



UNIVERSIDADE
ESTADUAL DE LONDRINA

JOÃO LUIS BINDE

**FORMAÇÃO DO SISTEMA PATRIARCAL E O
CATOLICISMO NO BRASIL NA PERSPECTIVA DE
GILBERTO FREYRE**

Londrina
2010

JOÃO LUIS BINDE

**FORMAÇÃO DO SISTEMA PATRIARCAL E O
CATOLICISMO NO BRASIL NA PERSPECTIVA DE
GILBERTO FREYRE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-
Graduação em Ciências Sociais da Universidade
Estadual de Londrina

Orientador: Prof. Dr. Ronaldo Baltar

Londrina
2010

Catálogo na publicação elaborada pela Divisão de Processos Técnicos da Biblioteca Central da Universidade Estadual de Londrina.

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

B612f Binde, João Luis.

Formação do sistema patriarcal e o catolicismo no Brasil na perspectiva de Gilberto Freyre / João Luis Binde. – Londrina 2010.

159 f.

Orientador: Ronaldo Baltar.

Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual de Londrina, Centro de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, 2010.

Inclui bibliografia.

1. Patriarcado – Brasil – Teses. 2. Catolicismo – Brasil – Teses. 3. Religião – Teses. 4. Brasil – Condições sociais – Teses. I. Baltar, Ronaldo. II. Universidade Estadual do Norte do Paraná. Centro de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência Social. III. Título

CDU 39(81)

JOÃO LUIS BINDE

**FORMAÇÃO DO SISTEMA PATRIARCAL E O CATOLICISMO NO
BRASIL NA PERSPECTIVA DE GILBERTO FREYRE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-
Graduação em Ciências Sociais da Universidade
Estadual de Londrina.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr Ronaldo Baltar Orientador
UEL – Londrina - PR

Prof^ª Dr^a Simone Meucci (1º Titular)
UFPR – Londrina - PR

Prof. Dr Fábio Lanza (2º Titular)
UEL – Londrina - PR

Londrina, 25 de fevereiro de 2010.

À minha família

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao meu orientador, Ronaldo Baltar, não só pela constante orientação neste trabalho, mas sobretudo pela sua amizade e ajuda nos momentos de dificuldade.

À banca de qualificação e defesa que contribuíram no aprimoramento deste trabalho.

BINDE, João Luis. **Formação do sistema patriarcal e o catolicismo no Brasil na perspectiva de Gilberto Freyre**. 2010. 159f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2010.

RESUMO

O presente texto visa reconstruir a formação e desenvolvimento do sistema patriarcal na ótica de Gilberto Freyre e suas relações com o catolicismo no Brasil. Demonstra-se como a religião tornou-se um dos pilares para composição de tal sistema tal qual se deu. Na medida em que o patriarcalismo declina, percebe-se como o caráter plástico da religião brasileira assumiu novos contornos. Hoje, tal religiosidade deve ser entendida como forma de protesto e resistência aos excessos de racionalismo.

Palavras-chave: Patriarcalismo. Religião. Catolicismo. Brasil. Gilberto Freyre.

BINDE, João Luis. **Patriarchal system construction and catholicism in Gilberto Freyre's Perspectives**. 2010. 159p. Dissertation (Master's degree in Ciências Sociais) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2010.

ABSTRACT

The goal of this thesis is to rebuild the construction and development of Patriarchal system in Gilberto Freyre's perspectives and his relationships within the Catholicism. This text shows how Catholicism became one of the pillar for the composition and its system. Decrease in the ratio of Patriarchy it is possible to see how the Catholicism has gotten a plastic aspect and taken new structures. Today this religiosity must be understood as a way of protest and resistance to the rationalism exaggeration.

Keywords: Patriarchalism. Religion. Catholicism. Brazil. Gilberto Freyre.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1 DESENVOLVIMENTO HISTÓRICO-SOCIAL	17
1.1 A IGREJA CATÓLICA NO INÍCIO DO SÉCULO XX E O HOMEM GILBERTO.....	17
1.2 IGREJA E ESTADO: TENTATIVA DE REAPROXIMAÇÃO.....	25
1.3 GILBERTO FREYRE E A DÉCADA DE 30	34
1.3.1 O Intelectual sob Suspeita.....	42
2 O PATRIARCALISMO DE GILBERTO FREYRE	49
2.1 DOMINAÇÃO PATRIARCAL	49
2.2 O PATRIARCALISMO NO TEMPO E ESPAÇO FREYRIANO.....	55
2.3 EXPANSÃO COLONIAL.....	65
2.3.1 Família Patriarcal	68
2.4 PATRIARCALISMO E ESCRAVIDÃO	72
2.5 DECADÊNCIA DO PATRIARCALISMO	82
2.5.1 A Tradição em Perigo	90
2.6 “FIM” DO PATRIARCALISMO: ESCRAVIDÃO E REPÚBLICA	93
3 A RELIGIÃO PATRIARCAL.....	99
3.1 PORTUGAL E CATOLICISMO.....	99
3.2 PLASTICIDADE E RELIGIÃO	104
3.2.1 Plasticidade e Sincretismo Religioso	108
3.3 RELIGIÃO E PODER.....	109
3.3.1 Religião e Unidade nacional	118
3.4 DEMOCRACIA SOCIAL E RELIGIÃO: O LEGADO FRANCISCANO	121
4 DECADÊNCIA DO PATRIARCALISMO: NOVAS CONFIGURAÇÕES RELIGIOSAS.....	131
4.1 PATRIARCALISMO E MUDANÇAS NO CAMPO RELIGIOSO.....	131
4.2 EDUCAÇÃO E RELIGIÃO.....	133
4.3 DECADÊNCIA DO PATRIARCALISMO E CONFLITOS.....	134
4.3.1 Decadência Patriarcal e o “Abafamento” da Religiosidade Afro	135

