

CDU 301(81)

**BRASIL: UM OUTRO OCIDENTE?
GILBERTO FREYRE E A FORMAÇÃO DA SOCIEDADE
BRASILEIRA**

Élide Rugai Bastos

A afirmação da especificidade da sociedade brasileira, via reiteração das raízes não europeias de nossa cultura, figura de modo constante nos trabalhos dos nossos autores. A mesma tese se repete para a América Latina. Entre os caminhos trilhados nessa direção está o da afirmação do não europeísmo da sociedade ibérica. Tese presente em vários textos espanhóis desde o final do século passado, leitura que muito impressionou os intelectuais latino-americanos, mostra a Península Ibérica como ponto de transição entre Oriente e Ocidente, constatação que serve de suporte para demonstrar a outra transição – Europa/América. Assim, segundo algumas interpretações, a dupla gênese oriental/ocidental presente na Espanha e em Portugal repete-se na América Latina respeitadas as características locais.

Lembro alguns autores que desde o final do século passado seguem esse mote: Sarmiento, na Argentina; José Enrique Rodó, no Uruguai; Lezana Lima, em Cuba; Mário de Andrade e Paulo Prado, no Brasil; e, mais recentemente, o brasilianista Richart Morse, com seu texto *O Espelho de Próspero*. E, naturalmente, Gilberto Freyre. As teses sobre o relacionamento desenvolvido ou o relacionamento possível entre Próspero e Caliban – retomando o mito shakespeariano – têm sido uma constante provocação para nossos escritores. Mais ainda, a figura de Ariel, representando “a parte nobre e alada do espírito (...) o império da razão e o sentimento sobre os baixos estímulos da

irracionalidade” (Rodó, 1956, p.162) para repetir expressão de Rodó, figura como um desafio em suas reflexões.

Os caminhos encontrados para explicar esse relacionamento são os mais diversos, por vezes contrários entre si. No entanto, é bom lembrar que não se trata de mero exercício de conhecimento ou mesmo reflexão fundada em preferências ou idiosincrasias desses estudiosos. O encaminhamento da questão funda e ancora, mesmo não sendo o objetivo direto das reflexões, direções políticas diversas; mais ainda, muitas vezes acaba por legitimar políticas de intervenção sobre a sociedade.

Com referências ao tema entre os estudiosos brasileiros, creio representarem os trabalhos de Gilberto Freyre, principalmente aqueles escritos nas décadas de trinta e quarenta, uma contribuição inegável ao debate, uma vez que não se dedicam apenas a formular hipóteses e considerações gerais sobre o tema, mas ancoram-se em sólida pesquisa sobre as formações ibérica e brasileira.

Gilberto Freyre e a tese do iberismo

Em Gilberto Freyre, a questão das raízes ibéricas de nossa cultura o leva a refletir sobre as conseqüências sociais e políticas da situação não tipicamente européia de Portugal e Espanha. E que marcas as mesmas trazem à formação nacional brasileira. O livro *Interpretação do Brasil* (1947) representa uma síntese das teses desenvolvidas pelo autor na obra de 30 – *Casa-Grande & Senzala, Sobrados e Mucambos, Nordeste*.

Trata-se da edição de conferências pronunciadas em 1944 na Universidade do Estado de Indiana que objetivavam discutir “aspectos da formação social brasileira como processo de amalgamento de raças e culturas” aliás, subtítulo do livro. Talvez pelo esforço de síntese, nesse texto a tese do iberismo aparece de modo explícito, e muito mais clara que nos outros livros citados. E aí, com muito mais clareza, percebe-se a influência, sobre a visão freyriana de cultura, dos autores espanhóis, tanto da geração de 98 quanto da de 14, autores que têm como preocupação central a questão europeísmo/iberismo. Nesse processo, destaco três como principais: Ganivet, Unamuno e Ortega y Gasset.

Na busca das raízes da formação nacional, Gilberto Freyre afirma a especificidade da sociedade brasileira, dizendo:

... nem essas origens nitidamente portuguesas ou hispânicas, nem suas raízes católico-latinas fizeram do Brasil simples e pura extensão da Europa (...) E isto pelo fato universalmente conhecido de que a Espanha e Portugal, embora convencionalmente estados europeus, não foram nunca ortodoxos em todas as suas qualidades, experiências e condições de vida européias ou cristãs - antes, por muitos e importantes aspectos, parecendo um misto de Europa e África, de cristianismo e maometismo (Freyre, 1947, pp.41-42).

Assim, apontar a especificidade da sociedade brasileira significa, principalmente, afirmar o *não europeísmo* da sociedade ibérica. Para tanto, invoca autores que “como Ganivet, sustentam que é procurando o sul, a África, que Portugal e Espanha encontram a chave do seu futuro e a explicação do seu *ethos*”. (Freyre, 1947, p.42)

Nessa direção, vários trabalhos dos já citados intelectuais espanhóis apontam a Península Ibérica como ponto de *transição* entre Oriente e Ocidente, tese cara a Gilberto Freyre, que a toma para demonstrar a outra transição – Europa/América. Essa transição representa bem mais do que a ligação entre dois continentes; trata-se de uma articulação “entre dois climas, dois tipos de solo e de vegetação, duas raças, duas culturas, duas concepções de vida, dois complexos ecológicos – enfim, entre Euro-África e a América hispânica”. (Freyre, 1947, p.43). Essa dupla gênese oriental/ocidental presente na Península Ibérica repete-se no Brasil respeitadas as características locais. Assim

a experiência de bi-continentalismo étnico e cultural começada há séculos em Portugal tomou nova dimensão no Brasil: três raças e três culturas se fundem em condições que, de modo geral, são socialmente democráticas, ainda que até agora permitindo apenas um tipo ainda imperfeito de democracia social; imperfeito tanto na sua base econômica como nas suas formas políticas de expressão. (Freyre, 1947, pp.189-190)

As características resultantes desse encontro entre culturas, tão diferenciadas entre si, tornam-se o centro da argumentação freyriana sobre a ordem da sociedade. É isso que traça o caráter do povo, sendo que “as concepções e condições de vida dos espanhóis e portugueses não chegam nunca a um ponto de equilíbrio sem enorme

conflito. Mas sempre o processo de fusão, de acomodação, de assimilação, mostrando-se com o poder maior”. É por esse motivo que “por mais de um aspecto da sua vida social e cultural, revelam-se com a dupla personalidade do Dr. Jekyll-Mr.Hyde”. Ainda, é isto que leva os hispanos a serem “não somente mais dramáticos, porém psicologicamente mais ricos e culturalmente mais complexos do que os povos sem aquela duplicidade de alma, que lhes desenvolve uma capacidade especial não apenas para suportar contradições mas para harmonizá-las”. (Freyre, 1947, p.43-44)

Essa capacidade de harmonização de contrastes transfere-se à sociedade brasileira. Por esse motivo, elementos que poderiam, nos anglo-saxões, tornar-se fundamento de separações intransponíveis, no Brasil acabam por ganhar harmonização. Exemplo típico é o da relação senhores/escravos que se inverte de modo a permitir ao africano/escravo assumir o papel de civilizador na sociedade patriarcal, porque “alguns dos milhões de negros importados para as plantações do Brasil vieram das regiões mais avançadas da cultura negro-africana. Isto explica porque houve escravos africanos do Brasil – homens de fé maometana e de instrução intelectual – que foram culturalmente superiores a alguns de seus senhores, brancos e católicos”. (Freyre, 1947, p.184-185) A tese tem importância central na análise freyriana, não só porque diz respeito às formas de organização da sociedade brasileira, mas também porque lhe permite a construção da tese do *negro como civilizador* na sociedade formada pelos portugueses, indígenas e africanos, afirmação defendida em *Casa-Grande & Senzala*.

