do Brasil”. Eis uma postura, vi então, que mudava tudo, pois ensinava que a crítica não implicava no ódio à sociedade que se desejava mudar. Aliás, aprendi depois, que só se muda o que se ama, o que vale a pena lutar para mudar. Só o amor pode conduzir a mudança concreta que é desinteressada. Que salva e promove o bem geral. Mudança que se faz para todos e não para a glória de uma personalidade, partido, princípio sociológico ou político.

isso, escolheu um método que lhe permitia exprimir o seu deslumbramento pelo que percebia ser as dimensões positivas de sua sociedade. Deste modo, ele não pode ler a sociedade brasileira através de um discurso normativo e médico. Em vez de seguir o caminho dos racistas históricos (como Nina Rodrigues, Sylvio Romero e Oliveira Vianna) ou dos materialistas Vitorianos (como Nelson Werneck Sodré, Caio Prado Jr. e Darcy Ribeiro) que sempre falaram daquilo que nos falta e de como poderíamos ter sido, Gilberto fala do Brasil que é. Esse Brasil que existe antes de nós e que continuará depois de nós. Esse Brasil que se move sem pedir licença aos sociólogos e dispensa a leitura de Max Weber e Karl Marx. Brasil que faz por meio de combinações esdrúxulas e aparentemente absurdas de clientelismo e favor com capitalismo liberal. Esse Brasil onde tudo está fora do lugar e que, colônia, recebeu um Rei e transformou-se em metrópole, carnavalizando as relações entre reinóis e crioulos. Esse Brasil, enfim, que podemos influenciar, mas — vale repetir — que não foi inventado por nós e vai continuar sem nossa presença.

Por tudo isso, a sociologia de Gilberto Freyre liberou a temática dos estudos brasileiros e conduziu à investigação das pequenas narrativas do mundo diário, numa virada que igualmente antecipa a mais inteligente crítica pós-moderna à sociologia e a antropologia produzidas num mundo globalizado. Agora, depois de sua obra, será preciso descobrir como operam essas relações de atração, repulsão e sobretudo de intimidade entre pessoas situadas em posições polares do sistema (como os senhores e escravos); certas normas que se escrevem em constituições ideais (as leis do Estado) sempre copiadas de fora, e as regras que se inscrevem nas nossas vidas (as leis não escritas ou conscientes que comandam o parentesco, o compadrio, a amizade e o sistema de relações pessoais). Esses hábitos do coração, conforme dizia muito poeticamente Tocqueville; e que Gilberto amava descobrir, esmiuçar e compartilhar conosco.

Deste modo, tudo, até mesmo as receitas de bolo e os falares coloquiais, podem ser legitimamente estudado. Não precisamos focalizar somente as constituições, as doenças, os números da produção e do consumo ou a chamada “infra-estrutura econômica”, pois sabemos as sociedades se manifestam através de muitos “médiuns” e que fazer boa sociologia é estar preparado para descobrir os espaços nos quais o sistema pode se revelar de modo mais disfarçado e insuspeito.

Foi por ter trilhado esse caminho que Gilberto Freyre pôde ser pioneiro e inovador ao estudar os modos de falar dos escravos (antecipando as análises da moderna Sociolinguística); o espaço nobre e pobre das moradas

de engenho de sua terra; as práticas sexuais, os juramentos e as expressões de blasfêmia e opróbrio; os modos de gesticular e vestir, as crenças mais comuns e a cozinha e a comida. Ele certamente mostrou uma sensibilidade excepcional quando enxergou o médico substituindo o padre nos sobrados do Brasil pré-republicano e quando viu jornais vendendo escravos, em vez de servirem como instrumentos de igualdade.¹⁷

V

A contribuição básica da obra de Gilberto Freyre foi a de realizar um valor. Em vez de ser apenas um trabalho intelectual desinteressado e objetivo: uma experiência científica, essa obra representa uma opção que é pessoal e que exprime aspectos cruciais da vida de Gilberto como um brasileiro que, no início do século XX, viveu nos grandes centros de produção intelectual dos Estados Unidos e da Europa. Talvez tenha sido essa vivência que despertou nele uma fome insaciável pela sociedade brasileira (recuperando o tempo que dela perdeu — é nisso que está o sentido “proustiano” de sua visada), e uma total miopia pelo conjunto institucional e constitucional desta mesma sociedade. Talvez tenha sido isso que tenha feito com que Gilberto se inscrevesse todo na sua escrita devotada ao entendimento do Brasil.