4.3.2 Conflitos religiosos: Protestantismo x Catolicismo	138
4.3.3 Conflitos entre Religião e Política	142
4.4 A REPÚBLICA E A NOVA ORDEM RELIGIOSA.....	144
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	147
REFERÊNCIAS	152

INTRODUÇÃO

Falar sobre Gilberto Freyre é sempre desafio. Mas também é convite. Um chamado para o autoconhecimento enquanto brasileiros. Sim, garimpar as obras deste clássico remete às nossas raízes, conduz a um passado que em seus livros torna-se não tão distante assim. Pretérito que é por Freyre dissecado e reconstruído, ganhando novo formato do que até então se havia dito sobre nossa composição social e potencialidades. Um olhar que não deixa de lado os antagonismos de nossa cultura, antes os percebe como elementos também característicos de nosso *ethos*. Assim, não se estuda Gilberto Freyre para dele se discordar ou pacificamente concordar, mas com ele, abrir-se para o debate.

Desafio e convite, pois estudar este autor é compreender nossa formação social um pouco mais. Suas obras são repletas de narrativas pessoais e coletivas que refletem identidades, costumes e valores de nossa sociedade. A resposta à pergunta “quem somos nós?”, em Freyre, é dada a partir da pluralidade e da diversidade: um povo híbrido, cujas origens étnicas são múltiplas, mas conduzem à unidade.

A obra de Freyre revela sua obsessão em explicar o Brasil, por encontrar as raízes de nossa formação. Daí ser ponto de inflexão interpretativa de nossa sociedade, uma vez que os trabalhos da década de 20 eram voltados para a inexistência de uma cultura brasileira. É, neste sentido, o início da sistematização sociológica no Brasil. A própria postura de Freyre “se apresenta, ela mesma, como objeto de investigação estratégico: contém as ambigüidades daquilo que se poderia denominar uma ‘geração de explicadores da cultura brasileira’” (MOTA, 1980, p.54).

Ao meu ver, a grande repercussão ocorre porque Gilberto Freyre representa um momento de passagem, o fechamento de um ciclo, quando a teoria social deixa de apresentar-se como manifestação dispersa e surge como um sistema: a sociologia. Neste sentido, é o último pensador de um período e o primeiro de uma nova etapa (BASTOS, 1987, p.158).

Suas obras são uma interpretação do Brasil. “Todo seu trabalho intelectual corresponde a tentar compreender e fazer compreender esse novo mundo nos trópicos”, uma busca por encontrar aquilo que nos é específico, nossa natureza essencial (MARTINS, 2000, p.11). Outra coisa não procura Gilberto desde seus estudos de mocidade sobre o Brasil tropical e mestiço senão isto: “reconhecer nestes dois adjetivos – tropical e mestiço – a realidade de sua influência decisiva sobre o substantivo” (FREYRE, 2000, p.29).

A empatia é o método¹. Assumir o lugar do Outro, nada mais antropológico que tal postura. Assim, torna-se co-participe do universo simbólico deste Outro, amenizando as dificuldades interpretativas que decorrem do distanciamento temporal de seu objeto. Seu sucesso como sociólogo está justamente em sua coragem de entrega ao outro.

Sem a dissolução de mim mesmo nos outros, a que também me tenho aventurado, com o risco de perder-me; sem a aventura de procurar cumprir de certo modo as palavras do Evangelho – a de perder o indivíduo a vida, pra ganha-la, perdendo-a – não creio que tivesse conseguido realizar sequer o pouco que tenho de alguma maneira realizado como aprendiz de sociologia camoneanamente empenhado em reunir saberes porventura feitos mais de experiência do que de leitura (FREYRE, 1968, p.55).