Porém, o ponto mais marcante da reflexão é o que diz respeito à ausência, tanto entre hispanos como, por herança entre os brasileiros, de uma racionalidade tipicamente burguesa. Ao construir essa argumentação, Gilberto Freyre parte de um traço aparentemente ingênuo dos portugueses vindos ao Brasil: a rusticidade. Elemento muitas vezes desprezado pelos analistas, é indicativo, segundo o autor, da resistência à homogeneização burguesa o que abre amplo espectro à aceitação de inúmeras formas culturais dificilmente assimiláveis dentro do gabarito estrito da civilização, conforme vista pelas sociedades industriais.

Desde o século XVI que os camponeses de Portugal vêm trazendo para o Brasil uma riqueza de lendas, de encantações, de cantigas, de literatura popular em verso e prosa, de artes populares; e através deles – desses camponeses e trabalhadores rústicos – mais do que através dos eruditos ou dos homens de educação muito fina, é que os valores místicos ou populares dos índios e dos negros foram assimilados pelos portugueses da América, e tornaram-se, afinal, fonte para uma nova cultura: a cultura brasileira de origem principalmente lusitana, com fortes elementos ameríndios e africanos. (Freyre, 1947, p.72)

Essa rusticidade é um elemento a ser preservado, o que o leva a negar a validade universal de algumas das exigências da sociedade burguesa.

Certos autores, dos que se ocupam superficialmente dos problemas de cultura, mostram especial tendência para exagerar a importância da alfabetização, como sinal de superioridade absoluta dos povos considerados civilizados sobre os rústicos. Na verdade, ler e escrever são meios de comunicação muito úteis para as civilizações industriais e para formas políticas de organização democrática.(...) Em países como a China, Índia, México e o Brasil, as massas não têm hoje, provavelmente, a mesma necessidade de saber ler e escrever como meio de se modernizarem que tiveram as massas na Europa Ocidental e nos Estados Unidos durante o século XIX e mesmo as da Rússia soviética no começo deste século. (Freyre, 1947, p.72-73)

É importante perceber que a argumentação da não necessidade da alfabetização se associam pelo menos duas idéias: a de não necessidade de democracia política, facilmente substituída pela democracia social, produto do encontro racial e cultural; a de desconfiança da modernização, destruidora de formas culturais mais ricas. Os resultados dessas colocações serão: se não de desqualificação das bases necessárias à democracia, pelo menos, a formulação de outra saída política considerada perfeitamente legítima, prescindindo da direta participação popular na política; a de não aceitação da modernidade como um processo global, envolvendo as esferas econômicas, política, social e cultural. Assim, citando Aubrey

Bell, diz: “pode-se dizer sem exagero que o povo português, com toda a sua colossal ignorância e ausência de instrução, é um dos mais civilizados e inteligentes da Europa”. (Freyre, 1947, p.73)

É nitidamente uma formulação sobre a questão do atraso, que aparece de forma complexa e muitas vezes ambígua na reflexão freyriana, tema do qual não me ocuparei neste texto. De todo modo, as idéias de adequação e de equilíbrio que perpassam toda a sua explicação definem-se como a “resolução” de um impasse que poderia ter conduzido a sociedade brasileira à ruptura. A “facies” ibérica de nossa cultura e organização social impediu esse rompimento levando-nos à conciliação dos contrários. (Lembre-se o exemplo de *Casa-Grande & Senzala*, onde o & indica acomodação, quando o natural teria sido a oposição e a ruptura).

Em outros termos, a sensação de *dualidade*, tema que se constitui em eixo dos estudos nos anos vinte, é afastada da reflexão freyriana a partir da tese da acomodação, resultado imediato da tese iberista. Muitas vezes, ao verificar a forma específica pela qual essa questão parece afetar a vida intelectual – principalmente quando se direciona a movimentos de caráter revolucionário – busca uma explicação de caráter psicológico à questão. Por exemplo, ao apontar as características que teriam levado Pedroso a influir no movimento de 1848 em Pernambuco:

Pedroso fôra expressão social e talvez psicológica do mulato ainda mal ajustado aos brancos, tão frequente na antiga sociedade brasileira (...). Querendo o seu reajustamento quase individual. Mas utilizando-se do negro, da classe oprimida ou da região animada de sentimentos autonomistas e até separatistas como de um elemento revolucionário correspondente à sua insatisfação. (Freyre, 1951, p.187)

Creio poder afirmar que a tese do iberismo apresenta-se para Gilberto como o anteparo que lhe permite afastar a tensão dual: não percebe o intelectual brasileiro como um indivíduo situado entre duas realidades, oscilando sempre entre dois níveis de cultura. É claro que a posição suscita controvérsias, mas não desenvolverei aqui o tema.¹ No entanto, quero lembrar que as conseqüências das teses sobre o iberismo dizem respeito diretamente ao desenvolvimento das idéias no Brasil.

Cruz Costa, em *Contribuição à História das Idéias no Brasil*, ao buscar a gênese da reflexão filosófica brasileira retomando suas raízes ibéricas, invoca “o notável trabalho de Freyre”, para mostrar que “nunca a especulação pura foi a qualidade essencial do português”. E ainda que “do século XIII ao século XVI verificamos sempre que o pensamento português se acha intimamente ligado à ação” e que assim não sendo seria uma “fantasia sem proveito”, lembrando a firmação de D. Duarte no *Leal Conselheiro*. (Costa, 1956, p.32,41 e 44). Essa tendência antes à ação do que à especulação, expressa-se na política, havendo profunda relação entre esta esfera e a vida social e, portanto, entre as idéias e sua base social. Novamente o autor busca em Gilberto fundamentos para sua argumentação:

Seria absurdo pretender que as formas políticas não se relacionam com uma instituição e com um processo de vida social e de vida econômica da força e da amplitude do patriarcado agrário e escravocrata. Oficialmente este teria morrido de vez no Brasil um ano antes de iniciar-se o período republicano, sociologicamente não morreu; já ferido de morte pela Abolição, acomodou-se à República e durante anos viveram ainda patriarcado semi-escravocrata e república federativa quase tão simbioticamente como outrora patriarcado escravocrata e Império unitário. Várias sobrevivências patriarcais ainda hoje convivem com o brasileiro das áreas mais marcadas pelo longo domínio do patriarcado escravocrata-agrário e mesmo pastoril – e mesmo afetado pela imaginação néo-européia (italiana, alemã, polonesa, etc.) ou japonesa ou pela industrialização da vida nacional brasileira.... (Freyre, 1943; Costa, 1956, p.336)

Nessa direção é possível a compreensão da importância, na década de trinta, da discussão das teses sobre o patriarcalismo. Gilberto, ao relembrar a sobrevivência das velhas formas de organização do social, põe no centro do debate o papel daqueles setores aparentemente sem importância econômica e política, mas com uma fundamental função social: a manutenção da ordem – ordem secularmente garantida pelas relações fundadas, desenvolvidas e consolidadas pelas oligarquias familistas.