Assim, a obra de Gilberto Freyre se concentra quase que exclusivamente no estudo da casa e da família. Como se o Brasil fosse somente um conjunto de grupos familiares em luta por um poder caseiro ou paterno. Obcecado pela sociedade e por seus valores, ele se esquece de examinar o Brasil Estado-nacional e tudo o que em nosso sistema se define como pertencendo ao “mundo da rua”, esse universo que, afinal de contas, produz os documentos que garantem a posse das casas grandes e das senzalas, dos sobrados e dos mocambos.¹⁸

Talvez porque tivesse experimentado os aspectos contraditórios e negativos de uma sociedade moderna, quando chega nos Estados Unidos e

17 Tal como ocorreu com os computadores que foram pioneiramente usados no Brasil pela polícia política e de fronteira.

18 É na percepção desse elo entre a casa e a rua, é bom dizer para evitar mal-entendidos, como penso que minha modesta contribuição aos estudos brasileiros, difere da dele. Para mim, então, o poder patriarcal não pode ser entendido sem avaliar a importância do poder formal do Estado e dos seus documentos legitimadores.

em, Waco, Texas, em 1918, encontra aquela rigidez puritana que até hoje é o calcanhar de Aquiles dessa sociabilidade americana fundada num atroz e incurável individualismo, Gilberto tenha desdenhado a dimensão burocrática do sistema. Pois diferentemente dos seus contemporâneos que idealizavam o sistema de governo e a vida pública européia ou americana, porque jamais viveram nas sociedades que tomavam como referência, Gilberto experimentou na carne o estilo que chamou no seu diário de uma sociedade “ultra-burguesa”. Estilo que se manifestava numa coerência rígida entre o credo institucional e o credo social, entre os códigos governamentais e os valores da vida diária que engendram (e eu também conheço isso muito bem), uma religiosidade carregada e um tanto histórica, bem como um sistema compartimentalizado sem meio termo ou relação. Um sistema que estabelece, explica e permeia o racismo à americana.¹⁹ Isso para não falar nas contradições entre o ideal individualista, por meio do qual as pessoas se definem e projetam como certos autônomos, e as demandas das relações sociais que são vistas como impositivas ou como simplesmente negativas, o que faz que a sociabilidade seja um peso e um problema, desenhando uma rede social com temor de si mesma. Uma contraditória sociabilidade anti-relacional, que não quer *strings attached*, que recusa o favor e que ignora a reciprocidade. Talvez por isso, Gilberto tenha posto em plano secundário a dimensão burocrática, formal e/ou institucional do sistema. Dimensão tomada como paradigmática nos estudos dos politicólogos e ideólogos, mas que Gilberto deve ter encarado como problemática. Um lado da vida social que não deveria ser nem emulada nem imitada no Brasil.²⁰

19 A propósito das relações (ou melhor, das anti-relações) raciais nos Estados Unidos, Gilberto Freyre escreve no seu diário: “Waco, 1919. O que me arrepiou foi, na volta, ao passar por uma cidade ou vila chamada Waxahaxie (...) sentir um cheiro intenso de carne queimada e ser informado com relativa simplicidade: ‘É um negro que os boys acabam de queimar!’ Seria exato? Seria mesmo odor de negro queimado? Não sei — mas isto sim me arrepiou e muito. Nunca pensei que tal horror fosse possível nos Estados Unidos de agora. Mas é. Aqui ainda se lincha, se mata, se queima negro. Não é fato isolado. Acontece várias vezes”. (Freyre, 1975:33). Este episódio, narrado por um menino de 19 anos, rememora um estilo de tratamento dos negros vigente até hoje e, por isso mesmo, fadado a repetir-se. A banalização da morte violenta de um negro traz à mente um famoso diálogo do livro de Mark Twain, *As Aventuras de Huckleberry Finn*, escrito em 1884, a saber: “Deus do Céu! Alguém ficou ferido? Não, senhora. Matei um negro”. “Que sorte. Porque às vezes as pessoas se machucam...”.

20 Essa visão crítica do lado oficial e público do sistema americano é emblemática quando pergunta, em 1918, depois de horrorizar-se com a histeria religiosa que testemunhou numa igreja do Kentucky: “É esta gente que envia missionários ao Brasil para elevar a cultura religiosa dos ‘Católicos supersticiosos’? Começo a pensar diferente: que essa gente é que precisa de missionários Católicos vindos do Brasil”. (Freyre, 1975:25).