Neste sentido, o dia-dia, o senso comum, ganha em Freyre *status* privilegiado para suas interpretações (ALBUQUERQUE, 2001, p.45). Coloca-se nosso autor na tentativa de ser “quanto possível, objetivo. Daí uma perspectiva empática, ao mesmo tempo que objetiva, de análise (FREYRE, 2000, p.26).

Elaborou, assim, uma sociologia apropriadamente chamada existencial e cujos fundamentos foram o dado empírico colhido no cotidiano da história. O cotidiano feito de pequenas coisas – o traje, a comida, a ferramenta, a crendice, o hábito – tudo integrado num sistema – a sociedade patriarcal, montada no tripé – latifúndio, monocultura e escravidão, suas raízes rurais definidas no sistema de casa grande e senzala, depois prolongadas nas cidades nos sobrados e mucambos (RIOS, 2000, p.49).

No afã de corrigir os excessos cientificistas, ou da chamada objetividade científica, Freyre (2006, p.78; 83), ao considerar o social, afirma ser igualmente válida uma perspectiva por ele denominada de humanística, caracterizada pela inclusão não apenas da filosofia, geografia e história, mas também da arte e da religião, mesmo da literatura, elementos que requerem do intérprete elevado grau de sensibilidade para *compreensão* dos significados humanos. Desta postura decorre a importância por ele dada ao meio/tempo, isto é, as diferentes “repercussões sobre um grupo humano de sua situação no espaço ou no espaço tempo”. Nesse caso, espaço tropical.

¹ O pensamento de Freyre (1959, p.46) está de tal modo impregnado de aspectos religiosos que ele chega a afirmar que “metodologicamente” ele seguia princípios franciscanos, isto é, dar importância aos fatos de aparência insignificante: o doméstico, o íntimo, o religioso.

Necessário ao sociólogo possuir uma especial sensibilidade aos significados humanos da matéria social que procura compreender, analisar e interpretar. Uma concepção, portanto, humanística e não apenas científica, da arte-ciência do sociólogo (FREYRE, 1968, p.26,7).

O & que liga a Casa-grande à senzala identifica interpenetração e acomodação de valores entre estes dois universos antagônicos. Também o fato de Casa-grande ser escrito em letras maiúsculas revela sua superioridade frente à senzala (Bastos, 2003). É da primeira que o poder emana. “Todavia, o senhor absoluto é influenciado pelo escravo, mas sem vontade própria. Daí poderem as relações entre eles ser consideradas expressão do processo de acomodação” (FREYRE, 1967, v.2, p.360), contudo, não sem conflitos. Por *acomodação* deve-se entender “o processo de interação através do qual pessoas e grupos alteram-se, contemporizam-se, transigem para conseguir vantagens de convivência que, conservando-se eles imutáveis ou diferenciando-se por oposição franca e radical, não conseguiriam” (FREYRE, 1967, v.2, p.386).

Portanto, na sociologia de Freyre, o cotidiano passa a ser considerado como elemento de base analítica, dotado de importante composição para investigação sociológica.

É a partir de uma escrita cujo referencial são os termos da vida cotidiana que Freyre dialoga com o leitor, transformando-o num partícipe do drama nacional; assim, Freyre nos introduz num universo profundamente sensorial, povoado de cheiros, sons, sabores e imagens que, inevitavelmente, evocam a memória do leitor. Memória não da experiência individual, mas aquela que diz respeito ao mito [...](THOMAZ apud FREYRE, 2001, p.13).

Parte em sua análise do processo social básico de contato e interação, que no seu sentido abrangente envolve a competição e dominação, oposta ao processo social de cooperação. Este mundo de relações antagônicas, permeadas por conflitos e solidariedades relaciona-se e constrói instituições sociais no espaço. Situações específicas de contato entre homens e homens, homem e natureza que irão repercutir em toda a formação cultural do povo brasileiro.

Neste sentido, Freyre (2001, 1983, 1996) entende que determinados significados sociais que ainda hoje vigoram são permanências de uma sociabilidade tipicamente patriarcal, advindas do período colonial. Para ele, o patriarcalismo – baseado, sobretudo, no trabalho escravo, produção e importação de matérias-primas – abarcou muito mais do que a esfera econômica; tal sistema tornou-se uma forma de administração política, militar, jurídica e religiosa, verdadeiro centro organizador da própria cultura.

Todavia, embora exista universalidade nos processos sociais, as sociedades são caracterizadas pela forma que alguns processos - *acomodação, assimilação, cooperação, competição, diferenciação, dominação, exploração, imitação, subordinação...* - assumem preponderância sobre outros. No caso do Brasil, o processo de assimilação é o que melhor permite uma análise de nossa sociedade. “Assimilação do índio e do negro, mas não só: também do alemão, de outros colonos europeus e japoneses. Verdadeira política social que prescindiria de uma ação efetiva do Estado” (THOMAZ apud FREYRE, 2001, p.17).