Trata-se de um encaminhamento antiliberal – opondo-se às teses da plataforma liberal, base da Revolução de 30. Mais do que isso, é a proposição de soluções claramente conservadoras. Estas se

exprimem, num desdobramento da tese iberista, na formulação das relações entre o privado e o público – reflexões desenvolvidas principalmente em *Sobrados e Mucambos*, mas já presentes em *Casa-Grande & Senzala*: o domínio privado estende-se em círculos concêntricos até atingir o público; não existe solução de continuidade entre o privado e o público; a família ao estender seu domínio substitui o Estado, não havendo diferenças de natureza entre um e outro.

Novamente, a questão gera controvérsias, surgindo trabalhos que se definem diretamente em confronto com suas teses principais. Assinalo principalmente *Raízes do Brasil*, de Sérgio Buarque de Holanda.

Iberismo: um desdobramento do debate sobre europeísmo

Um dos resultados da tese iberista, conforme assinalamos, é a definição do país formado por um povo voltado para a ação e não para à especulação. Traço muitas vezes invocado pelos analistas brasileiros anteriores a Gilberto – lembro especialmente a epígrafe de *Retrato do Brasil* de Paulo Prado,² – é associado, na obra freyriana, ao problema da modernização. Essa associação é lugar-comum no debate dos intelectuais espanhóis do fim do século XIX e início do século XX. Usarei, para ilustrar, o pensamento de Ortega.

Em Ortega y Gasset, a tese sobre não ter o racionalismo burguês marcando a formação espanhola figura já em seu primeiro livro, *Meditaciones del Quijote* (1914), onde traça os grandes temas que presidirão sua obra posterior, dos quais se ressalta *o homem e suas circunstâncias*.

O grande desafio espanhol, segundo o autor, é ser um país onde se dá o encontro das culturas oriental e ocidental. Existe uma especificidade na cultura mediterrânea que escapa à análise dos estudiosos em geral. Uma vez aceita a diferença essencial entre as culturas germânica e latina, classificou-se erroneamente a Espanha como informada por esta última. No entanto, o que está presente é “não uma cultura latina, senão uma cultura mediterrânea”. (Ortega, 1987, p.49) Isso explicaria as semelhanças institucionais entre os povos norte-africanos e os europeus do sul.

A cultura mediterrânea é herdeira de Creta e não da cultura helênica: “Para mim, o ponto em que nasce este conceito de cultura

mediterrânea – isto é, não latina – é o problema histórico delineado pelas relações entre a cultura cretense e a grega. Em Creta desemboca a civilização oriental e se inicia outra que não é a grega”. (Ortega, 1987, p.49)

Esse enfoque sobre a cultura mediterrânea leva a que se desdobre questões fundamentais sobre a formação do povo. A noção ilustra a ruptura entre herança racial e herança cultural. Trata-se de momento importante da reflexão orteguiana, uma vez que avança teses que rompem com a tradição da sociobiologia, então vigente, que articula as questões racial e cultural, levando, conseqüentemente, à classificação de raças/culturas superiores e inferiores. Ortega, embora sem aprofundar a reflexão, não apenas rejeita a relação, como aponta para a falta de fundamento científico da mesma:

Hoje nos faltam por completo os meios para fixar entre relações de causa/efeito entre as raças como constituições orgânicas e as raças como maneiras de ser históricas, como tendências intelectuais, emotivas, artísticas, jurídicas, etc. Temos que nos contentar, e não é pouco, com a operação meramente descritiva de classificar os fatos ou produtos históricos segundo o estilo ou marca geral que encontramos manifestos neles. (...) A expressão 'cultura mediterrânea' deixa, pois, completamente intacto o problema de parentesco étnico entre os homens que viveram e vivem nas praias do mar interior. (Ortega, 1987, p.52)

Naturalmente, indica o autor, não é possível falar-se de uma cultura mediterrânea pura, pois as invasões, as trocas, etc, levam a que se consolide uma 'raça impura' que resulta numa 'cultura eclética'.

Ortega não desdobra a questão das relações raça/cultura; porém, é certo que desconfia da existência de uma articulação mecânica entre ambas e, conseqüentemente, da qualidade de uma explicação fundada na mesma. Assim, embora considerada esta limitação, trata-se de um novo patamar para a discussão do problema da formação do povo. Gilberto Freyre tomará a questão e a levará muito mais adiante; apoiado em Boas apontará para a não cientificidade de uma explicação que coloque como prevalescente na diferenciação entre os povos o elemento racial. Porém, a centralização na questão cultural para a compreensão do perfil dos povos ibéricos é comum aos dois autores.

A partir da específica origem, simultaneamente oriental e

ocidental, Ortega desenvolve uma caracterização dos traços que marcam a sociedade espanhola, conseqüência dessa “mediterraneidade”. Assim, o *sensualismo* ganha centralidade em sua reflexão.

A reflexão sobre o sensualismo como traço do povo mediterrâneo constitui-se, simultaneamente, como análise e como crítica, fundando teses com desdobramentos políticos importantes.

A mistura racial e o ecletismo cultural que marcam o mediterrâneo, resultado de configurações históricas, definem uma forma específica de apreensão do mundo: o sensualismo. A arte expressa bem esse traço; a arte grega, ao chegar às regiões romanas do Mediterrâneo, ganha um rumo totalmente diverso ao encontrar-se com a inspiração etrusca.

A inspiração grega, não obstante sua poderosa estética e sua autoridade, quebra-se ao chegar à Itália contra um instinto artístico de aspiração oposta (...). Para o grego, o que vemos é governado e corrigido pelo que pensamos e tem valor somente quando ascende a símbolo do ideal. Para nós, esta ascensão é antes um descenso: o sensual rompe suas cadeias de escravo da idéia e declara-se independente. O Mediterrâneo é uma ardente e perpétua justificação da sensualidade, da aparência, das superfícies, das impressões fugazes que deixam as coisas sobre nossos nervos comovidos... (Ortega, 1987, p.54-55)

Essa diferença do mediterrâneo em relação ao europeu típico tem conseqüência nas diferentes formas de percepção das coisas, sejam expressas em termos de pensamento, ou em arte. Isso define traços especiais para cada um dos povos. O germânico tem como instrumento o conceito; o mediterrâneo, a impressão; cada qual apresenta vantagens e desvantagens. “A mesma distância que encontramos entre um pensador mediterrâneo e um pensador germânico, voltamos a encontrar se compararmos uma retina mediterrânea com uma retina germânica. Porém, desta vez a comparação decide em nosso favor. *Los mediterráneos, que no pensamos claro, vemos claro*”. (Ortega, 1987, p.55. O grifo é meu)

Cervantes ilustra, de forma exemplar, essa qualidade. Expressa, à diferença do germano, aquela tendência mediterrânea de não

considerar *lo más importante la esencia de una cosa, sino su presencia, su actualidad: a las cosas preferimos la sensación viva de las cosas.* (Ortega, 1987, p.56) Talvez seja essa a forma possível de apreensão da Espanha multifacetária...

Assim, o que marca a percepção mediterrânea do mundo é o *sensualismo*: “Somos meros suportes dos órgãos dos sentidos: vemos, ouvimos, cheiramos, apalpamos, gostamos, sentimos o prazer e a dor orgânicos... Com certo orgulho repetimos a expressão de Gautier: *el mundo exterior existe para nosotros*”. (Ortega, 1987, p.57)

Mas, não se trata de um realismo. Trata-se, antes, de um *impressionismo*. É marca do abandono do *conceito* pela acentuação da impressão, com as conseqüências aportadas por essa atitude à condução política da sociedade.