É raro, portanto, encontrar em sua obra, alguma reflexão mais detida sobre o quadro constitucional e o aparato legal da sociedade brasileira, como suas formas de governo e de coerção jurídica. O que constitui o cerne da obra, de um Oliveira Vianna, de um Gilberto Amado, de um Caio Prado Jr. e de um Sérgio Buarque de Holanda, é praticamente inexistente para esse Gilberto Freyre sempre viajante e saudoso, sempre fascinado com a dimensão social da vida em coletividade, esse lado que é governado por normas não escritas e que se exprime naquilo que Mary Douglas chama de idéias implícitas. Valores tão básicos que somente são lembrados e falados com esforço.

Para ele não há um “Brasil-Estado” nem um “Brasil-Governo” — há, isso sim, um Brasil da casa-grande, da senzala, das parentelas, dos santos e dos fantasmas familiares que não morrem nunca: um Brasil sempre sociedade. Um Brasil que é modo de ser e falar, comer, gozar, viver e morrer.

Talvez seja por isso que nesta obra se encontre uma combinação tão contraditória (e tão “mestiça”) de riquíssimas observações sobre o modo de vida e as “informalidades” que definem o estilo brasileiro de viver; ao lado de uma ausência de crítica do Estado Nacional com tudo o que ele tem de positivo e também de violentador e de maligno: os seus ditadores, os seus regimes políticos, a sua notória lógica de desperdício e de corrupção e o seu poder de controle. Ao admirar e querer recuperar o tempo perdido longe de sua sociedade, Gilberto se esquece da realidade estatal e administrativa. Uma visão sensual do Brasil, torna invisível o duro aparelho formal e institucional que domina as instituições formais.

A soma disto tudo, é uma obra original e híbrida como seu Autor. Um tanto perdida numa doce vaidade. Inevitavelmente atraída pelo elogio e pelo poder, mas igualmente fascinada pelo pequeno mundo dos homens comuns, dos desejos secretos e dos gestos humildes. Essas coisas que afinal de contas definem os tempos e as culturas. E fazem o “brasil”, Brasil.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. 1979. *Jorge Amado: Política e Literatura*. Rio de Janeiro: Campus.
- BAKHTIN, Mikhail. 1981. *Problemas da Poética de Dostoiévski*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- BARBOSA, Livia. 1986. *O Jeitinho Brasileiro, ou a Arte de ser mais Igual que os Outros*. Rio de Janeiro: Editora Campus.
- BELLAH, Robert. 1985. *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*. Berkeley: University of California Press, 1985.
- DAMATTA, Roberto. 1979. *Carnavais, Malandros e Heróis: Para uma Sociologia do Dilema Brasileiro*. Rio de Janeiro: Guanabara.
1981. *Relativizando: Uma Introdução à Antropologia Social*. Rio de Janeiro: Editora Rocco.
1987. *A Casa & a Rua*. Rio de Janeiro: Guanabara.
1990. "Brazil: A Changing Nation and a Changeless Society?: Further Notes on the Nature of the Brazilian Dilemma", in *Florida Journal of Anthropology* - Special Publication, Number 6, pp. 93-104. Pennie L. Magee e John Wilson, Editors .
1993. *Conta de Mentiroso: Sete Ensaios de Antropologia Brasileira*. Rio de Janeiro: Editora Rocco.
- FREYRE, Gilberto. 1975. *Tempo Morto e Outros Tempos*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora.
- FONSECA, Edson Nery da. 1985. *Casa Grande & Senzala e a Crítica Brasileira*. Artigos reunidos e comendados por Edson Nery da Fonseca. Recife: Companhia Editora de Pernambuco.
- GEERTZ, Clifford. 1983. *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York: Basic Books.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1957. *Tristes Trópicos*. São Paulo: Editora Anhembi. 1962 - *La Pensée Sauvage*. Paris: Plon.

LIMA, Roberto Kant de. s.d. *Antropologia da Academia; ou quando os índios somos nós*. Universidade Federal Fluminense/Editora Vozes.

MALINOWSKI, Bronislaw. 1997. *Um Diário no Sentido Estrito do Termo*. Tradução do inglês de Celina Cavalcante Falk, revisão técnica de Lygia Sigaud. Rio de Janeiro e São Paulo: Editora Record.

MAYBURY-LEWIS, David. 1968. "Introduction" to the Paperback Edition of *The Mansion and the Slaves* [Casa Grande & Senzala]: A Study in the Development of Brazilian Civilization. Translated by Samuel Putnam. Berkeley, Los Angeles e Londres: University of California Press.

MAUSS, Marcel. 1972. "La Nación", in *Obras III*. Barcelona: Barral.

RIBEIRO, Darcy. 1972. *Teoria do Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