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 (FREYRE, 2001c, p.43-4).

E, uma vez que o fenômeno religioso se expressa em processos sociais e culturais, mediante manifestações de interação e de cultura por meio de determinadas situações sociais, torna-se, nesse sentido, objeto de estudo sociológico. Caso desta pesquisa, a qual tem por objetivo analisar histórica e sociologicamente como se deu este processo social e, em que medida, a religião católica foi elemento indispensável na estruturação do patriarcalismo brasileiro tal qual se deu. O vínculo entre política e religião deve-se à compreensão de que “não há política, não há sistema político capaz de prescindir de um ponto de partida moral, ético: um alicerce exterior ao próprio sistema político e que será outro senão uma convicção, um postulado de origem religiosa” (PEDREIRA apud. FREYRE, 2006, p.31).

Desta forma, os processos sociais de interação são acompanhados de características culturais, “do social resulta o cultural”. Neste sentido, todo processo social é valorativo e, no caso da religião, a mesma é objeto de cultura na medida em que o valor apregoado é reconhecido e exigido pela comunidade. No entanto, o fato religioso é da mesma forma, social, uma vez que os “fenômenos religiosos, mitos² e ritos subsistem de algum modo independente dos indivíduos como não há religião pessoal que seja de todo original”. (FREYRE, 1967, v.1, p.281).

² O conceito de mito freyriano refere-se a um complexo semântico, não possui, portanto, um significativo exclusivo. “Sendo reflexo de uma realidade de caráter fluido, seria, como essa realidade, não racional. Diferentemente de abstrações logicamente ordenadas. Mais sob mitos que sob abstrações logicamente ordenadas é que o ser humano agiria” (FREYRE, 2006, p.270). Ao ultrapassar a racionalidade e a objetividade, alcança a dimensão da análise subjetiva.

Entre os seres humanos, tais processos especiais antes mencionados devem ser percebidos a partir do processo básico, do processo social de *contato*, “através do qual se desenvolvem as relações humanas por símbolos mentais” e do geral, o de *interação*, “processo de influência recíproca através do qual pessoas e grupos sociais estão constantemente agindo uns sobre os outros diretamente ou através de símbolos mentais”. Estes são “coloridos não só por sentimentos e emoções, como por idéias, propósitos e padrões sociais e de cultura peculiares a grupos ou épocas” (FREYRE, 1967, v.2, p.382). Tais conceitos não se encontram de forma pura na concretude, antes se apresentam simultaneamente na realidade dada.

Freyre rejeita a colocação de que a *competição* os resume a todos e que a *acomodação*, *assimilação*, *imitação*, *diferenciação* estão necessariamente referidas a ela. Da mesma forma, considera os processos de *competição* e *conflito* como sinônimos. Uma eventual distinção somente se opera quando também separa a *ordem social* - à qual pertenceria à primeira - da *ordem política* - com a qual se identificaria o segundo. Mais ainda, quando examina a competição como componente da esfera do *inconsciente* e o conflito dando-se na esfera do *consciente*. Aponta a raiz do erro no fato de sociólogos considerarem *cooperação*, *competição*, *assimilação*, *acomodação*, *imitação*, *diferenciação*, *dominação*, *exploração*, *subordinação* como mecanismos especiais separados do processo básico - o *contato* - e do geral - a *interação*.

É pelo contato, em geral, e pela interação social, em particular, que o indivíduo se torna pessoa, que a pessoa se alonga em personalidade [...] É pelo contato e pela interação que se desenvolvem características gerais de grupo. O contato social e a interação social tendem a tornar semelhantes os membros de uma comunidade ou os participantes de uma cultura pela pressão sobre eles da experiência social comum (FREYRE, 1967, v. 1, p.169-71).

Portanto, para Freyre, o centro geral da reflexão sociológica deve ser o estudo do contato e da interação, somente possível nas relações do dia-a-dia. Estas, somente manifestam-se nas “pequenas expressões de vivência e convivência cotidiana: aquelas que só se surpreendem, considerando-se no passado de um grupo humano [...] o cotidiano doméstico, a higiene caseira, a culinária” (FREYRE, 1968, p.71), nas expressões religiosas, pode-se acrescentar.

Freyre procura reconstruir a história mediante documentação pouco convencional para época – cartas, diários, livros de receitas, relatos, textos de viajantes,

lembranças familiares. A partir das pequenas expressões da vida cotidiana busca perceber a historicidade do social. Daí a necessidade de tomar as construções do senso comum como formas explicativas, maneiras pelas quais os membros de um grupo interpretam e vivenciam o mundo e as relações sociais como a realidade de suas vidas diárias. Por isso os instrumentos da sociologia devem ser aqueles elaborados sobre as construções dos atores sociais para interpretar seu mundo. “Assim, justifica seu modo de investigar, observando, participando de atividades religiosas populares, de danças, freqüentando cafés, integrando-se a uma boemia criativa porque fornecedora de elementos interpretativos” (BASTOS, 2003, p.59).