Isso explica a tese – *os mediterrâneos não são voltados à especulação, mas à ação* – que preside a reflexão e funda a crítica orteguiana ao caráter nacional espanhol. A cultura impressionista não é uma cultura progressiva; oferece grandes figuras e obras isoladas, sem continuidade. Isto porque, a partir da impressão cada artista, cada pensador, desconhecendo o pensamento anterior, parte sempre do nada.

Não é esta a história da cultura espanhola? Todo gênio espanhol volta a partir do caos, como se nada houvesse existido antes. É inegável que a isto se deve o caráter rude, originário, áspero de nossos grandes artistas e homens de ação. Seria incompreensível desdenhar esta virtude: seria tão néscio como crer que basta esta virtude e que esta virtude é toda a virtude. (Ortega, 1987, p.64) É a psicologia de Adão; cada homem se vê como um primeiro homem.

Isso faz da cultura espanhola uma *cultura fronteiriça*, uma forma paradoxal da cultura, uma *cultura salvaje, la cultura sin ayer, sin progresión, sin seguridad; la cultura en perpetua lucha con lo elemental, disputando todos los dias la posesión del terreno que ocupam sus plantas.* (Ortega, p.64-65) Não se trata de uma valorização, mas de uma *compreensão*. A *missão do intelectual* é encontrar a exata medida entre o arcabouço do pensamento e a sensibilidade. Encontrar a exata medida entre as duas virtudes – o sentido e a razão – é fundamental para o desenvolvimento da cultura espanhola, e garantia de um lugar à Espanha, no concerto geral das Nações.

A partir dessa sumarizada exposição das idéias orteguianas sobre cultura, podemos retirar alguns pontos para o desenvolvimento de nosso tema. Principalmente, ressaltar que há uma particular visão sobre *missão*, se compararmos suas idéias com a dos autores que o precederam, particularmente com aqueles que compõem a denominada *generación del 98*. A formulação de Ortega sobre o papel a ser desempenhado pelos intelectuais em relação ao problema da Espanha não se restringe a uma formulação de caráter genérico, como naqueles autores, mas está claramente direcionada ao estabelecimento de um equilíbrio entre o específico, representado pela cultura espanhola, e o universal, representado pela contribuição cultural européia. Trata-se não apenas de uma opinião, mas de formulação substantiva, uma vez que componente de sua proposta mais geral. Desse modo, a polêmica com Unamuno não pode ser vista apenas como o enfrentamento episódico entre duas genialidades, mas como uma tomada de posição decisiva para a condução dos destinos políticos da Espanha. Nessa direção, ganha sentido a profissão de fé orteguiana feita em 1914: *Mi pensamiento –!y no sólo mi pensamiento! – tiende a recoger en una fuerte integración toda la herencia familiar. Mi alma es oriunda de padres conocidos; yo no soy sólo mediterráneo. No estoy dispuesto a confinarme en el rincón ibero de mí mismo. Necesito toda la herencia para que mi corazón no se sienta miserable.* (Ortega, 1987, p.66) É uma profissão de fé que encontra ecos, direta ou indiretamente provocados, na reflexão latino-americana. Relembro apenas o Brasil: nada mais próximo do que o grito marioandradiano – *sou um tupy tangendo um alaúde*.

Se voltarmos ao contraponto freyriano podemos levantar alguns pontos comuns: a formulação sobre o homem mediterrâneo de Ortega repete-se nos traços do ibero de Gilberto Freyre, tão bem expressos no texto *Interpretação do Brasil*, mas também presentes em *Casa-Grande & Senzala*, *Sobrados e Mucambos* e em *Nordeste*. O sensualismo como traço superando a racionalidade é, para ambos os autores, a marca do encontro oriente/ocidente. Mais ainda, a formulação freyriana – um povo voltado para a ação – é também afirmação de Ortega. Porém, a resolução política levando-se em consideração esse caráter é diferente para cada um deles. No caso de manutenção de uma cultura aberta e sujeita à transformação de seu caráter, Gilberto não aceita a tese orteguiana. Antes aproxima-se de Unamuno, afirmando

que a cultura brasileira encontrará o alimento para seu crescimento, consolidação e manutenção nos seus próprios elementos internos.

Não cabe aqui desenvolver o tema, mas é importante apontar que essa diferença afeta diretamente a formulação sobre democracia – Ortega acredita numa direta intervenção na política e o faz participando da constituição da denominada República dos Intelectuais. Gilberto nunca formulou a idéia de missão associada diretamente à atuação política, embora tenha participado da Constituinte de 46. Além disso, a definição de um caráter específico para os povos ibéricos funda, em Ortega, a possibilidade de defesa de uma democracia relativa, uma vez que aceita a desigualdade como base das relações sociais. Em Gilberto Freyre, esse caráter, responsável pela harmonia social, leva a que a democracia política passe a segundo plano, uma vez substituída pela democracia racial/social. Mais ainda, justifica a não adoção, no Brasil, de medidas sociais e políticas universais, pois as mesmas não caberiam em uma sociedade marcada pela heterogeneidade, caracterizada por uma formação não tipicamente ocidental.

Embora próximo à solução de Unamuno, conforme já apontamos, Gilberto se afasta em um ponto importante. Para aquele autor, a especificidade da formação espanhola passa pelo misticismo. Se lhe aproximarmos desta perspectiva o pensamento freyriano, percebemos um nítido afastamento, pois o pensamento do autor brasileiro é marcado por um tradicionalismo secularizador. No entanto, a influência daquele sobre este é o grande peso dado por ambos, na análise da sociedade, do intra-histórico. Este elemento, que se coloca sob a história aparente, torna-se condição fundamental para a compreensão da sociedade. É o povo que encarna a intra-história. Para Unamuno, que formula a explicação, é do povo que se pode esperar a salvação da sociedade. Para Gilberto Freyre, que se inspira no autor, compreender a formação social brasileira passa necessariamente pela busca no povo, das raízes que fundam a cultura e a sociedade nacionais. É este ponto de partida que lhe permite operar uma alteração fundamental na formulação sobre os sujeitos da história: aqueles que aparentemente situam-se fora da história são os verdadeiros construtores da civilização brasileira. Assim, o pensamento freyriano confere anterioridade histórica às figuras órficas em face das prometéticas.

Esse passo lhe impõe a necessidade da utilização de um específico método para o exame das relações que se estabelecem entre essas figuras: a análise do cotidiano de suas vidas. É desse modo que capta a relação entre sociedade e história.

Trópico e Modernidade

Vimos que para Gilberto Freyre a tese do iberismo traz em seu seio uma quase desqualificação das bases da democracia, engendrando uma saída política que prescinde da direta participação popular na política. De outro lado, a tese sobre o trópico também tem conseqüências políticas importantes: através dela Gilberto encaminha proposta de não aceitação da modernidade como processo global que envolvesse articuladamente as esferas econômica, política, social e cultural. Trata-se de um outro aspecto da afirmação da não ocidentalidade da formação brasileira.