Neste sentido, o traço básico da sociologia é ser *compreensiva*. “O critério seguido, de tentativa de interpretação do homem situado no trópico, não é exclusivamente sociológico nem apenas econômico, ou mesmo ecológico, porém outro, porventura mais compreensivo” (FREYRE, 2000, p.33). Seu objeto fundamental é a compreensão dos significados e motivações dos atores sociais. Desse modo os atores serão: o escravo doméstico; a mulher, escrava ou sinhá; o menino, sinhozinho ou moleque; o padre-mestre, professor ou reprodutor; o agregado, afilhado ou feitor; todos na mesma situação, circulando no espaço da casa e não da rua.

Então, qual foi o papel e a contribuição da religião, sobretudo a católica, neste processo de formação e desenvolvimento do patriarcalismo? Deve-se de igual forma considerar o modo pelo qual o sistema de valores dados pela religião se manifesta em sua concretude. No caso da religião católica aqui desenvolvida, o mesmo se dá mediante a instituição, a Igreja. Esta se caracteriza pelo conjunto de hábitos e atitudes, ideais e ritos em torno de alguma necessidade humana, como regulamentação de conduta ou comportamento, mesmo transmissão de cultura.

Diante do exposto, pergunta-se: que representação assume o patriarcalismo no Brasil nas obras de Freyre – Casa-Grande & Senzala e Sobrados e Mucambos e como se constrói a relação entre este e a religião católica, isto é, que atividade especial teria assumido a Igreja Católica frente ao patriarcalismo no olhar de Freyre? Simples transmissor de cultura e regulador de comportamento? Parece que não. Antes, aqui tomou para si o papel de dar consciência de *status* frente aos estrangeiros, isto, é assume a capacidade de diferenciação entre “eu” e o “outro”: católicos de um lado, independente da origem, e do outro os adeptos das mais variadas religiões. Possui assim, um caráter nitidamente político. Com relação à democracia social de Freyre, qual teria sido a contribuição religiosa na construção deste conceito?

Aqui, a formação de um grupo religioso específico – católico – agiu como forte definidor da personalidade do povo brasileiro. Na medida em que todo um sistema de relações desenvolveu-se em torno da religião patriarcal, se deu nossa organização social, a continuidade de idéias e hábitos, uma vez que “a religião organizada constringe os que lhe são fiéis ou nascem dentro dela as normas de conduta e a ritos” (FREYRE, 1967, v.1, p.281).

No declínio do patriarcalismo declina, que conflitos afloram no interior do sistema? Em que medida houve *assimilação* de diferentes práticas religiosas em nosso processo formativo, constituindo um novo tipo de catolicismo, caracterizado também pela hibridez, resultado do processo de *contato* com o Outro, da *interação* e *assimilação*. Pelo último, entende-se “um processo de interpenetração e fusão pelo qual pessoas e grupos adquirem memórias, sentimentos e atitudes de outras pessoas e grupos”, as quais se torna elemento positivo na medida em que possibilita o enriquecimento cultural mediante a *difusão* cultural, ou seja, a “expansão no espaço, de elementos de uma cultura”. É uma espécie de absorção de diferentes práticas, “tornando-se íntimo participante não só de estilos como de motivos de vida novos para o adventício, o aderente ou o convertido. Pois a assimilação quase sempre subentende imigração adesão ou conversão” (FREYRE, 1967, v. 2, p.388;573).

Diante do exposto, a pesquisa em questão, *Formação do sistema patriarcal e o catolicismo no Brasil na perspectiva de Gilberto Freyre*, é de caráter bibliográfico e de análise documental. Visam-se analisar em suas obras qual a representação que assume o patriarcalismo no Brasil e que representações assumem a Igreja Católica nas obras Casa-Grande & Senzala e Sobrados e Mucambos.

Para tanto, percorre-se o seguinte caminho: num primeiro momento, analisa-se quem foi Gilberto Freyre e em que momento histórico ele escreve, enfatizando-se suas relações com o mundo religioso; além disso, demonstra-se os principais embates políticos e religiosos enfrentados pelo catolicismo no mesmo período, para então ressaltar os conflitos entre Freyre e parte dos intelectuais católicos.

Em seguida, analisa-se como Freyre construiu o conceito de patriarcalismo; que características definem o padrão de domínio patriarcal e como o autor captura elementos da vida privada. Demonstra-se que não obstante a colonização em termos religiosos ser dada a partir do catolicismo, houve forte influência, sobretudo no modo de escravidão, no islamismo.

Num terceiro e quarto momento da pesquisa, destacam-se as interações entre o patriarcalismo e o catolicismo, bem como as relações de poder que dali afloram e as transformações ocorridas em termos religiosos na medida em que o patriarcalismo declina. Com base em suas obras, demonstra-se como o catolicismo doméstico torna-se elemento

indispensável para configuração do sistema dando força e energia, fortalecendo o padrão de domínio patriarcal. A partir desta perspectiva, demonstra-se de que forma a religião aqui instaurada acomoda-se à Casa-Grande e auxilia num determinado padrão de domínio. Ao capturar o olhar de Freyre sobre o catolicismo brasileiro, demonstram-se, nas entrelinhas, os motivos dos embates colocados no capítulo primeiro.

1 DESENVOLVIMENTO HISTÓRICO-SOCIAL

Este capítulo tem por finalidade situar o leitor da pesquisa em questão do momento histórico, social e político pelo o qual o Brasil passava no momento em que Gilberto Freyre escreve *Casa-Grande e Senzala* e *Sobrados e Mucambos*. Tal empreendimento se faz necessário na medida em que sabemos que todo empenho intelectual está em diálogo com a situação histórica, é, portanto, fruto de seu tempo. Em outras palavras, deve-se levar em consideração que Freyre é um “escritor eminentemente autobiográfico: seus livros estão muito ligados a episódios e interpretações de sua vida” (LARRETA; GIUCCI, 2007, p.10). Da mesma maneira é preciso saber quem é nosso autor, uma vez que, como afirma Weber, a subjetividade é o princípio do conhecimento. Logo, na medida em que conhecemos quem foi Gilberto Freyre desvelamos também um pouco de sua obra e de suas inquietações. O embate de Freyre visou responder às necessidades e questionamentos de sua época que revelam entraves muito mais amplos. Daí a necessidade explanatória do período em questão. Neste sentido, Meucci (2006, p.14) assim se expressa:

Sobretudo a leitura contextual exige que se definam algumas características fundamentais do ambiente social no qual surgiram as idéias. Trata-se de entender, ainda que de modo geral, a ambiência política, social e intelectual na qual emergem as formulações de um determinado autor. O essencial é, pois, compreender os temas e problemas fundamentais de cada período histórico para os quais são mobilizadas as forças intelectuais.

Torna-se necessário, portanto, compreender os valores aceitos como válidos pela maioria das pessoas que viveram na época estudada. Cabe, então, ao sociólogo aproximar-se do passado não apenas com empatia, mas com dada simpatia. Movimento tenso que ao mesmo tempo em que se aceita os valores em questão, deve-se tê-los como relativos, apenas cabíveis para aquelas pessoas naquele momento específico.

1.1 A IGREJA CATÓLICA NO INÍCIO DO SÉCULO XX E O HOMEM GILBERTO

Tem-se como objetivo deste subitem aproximar a biografia e Gilberto Freyre - com destaque às questões de caráter religioso - com o contexto religioso brasileiro geral, isto é, não exclusivo de Pernambuco. Para tanto, na medida do possível, destaca-se - a partir das considerações de Larreta; Giucci (2007) e Burke (2005), além de artigos retirados

da internet – o momento religioso e político pelo qual o Brasil passava e o que o homem Gilberto estava realizando no mesmo período.

A infância de Gilberto foi rural. O Brasil dava seus primeiros passos rumos à modernização com o final do Império. Recife já não mais se vangloriava do esplendor de outrora, marcada pela “civilização do açúcar”. O eixo econômico havia migrado para as regiões Sul e Sudeste do país em detrimento do Nordeste. Assim, o Nordeste havia se tornado uma região politicamente fragmentada e atrasada econômica e tecnicamente. Neste ambiente nada favorável para esta região, três gerações da família Freyre desenvolveram-se (LARRETA; GIUCCI, 2007).

Sua mãe, Francisca Teixeira de Mello, estudou com freiras do Colégio São José, fato que influenciaria consideravelmente a vida religiosa do menino. Ainda criança, com apenas nove anos de idade, época em que sua avó morre, percebe, em suas lembranças, o cuidado da Igreja para com os mortos:

A mim, menino de 9 anos, a avó morta deitada num ataúde preto com adornos de prata, no meio de tochas que alumiam a palidez – coisa que eu nunca vira – deixou-me só uma impressão de todo nova para mim: a da morte abatendo pessoa que me parecera eterna [...] Apesar da serenidade de seu rosto: não parecia ter sofrido. Entretanto, antes de morrer, gemera. Eu ouvira seu gemido. Foi quando ela começou a gemer que se mandou chamar o capelão da Tamarineira. O padre – Monsenhor Marcolino – não tardou. Mesmo assim, chegou tarde para a confissão. Encomendou o corpo. A Igreja cuidando de seus mortos [...] (Manuscrito apud LARRETA; GIUCCI, 2007, p.24).