A discussão sobre o trópico em Gilberto Freyre ganha um caráter especial, se comparada aos autores que lhe antecedem porque coloca-se como um desdobramento da tese iberista. Não é sem sentido o desenvolvimento posterior da mesma na direção do lusotropicalismo.

Vale sempre lembrar que a discussão do tema trópico na obra freyriana deve ser feita numa relação direta com dois outros: patriarcalismo e inter-relação de etnias e culturas. Isto porque a concepção histórica da sociedade brasileira do autor funda-se na articulação desses três elementos – marcos definidores da formação nacional – cada um encontrando sua explicação na convergência com os dois outros.

Todavia, apesar da indissociabilidade prevista, é possível enfrentar-se o debate gilbertiano sobre o trópico como problema independente, indagando-se sobre seu alcance e seus limites.

A reflexão, sob a denominação Tropicologia, à primeira vista pode parecer de menor importância no conjunto dos temas em questão na sua obra. Trata-se, porém, de momento fundamental no estudo do *regionalismo* e da *tradição*. Mais ainda, é a ponta de lança da idéia de *conciliação* que perpassa sua análise sobre a formação nacional.

Dois princípios norteiam o processo reflexivo: de um lado, estabelece diálogo com os estudiosos da época e mesmo anteriores, que afirmam, de forma mais ou menos radical, o determinismo do meio sobre a formação das sociedades; de outro, propõe uma resposta

à indagação sobre a possibilidade de desenvolvimento, nas regiões tropicais, de formas avançadas de civilização.

Variáveis do tema trópico são as reflexões sobre as relações raça/cultura/natureza (aparecendo de forma mais acabada em *Casa-Grande & Senzala*), o embate cultura agrária/cultura urbana (tema desenvolvido caracteristicamente em *Sobrados e Mucambos*) e o problema região/cultura (debate importante de *Nordeste*).

É possível falar-se em vários tempos a respeito da Tropicologia de Gilberto Freyre, todavia destacam-se três momentos principais em que se expressam a gênese, a consolidação e a formulação de um projeto sobre o trópico: as décadas de vinte, trinta e quarenta.

A década de vinte

Os artigos publicados no *Diario de Pernambuco* na década de vinte (Freyre, 1979) ilustram bem as preocupações do autor com o problema e expressam o caminho de suas formulações, bem como o afastamento de sua reflexão daquele tomado pelos autores de sua época.

Para Gilberto Freyre, tomar a tese tropicalista como ponto de partida para a afirmação da especificidade da formação nacional passa, necessariamente, pelo retorno às tradições. É nesta trilha que se coloca a crítica à *imitação* característica da cultura brasileira: a cultura da cidade transplantou valores urbanos europeus e/ou norte-americanos, sem criar condições para sua adaptação às condições nacionais. Essa importação sem critério mata a tradição, nada conseguindo construir em seu lugar. “Há um prêmio a que o Brasil deve concorrer na próxima exposição internacional. É o de devastador do passado. Devastador das próprias tradições. Nós as temos devastado e continuamos a devastá-las com uma perseverança digna de um *Grand Prix*”. (Freyre, 1979, v. I, p.322)

Essa acusação avança sobre todos os campos. A arquitetura: “Num Recife que vai todo virando confeitaria, a arquitetura sóbria dos nossos avós se torna estapafúrdia. O que se quer é o arrebicado; o açucarado; o confeitado”. O mobiliário: “As modernas cadeiras muito mal dizem ‘bom dia’. Não convidam ninguém a sentar-se. Elas próprias parecem querer sair”. O urbanismo, denunciando a destruição das vielas, das praças, dos edifícios que caracterizam o Recife:

Hoje, para recolher uma impressão, mesmo fortuita, do velho Recife é preciso ir aos dois ou três becos quase mouriscos que ainda nos restam, ao pé das insolentes avenidas novas (...) o pitoresco está a desaparecer tão depressa do Recife que já se pode falar dele como de um moribundo. É pena. Porque no pitoresco local está o caráter da cidade: quando ele morre é sinal de estarem a morrer valores morais sérios.

A administração: “Que há num nome? pergunta um personagem de Shakespeare. Que há num nome? devem perguntar desdenhosamente os prefeitos do Recife, ao mudarem, com um traço fácil de pena ou mesmo de lápis, os nomes de nossas ruas e praças”. Os costumes:

Ao chegar ao Recife, guloso de cor local, um dos meus primeiros espantos foi justamente numa confeitaria, diante da hesitação de um tio meu em pedir mate. Talvez não fosse ‘chic’ o mate. Como não era ‘chic’ pedir água de coco ou caldo de cana. (...) O ‘chic’ era pedir um desses gelados de nomes exóticos. Esses sim, fazem supor refinamento de gosto.

A comida: “Nosso paladar vai-se tristemente desnacionalizando. (...) Há perigo num paladar desnacionalizado. O paladar é talvez o último reduto do espírito nacional; quando ele se desnacionaliza está desnacionalizando tudo o mais. Opinião de Eduardo Prado”. Os transportes: “A veiculação elétrica vai matando entre nós os vagares da delicadeza. Para viajar nos elétricos do Recife é quase indispensável ser acrobata de circo ou ter as pernas numa Companhia de Seguros”. O mesmo acontece com as regras de convivência e com a educação. (Freyre, 1979, v. I, p. 316, 322, 336, 366, 382; v. II, p.16)

O que passa pela alfândega, demasiado generosa em face das estrangeirices, não é o *moderno* mas a *modernice*, que entra não através da boa arte, da literatura de bom nível, mas via formas equivocadas como o cinema. Esse mote aparece nos textos do *Livro do Nordeste*, organizado para a comemoração do centenário do *Diário de Pernambuco*, em 1925, que, organizado por Freyre, traduz bem o espírito que preside sua reflexão.³ (Freyre, et alii., 1979)

Ao apontar para as mudanças ocorridas no século – 1825/1925 – o tom surge saudosista em face de muitas perdas e poucos ganhos trazidos pela transformação.

As cidades muito se modificaram com a construção, sobre modelos europeus do século decimonono, de gares, mercados, banco; com a tração elétrica; com os novos tipos de residência de uma arquitetura de confeitaria; com a preocupação da linha reta à americana, que por completo alterou em vários bairros do Recife, o à vontade antigo das ruas. (Freyre et alii., 1979, p.75)

Porém, mais do que isso, é uma espécie de nostalgia não apenas de um tempo perdido, mas de uma ordem social plena de harmonia, então ameaçada pelo moderno.

É essa vida de família que mal se vive hoje, mesmo nos engenhos. À vida nos engenhos faltam as condições de permanência e o ritmo patriarcal de outrora. Os proprietários vivem a deslocar-se para as cidades, para os balneários, para o Rio; vivem a fazer leilões de móveis numa volúpia de renovação; melhor lhes fora, talvez, morar em wagons de cigano do que em casa. Suas relações com os aderentes e a parentela e com os padres perderam todo o caráter patriarcal: rareiam hoje os senhores de engenho verdadeiramente donos de suas terras. As usinas de firmas comerciais trouxeram para a indústria do açúcar mecanismo das fábricas burguesas: as relações entre patrões que fumam charutos enormes como nas caricaturas de ‘Simplicimus’ e operários que só conhecem o patrão de vista. Dominam estas relações em vez da subserviência como que filial dos antigos trabalhadores aos senhores de engenho – tipos de uma fidalguia rústica. (Freyre et alii., 1979, p.79)

Modas e modos sofrem a crítica mordaz do autor. “As licenças de hoje, certos americanismos e modos de Hollywood, contrastam com os recatos daquelas nossas bisavós, que namoravam romanticamente às furtadelas e por meio de sinais de leques de renda e marfim”. (Freyre et alii., 1979, p.82)

Mas, é sobretudo o ritmo das transformações, inadequadas ao tempo e ao lugar, que concentra a reflexão freyriana. O trópico sugere uma outra temporalidade e as condições para mantê-la perdem-se irremediavelmente. Não é sem sentido que já então, Gilberto Freyre recorra à metáfora da morte, tema que pretendia desenvolver, tendo

deixado alguns manuscritos, no último volume da *Introdução à História da Sociedade Patriarcal*, que receberia o nome *Jazigos e Covas Rasas*.