O religioso estaria sempre presente em seus relatos. Descreve em seus manuscritos o espanto que sentiu ao ver pela primeira vez na capela a imagem do santo chamado Alferes, lugar comum no Nordeste das pessoas devotas realizarem promessas. Descreve ainda, que em uma noite, ao sair com seu tio carinhosamente chamado de Dedé, foram pegos de surpresa por uma forte tempestade. Logo se colocaram a rezar. “Gilberto dirigia suas rezas para Deus e Santa Luzia, e o tio para o padroeiro do engenho, São Severino” (LARRETA; GIUCCI, 2007, p.29).

Assim, desde muito cedo Freyre é inserido e educado nos valores e preceitos católicos, criando no menino acentuado apelo ao místico e à da religião católica. Mas isso tudo estava prestes a tomar novos rumos. Logo ele teria contato com uma fé bastante diferente daquela que se acostumara em seu meio familiar.

Não se pode falar da adolescência Gilberto sem se fazer referência ao Colégio Americano Batista onde estudou. Lugar que não era diferente dos demais colégios

protestantes da época, isto é, havia nele um forte apelo à missão, aqui entendida como conquistar a pessoa e conduzi-la a aceitar os valores protestantes na mesma medida em que se deixa a fé católica ou outra qualquer, processo este denominado de “conversão”. Nestes colégios, não eram apenas os alunos que por eles passavam, mas estes locais também deixavam suas marcas em seus discentes. Não foi diferente com Gilberto.

No Recife, ação missionária protestante se deu principalmente via educação. Fundado em 1906 por um missionário americano, Mr. Gallimore, a escola iniciou com apenas 13 alunos e gradualmente cresceu, nascendo o Colégio Americano Batista, chamado de Gilreath. O colégio rapidamente atrai para si a elite da sociedade recifense, competindo em igualdade com o nobre Colégio dos Salesianos. Além das aulas de inglês, o que era algo atraente, o colégio evidencia-se por seu interessante intercâmbio com o sistema universitário dos Estados Unidos (LARRETA; GIUCCI, 2007).

O primeiro diretor do colégio foi o missionário W.H. Canada, que contava com a ajuda do casal Muirhead e da professora Berta Mills. Mr. Muirhead foi figura importante tanto na institucionalização do colégio como também na educação de Freyre. O colégio possuía um sistema de internato como também existia a possibilidade de ser aluno externo. Apesar de passar boa parte de seu tempo na escola, Freyre não estudava no regime de internato. Neste sentido, o ideal “de instituição total” almejado pelos missionários foi plenamente captado por Gilberto que logo passaria a participar de inúmeras atividades do colégio.

Pode-se dizer que o protestantismo americano contribuiu em medida considerável no sentido de influenciar em seu caráter e moral, como bem afirma Larreta; Giucci (2007, p.37) “o ambiente espiritual, os colegas de classe e a relação afetiva e intelectual com professores irão contribuir para moldar seu caráter e formar muitas de suas principais convicções futuras”.

Portanto, a experiência religiosa pela qual Freyre passou durante seus anos de estudo neste colégio foi decisiva na formação de seu caráter. Tanto o é que, aos 16 anos de idade, converte-se ao protestantismo e é batizado na Primeira Igreja Batista do Recife em 1917. Doravante Cristo seria seu modelo ideal a ser seguido e a Bíblia o livro que daria as diretrizes para tal intento. Participa de grupos de evangelização nos bairros e torna-se

excelente pregador. Seu desejo era torna-se missionário entre os indígenas do Brasil, pregar aos pobres e desamparados³.

E foi assim que, ainda em voz de menino, magoando minha mãe, escandalizando os mais católicos da família, fiz me batizar por Mr. Muirhead, logo começando a por em prática meu ideal mítico: o de agir entre a gente humilde do Recife. Pregando. Instruindo. Visitando pobres e doentes. Ajudando a morrer um funileiro que fez questão que fosse eu que lhe falasse de Cristo” (Manuscrito, p.50, apud LARRETA; GIUCCI, 2007, p.46).

Em ardente discurso proferido no templo da Igreja Batista intitulado “A Bíblia como uma força civilizadora” Freyre se posta em favor da colonização americana em detrimento da tradição católica que colonizara a América do Sul. Segundo ele, o avanço americano era devido à colonização puritana e enquanto que no Brasil foram “os degredados, os criminosos, os aventureiros e em vez de Bíblias traziam lanças, sacos e cruzes, coisas que sempre simbolizaram interesses vis” (LARRETA; GIUCCI, 2007, p.44).

O texto é duro em suas críticas à tradição católica. Detestava o excesso de superstições e fanatismos, postando-se abertamente em favor da moral puritana pautada na Bíblia. Para ele, a democracia americana nascera deste livro sagrado “the bible is the most democratic book of the world”, enquanto que em nosso país o povo segue ignorante e cheio de credices, “corrompido pela fradaria, enfraquecido pela idolatria papal”.