Nestes cem anos mudou de ritmo sua vida social; é bem outro, bem diversos de 1825 o passo de dança; outro, o passo de enterro; outra, a cadência da vida; outra, a cadência do trabalho – substituídos os vagares medievais das antigas construções de pedra pelos furores yankees das modernas empreitadas de cimento armado... Talvez em nenhuma parte do mundo os enterros se façam hoje tão às pressas como no Nordeste do Brasil – nas cidades: às vezes rodam à galope ou à trote largo os coches de primeira e de segunda e até os de luxo com os seus muitos dourados e penachos pretos. Nem em New York são assim os enterros. (Freyre et alii., p.90)

Mas, para além do traço saudosista, já na década de vinte emerge o cerne da tese gilbertiana: a harmonização dos contrários. O trópico, para Gilberto Freyre, é o *locus* onde se cruzam o tradicional e o moderno, convivendo em harmonia. O que o torna o espaço privilegiado do equilíbrio dos antagonismos. Essa colocação encontra seu ponto alto no debate com os adeptos da Semana de Arte Moderna, menos de São Paulo que do Nordeste. Acusa estes de trazerem de contrabando, em nome da revolução formal, com a qual concorda, uma visão universalista transplantada que se transforma em instrumento de destruição da diversidade. Contra essa tendência, funda em 1924, ao lado de outros intelectuais⁴ o Centro Regionalista do Recife. E, em 1926, promove o 1º Congresso Regionalista, onde lê o *Manifesto Regionalista*⁵

Há dois ou três anos que se esboça nesta velha metrópole regional que é o Recife, um movimento de reabilitação de valores regionais e tradicionais desta parte do Brasil. (...) Procurando reabilitar valores e tradições do Nordeste não julgamos estas terras, em grande parte áridas e heroicamente pobres, devastadas pelo cangaço, pela malária e até pela fome, as Terras Santas ou a Cocagne do Brasil. Procuramos defender esses valores e tradições, isto sim, do perigo de serem de todo abandonadas, tal o furor neófilo de dirigentes que, entre nós, passam por adiantados e ‘progressistas’ pelo fato de imitarem cega e desbragadamente a novidade estrangeira. (Freyre, 1967, p.27-28 e 33-34)

Através da discussão sobre o tradicional e o moderno a análise do trópico assume, em Gilberto Freyre, a dimensão regionalista. Ao mostrar a singularidade do regional, propugna a necessidade de uma específica direção política-sócio-cultural para o Nordeste. “Regionalmente que deve o Brasil ser administrado. É claro que administrado sob uma só bandeira e um só governo, pois regionalismo não quer dizer separatismo. (...) Regionalmente deve ser estudada, sem sacrifício do sentido de sua unidade, a cultura brasileira, do mesmo modo que a natureza; o homem, da mesma forma que a paisagem”. (Freyre, 1967, p.31 e 33)

O debate resgata os valores regionais/tradicionais, mostrando que o modernismo universalizador que os apaga acaba por destruir o sentido contemporizador que existe em seu seio. Cada região encontrou uma específica solução para seus problemas. Modificar esse dado significa alterar o equilíbrio sociopolítico. É preciso, antes de tudo, recuperar o “bom senso” presente nas criações regionais. Exalta, assim, o mucambo que se harmoniza com o clima; as velhas ruas arborizadas, adequadas à natureza do lugar; as comidas adaptadas ao calor e à produção agrícola da região. Estas estão sendo cada vez mais esquecidas. Tão esquecidas quanto os papéis sociais tradicionalmente desempenhados:

As novas gerações de moças já não sabem, entre nós, a não ser a gente mais modesta, fazer um guisado tradicional e regional. Já não têm gosto nem tempo para ler os velhos livros de receitas de família. Quando a verdade é que, depois dos livros de missa, são os livros de receitas de doces e guisados os que devem receber das mulheres leitura mais atenta. O senso de devoção e o de obrigação devem completar-se nas mulheres do Brasil, tornando-as boas cristãs e, ao mesmo tempo, boas quituteiras, para assim criarem melhor os filhos e concorrerem para a felicidade nacional. (Freyre, 1967, p.60) Esse “machismo” se atenuará com o tempo!

Assim, a recusa de imitação requer uma volta às raízes, o que é garantia para a ordem e a paz social. Com Gilberto Freyre, a recusa ao mimetismo, lugar comum da crítica dos anos vinte, encontra um “caminho científico”: a tropicologia. O problema da inovação cultural, transplantada via alfândega não criteriosa, esboçada nessa década, encontra sua sistematização na década seguinte com o livro *Nordeste*,

de 1937 (Freyre, 1937) e alguns ensaios que serão reunidos em 1942, sob o rótulo *Problemas Brasileiros de Antropologia*. (Freyre, 1943)

A década de trinta

Na segunda etapa da discussão sobre o trópico, Gilberto Freyre aponta para a ambigüidade que marca a formação brasileira, filha de três raças, dois climas, dois tempos históricos. Essa ambigüidade, longe de ser destruidora, compõe a face singular do Brasil. Mais ainda, esse duplo caráter constitui-se numa potencialidade criadora em face da padronização da civilização burguesa.

Assim, a questão da imitação é colocada em outro patamar. Mostra que a cultura transplantada, a cultura das cidades, tem relações frouxas com a sociedade brasileira, uma sociedade de passado colonial e de solo oligárquico. Nota-se, claramente, uma mudança de clave na explicação gilbertiana: seus trabalhos da década de vinte apontam simultaneamente para dois pontos aparentemente contraditórios. De um lado, denunciam um crescente processo de falsa modernização que destrói as tradições nacionais; de outro, reclamam sobre a não-modernização científica e institucional, meta que, se não alcançada, impedirá ao Brasil firmar-se como Nação do século XX.

As obras dos anos trinta voltavam-se à reinterpretação do passado nacional, aos estudos sobre as questões racial e cultural. Porém, mais do que as transformações comuns ao período, e das quais Gilberto Freyre é tributário, a principal mudança reside no questionamento dos *recursos* disponíveis para a análise do social. Assim, busca tanto a construção de instrumentos analíticos novos, quanto uma nova interpretação da história social brasileira.

Este procedimento resulta num grande salto, que marcará profundamente a reflexão sobre o social. A análise do trópico ganha assim, com o autor, nova importância para a explicação da formação nacional.

Nessa linha abre-se novo quadro metodológico servindo de suporte à análise: o método genético-ecológico, isto é, a articulação de dois ramos específicos da sociologia – *sociologia genética ou histórica e sociologia regional ou ecologia social*. Naquele momento, acentuar as relações dos seres humanos entre si e com o ambiente significava uma recusa ao determinismo geográfico, ao biológico ou

simplesmente étnico. Mais do que isso, dar ênfase aos *processos sociais* antes que às estruturas sociais. Ora, a análise mais avançada até então era a institucional. Nesse sentido, também, a obra gilbertiana aparece como inovadora, uma vez que permite perceber a totalidade regional, isto é, apanhá-la como um todo articulado ao nacional. (Freyre, 1957, p. 435-440)

Gilberto Freyre recusa a idéia central da Escola de Chicago que afirma ser a estabilidade das instituições sempre dependente da estabilidade de relações de espaço e funcionar sob estímulos de condições várias de competição (entre os homens ou os grupos e de movimento de homens ou grupos). O ponto central de sua crítica incide sobre a visão evolucionista de seleção social que está na base da teoria. Busca, então em Chalupny e Maunier, os quais propõem a existência de uma relação de troca entre civilização e natureza, o fundamento para a recusa de um determinismo geográfico ou biológico na explicação das relações sociais.

A partir desses princípios, aceita que, se não existem normalidades universais, absolutas, no entanto, existem normalidades regionais e temporais. Tais colocações, aparentemente simples, são o substrato teórico para a negação de uma visão evolucionista; mas, também, de uma linha universalista do desenvolvimento das sociedades.

Nessa direção, ao mesmo tempo instauram um debate com o liberalismo e com o socialismo. Assim, a sociologia serve de contraponto ao discurso político, abrindo espaço para que, através de uma análise do passado, seja possível fundar-se o presente. Em outros termos, é através do discurso sociológico que se legitima a *conciliação* de formas aparentemente inconciliáveis; tanto de formas sociais – o senhor e o escravo – como de formas políticas – o público e o privado.

A ecologia social é o espaço analítico através do qual se explicam os *vai-véns* da sociedade, os avanços e as regressões das instituições. A necessidade da sociologia ecológica decorre do fato de existir *relatividade no progresso*, onde uma tendência serve de contrapeso a outra.

Esse critério na análise do social, segundo o autor, permite ao sociólogo afastar-se de posições “extremamente limitadas e radicais”, possibilitando-lhe visão mais equilibrada a respeito da sociedade.

Mais do que isso, torna possível a definição de uma política de organização social e cultural que abra espaço para a preservação de ricos elementos culturais “primitivos” mesmo dentro de um processo de “civilização”. Assim, a vida manter-se-ia dentro de limites e na mediania que Chalupny acreditava ser favorável no plano social e cultural. (Freyre, 1957, p.447)

A constatação desses limites é fundamental à direção política.

Se a alguns de nós o regime mais conveniente à condição humana tal qual como ela se apresenta hoje, na maioria das regiões – naquelas de vida social e cultura complexa – é o democrático-aristocrático, em que a seleção dos mais capazes para os postos de direção se faça desembaraçada de privilégios de castas, raças e classes, é precisamente por parecer combinar tal sistema num espaço físico-social-geral menos diferenciado em espaços particulares que os de outrora, as vantagens de duas grandes experiências dos nossos antepassados sociais. (Freyre, 1957, p. 448-449)

Essas reflexões, apresentadas no texto *Sociologia*, são resultado de um curso dado por Gilberto Freyre em 1935 a convite de Anísio Teixeira, na Universidade do Distrito Federal, no qual o autor busca mostrar, de modo mais ampliado, a continuidade da *história natural* dos grupos em sua *história social e cultural*. Trata-se de momento fundamental da reflexão que confere a base da tese sobre a continuidade *privado/público*, central na formulação freyriana.

Compondo o quadro metodológico ao lado da sociologia regional, figura a sociologia genética, cujo traço fundamental é a compreensão. Esta proposta funda-se no rompimento com a historiografia convencional que usa somente os documentos como fontes. Gilberto Freyre inova outra vez ao propor o estudo da *vivência e convivência cotidianas* dos indivíduos como base para a reconstrução do passado das sociedades. Como sabemos, propõe, desde o início de sua história da sociedade patriarcal no Brasil, a pesquisa sobre o cotidiano doméstico. Assim, a sociologia histórica transforma-se no espaço onde a história será fecundada pela antropologia e pela sociologia.

É, pois, a partir da conjunção dos métodos genético e ecológico que afirma não haver separação rígida entre presente e passado, quando sociologicamente considerados.

Novamente, a invocação do passado para a compreensão do presente é componente fundamental da proposta política freyriana, que naquela conjuntura – os anos trinta – lembra o papel desempenhado pela unidade familiar-patriarcal na manutenção do equilíbrio e da ordem social no Brasil. Essa reflexão torna-se importante principalmente porque retoma a tese já colocada pelos autores dos anos vinte, das relações Estado/Sociedade. Mas a coloca em novo patamar, mesmo porque o próprio caráter do Estado já estava transformado.

Mas é a partir do espaço nordestino que Gilberto Freyre capta a essência da sociedade brasileira. O Nordeste agrário apresenta duas faces. De um lado, a que mostra *o rompimento das relações homem/natureza, homem/homem*:

com a destruição das matas para a cana dominar sozinha sobre o preto, o roxo ou o vermelho dessa terra crua, a natureza do Nordeste – a vida toda – deixou de ser um todo harmonioso na sua interdependência para se desenvolverem relações de extrema ou exagerada subordinação: de umas pessoas sobre outras, de umas plantas sobre outras, de uns animais sobre outros (...) ao pequeno grupo de homens brancos – ou oficialmente brancos – donos dos canaviais, das terras gordas, das mulheres bonitas, dos cavalos de raça. (Freyre, 1951, p.98-99)

De outro, a face *integradora e criadora*:

a civilização do açúcar teve naquele sistema social de relações de homens com a terra, com os animais, com a água, com a mata; de relações em grande parte mórbidas – sadistas-masoquistas – dos senhores com os escravos, dos proprietários com os trabalhadores, dos brancos com os negros, dos homens com as mulheres, dos adultos com os meninos – não só o motivo de muitas de suas fraquezas como de várias de suas virtudes. (...) Essa civilização por natureza sedentária e sensual foi capaz de ação militar, de agressividade, de qualidades de luta em sua própria defesa. Foi também capaz de expressão artística.(...) Por outro lado, foram os homens da Bahia e do extremo Nordeste que se tornaram, juntamente com os da Baixada Fluminense, os grandes senhores da política, da diplomacia e da administração do Império. (Freyre, 1951, p.268-269)

O ufanismo nada tem de ingênuo. Lembrar, na década de trinta, o papel desempenhado pelo Nordeste e seus homens, é assumir tarefa política bem definida, no bojo de um processo de conciliação.

Nessa direção, o autor lembra que o Nordeste antecipou-se ao conjunto da sociedade brasileira em termos culturais, sociais, políticos e econômicos. E marcou o Brasil. É por isso que afirma: “A verdade é que foi no extremo Nordeste (...) que primeiro se fixaram e tomaram fisionomia brasileira, os traços, os valores, as tradições portuguesas que junto com as africanas e indígenas constituíram aquele Brasil profundo, que hoje se sente ser o mais brasileiro”. (Freyre, 1951, p.288)

É o trópico que marca o povo brasileiro, de traços simultaneamente apolíneos e dionisíacos. O Nordeste ilustra esses caracteres pois “há mais de dois Nordeste e não um, muito menos o Norte maciço e único de que se fala tanto no Sul com exagero e simplificação”. (Freyre, 1951, p.37)

Mais do que uma região geográfica, o Nordeste é um segredo: segredo de convivência, conciliação, equilíbrio de antagonismos, plasticidade, sabedoria política. Esse traço português, presente no Brasil mestiço, assume orientação política de tal modo plástica que alargou “a acepção social e legal de *branco*, que dentro dela pôde ir se acomodando o mulato triunfante a ponto de chegar em Pernambuco a capitão-mor nos tempos coloniais”. E o Nordeste mulato é um Nordeste híbrido, onde às vezes o mestiço luta por um governo aristocrático, e onde os aristocratas tomam às vezes a posição política dos negros.

O mulato é a *figura dramática* representativa do Nordeste, às vezes revolucionário; ascendendo socialmente através da educação acaba por ser o crítico do sistema. *Ator* nos movimentos revolucionários; *instrumento* do poder porque serve de elemento fundamental à quebra do poder dos grandes senhores patriarcais. Rompimento perigoso à unidade nacional.

A psicologia do mulato é a parte *racional* de nosso sistema, racionalidade deslocada, de marca ocidental, num país fortemente orientalizado.

O intelectualismo revolucionário, importação do ideário da Revolução Francesa pelos mulatos, ao mesmo tempo produto da civilização agrária e escravocrata e cerne de sua destruição, é uma mostra do trópico como *locus* do encontro Oriente e Ocidente. A

civilização do açúcar, formada por valores trazidos da Ásia e África, por portugueses e escravos negros, por judeus e maometanos, através de sua riqueza econômica, abre-se à Europa liberal.

As revoluções de 1817 e 1824 representam dois momentos de confronto entre essas duas formas de cultura e psicologia. Mas a Europa liberal e o Ocidente, derrotados politicamente, vencem porque se metamorfoseiam em elementos transformadores da sociedade.

Assim, o Nordeste/Trópico passa a ser o encontro das duas civilizações: a oriental e a ocidental; a rural e a urbana; a agrária e a industrial; a tradicional e a moderna. De um lado, dessa amálgama surge nossa riqueza social e cultural; de outro, é um campo marcado pelos antagonismos antes de ordem cultural do que socioeconômica. É isso que explica as lutas regionais: as regiões não são apenas geográficas, mas historicamente diferentes.

Se o patriarcalismo teve a sabedoria de bem encaminhar esses conflitos, segundo Gilberto Freyre, cabe ao novo Estado que se constrói em trinta retomar as lições do passado para construir o presente e o futuro. Lembrar a diversidade regional, racial, cultural significa abrir mão de medidas gerais que não tomem em consideração aqueles traços. Com isso estão presentes alguns elementos que fazem parte do pacto de trinta.

É possível perceber que através da tese de Gilberto Freyre sobre o trópico, ao apontarem-se para as características especiais que marcam simultaneamente o Nordeste e o Brasil – temporalidade, territorialidade, composição racial e cultural, relações sociais, psicologia – nega-se a integralidade da modernidade. Ou melhor, indaga-se sobre a possibilidade da modernidade como um processo integral. Assim justifica-se a implantação de uma modernização conservadora, adequada à manifestação daquelas relações garantidoras da ordem no país.

Tendo como eixos os dois elementos apontados – o *orientalismo* da formação nacional e o *tropicalismo* que marca nosso caráter – Gilberto Freyre constrói uma argumentação, que se consolida no desenvolvimento de sua obra, sobre a singularidade da sociedade brasileira. Tais argumentos assumem caráter político quando servem de base para a afirmação da não pertinência da aplicação de princípios gerais que se estendam a toda a população do país.

Notas

- 1 - Nessa direção está a crítica de Paulo Arantes: “É curioso notar que Gilberto Freyre, mais interessado em destacar a acomodação propiciada pelo antigo regime patriarcal do que o antagonismo entre os dois mundos, não sentiu o drama e muito menos sua resolução literária, enxergando apenas no desconsolo dos árcades mineiros a futura traição dos bacharéis à nossa aristocracia rural”. ARANTES, Paulo. *Sentimento da Dialética na experiência intelectual brasileira: dialética e dualidade segundo Antonio Cândido e Roberto Schwarz*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992, p.16.
- 2 - “O jaburu... a ave que para mim simboliza a nossa terra. Tem estatura avantajada, pernas grossas, asas fornidas e passa os dias com uma perna cruzada na outra, triste, triste d'aquela ‘austera e vil tristeza’”. Carta de Capistrano de Abreu a João Lúcio D’Azevedo, epígrafe de: PRADO, Paulo. *Retrato do Brasil, Ensaio sobre a tristeza brasileira*. 2. ed., São Paulo: Duprat-Mayença, 1928.
- 3- Em *Um Manifesto Guloso*, DIMAS, Antonio mostra como não apenas nos três artigos que Gilberto publica no livro, mas na própria concepção do mesmo, antecipam a temática que irá consagrá-lo como autor de obra explicativa do Brasil. (QUINTAS, org., 1996, p.23-44).
- 4 - Entre outros, Carlos Vieira Filho, Júlio Belo, Moraes Coutinho, Carlos Lyra Filho, Odilon Nestor.
- 5 - Existe, por parte de alguns autores, certo questionamento sobre a procedência desta informação, uma vez que a publicação do *Manifesto* só se dá muito mais tarde. No entanto, algumas notícias de jornais indicam que o tom foi esse. Sinto-me à vontade ao citá-lo, uma vez que seu conteúdo coincide com a temática do *Livro do Nordeste* e também com artigos daquele período, já citados anteriormente. Vide DIMAS, Antonio, op. cit.

Referências Bibliográficas

COSTA, João Cruz. *Contribuição à História das Idéias no Brasil (O desenvolvimento da filosofia no Brasil e a evolução histórica nacional)*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1956.

FREYRE, Gilberto. *Nordeste. Aspectos da Influência da Cana sobre a Vida e a Paisagem do Nordeste do Brasil*. 2. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1951. (a primeira edição é de 1937).

_____. *Problemas Brasileiros de Antropologia*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1943.

_____. *Interpretação do Brasil. Aspectos da Formação Social Brasileira como Processo de Amalgamento de Raças e Culturas*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1947.

_____. *Sociologia: introdução ao estudo de seus princípios*. 2. ed., Rio de Janeiro: José Olympio, 1957.

_____. *Manifesto Regionalista*. Org. Fátima Quintas. 7. ed., Recife: FJN, Ed. Massangana, 1996.

_____. *Tempos de Aprendiz*. São Paulo: IBRASA/MEC/INL, 1979.

_____. et al. *Livro do Nordeste*. ed. fac-similada, Recife: Secretaria da Justiça, Arquivo Público Estadual, 1979.

_____. “O Período Republicano” (I). In: *O Estado de S. Paulo*, 30 de setembro de 1943.

_____. *Manifesto Regionalista*. Organização Fátima Quintas. 7. ed. Recife: Fundaj, Ed. Massangana, 1996.

ORTEGA Y GASSET, José. *Meditaciones del Quijote*. Madrid: Alianza Editorial, 1987.

RODÓ, José Enrique. Ariel. In: *Obras Completas*. 2. ed. Buenos Aires: Zamora, 1956.