A crítica ao catolicismo, com conotações marcadamente raciais e ideológicas – a impossibilidade do progresso de uma população racial e socialmente degradada, dominada pela idolatria católica com sua “devoção sensual” – provém do ambiente do Colégio Americano e da influência central de Muirhead (LARRETA; GIUCCI, 2007, p.44).

Logo, os EUA seriam um exemplo a ser seguido, denotando que a postura de Freyre, neste período, era decisivamente contrária aos valores e à tradição católica brasileira. Entendia que a Bíblia é o caminho para se conquistar a verdadeira democracia e

³ Em tempo Morto e outros tempos, Freyre assim descreve sua conversão: “Acabo de me declarar cristão evangélico. Será que o cristianismo protestante vai corresponder ao que espero dele? À antiburguesia que espero dele? Noto em seus líderes o afã de o abandonarem, a essa antiburguesia – quando para mim o encanto maior do modo evangélico de ser do cristianismo está precisamente na ausência de grandes e até médios burgueses dos seus quadros. É um cristianismo, no Brasil, de ferreiros, verdureiros, lavadeiras, sapateiros, operários. O contato com esta gente – a gente mais humilde da cidade – é que dá ânimo ao meu Cristianismo romanticamente anticatólico” (FREYRE, 1975, p.20 apud LARRETA; GIUCCI, 2007).

única forma de alterar os valores tradicionais. O jovem intelectual havia sido impregnado pelo ideal messiânico americano. Queria ele que a modernização cultural adentrasse via protestantismo no Brasil e rompesse com a credence popular e com os valores católicos que impediam que o país respirasse ares modernos.

Enquanto isso, no contexto católico mais amplo, a reação católica a esta mentalidade tão bem incorporado por Freyre é combatida. Além de buscar resgatar o espaço perdido após se tornar o Estado laico, queriam eles impedir, ou ao menos diminuir o avanço protestante na educação brasileira. Assim, nasce a pastoral de 1916 com a intenção de despertar os católicos a atuar de maneira mais efetiva na sociedade brasileira. Era o mesmo ano de conversão de Freyre ao protestantismo.

A pastoral Coletiva de 1916 constitui-se como um código normativo para todo o país, tornando-se uma espécie de manual prático para consulta freqüente do clero paroquial, até o ano de 1941, data do Concílio Plenário Brasileiro. Era uma maneira de o catolicismo sair do confinamento e retomar a posição de prestígio que lhe era devida. Era a tentativa de combate ao catolicismo tão somente nominalista.

O núcleo do documento encontra-se na análise da ignorância religiosa no Brasil, fonte de todos os males, e o ‘supremo remédio’ seria o da introdução religiosa, que precisa ser intensificada: ignorância da religião nos meios intelectuais e nas camadas populares, na escola e na imprensa, entre os homens públicos e os pais de família. Como se pode dizer então que a maioria, no Brasil é católica? (NAGLE, 2001. p.83).

Todavia, Freyre está distante deste embate. E os católicos despreocupados com o menino e suas críticas. Dois anos após a pastoral inicia seus estudos fora do Brasil. Sua formação religiosa iniciada no Colégio Americano Batista seria estendida através da Universidade protestante de Baylor⁴. A religiosidade desta instituição permeava todos os espaços e conteúdos disciplinares. “A universidade era tanto uma instituição batista quanto um centro de ensino” (LARRETA; GIUCCI, 2007, p.82).

⁴ Fundada em 1845, a Universidade ficou conhecida como o “Vaticano Batista” pela importância que tinha para essa Igreja protestante. O mote da Universidade era “Pro Ecclesia pro Texana”. A cidade e Waco onde se encontra a Universidade era conhecida como *Bible Belt*, termo que designava as regiões americanas consideradas fanaticamente puritanas ou fundamentalistas (PALLARES-BURKE, 2005).

Todos os estudantes eram obrigados a participar dos serviços religiosos diários. Além disso, deviam congregiar e auxiliar em alguma igreja semanalmente, no mínimo. Gilberto⁵ tornara-se um homem de fé, de fé evangélica⁶.

Creditava os mínimos acontecimentos favoráveis à ajuda divina. Segue carta escrita a seu pai em 1918 após conseguir melhorar sua situação financeira no exterior lecionando aulas de francês. “Homem de pouca fé! Deus estava cuidando de mim. Minha força até aqui tem sido a minha religião. Com ela tenho vencido saudades, ‘hard times’, decepções e tudo mais. Vale a pena ter uma religião potente, e que dá poder pessoal, e conforto, como a cristã dá aos que misturam com ela a sua vida e ideais” (GF a Alfredo Freyre, 26/9/1918 apud LARRETA; GIUCCI, 2007, p.75).

Todavia, o encontro com as origens dessa religião⁷ também dera início ao desencantamento com o meio evangélico e com a modernidade. Em contrapartida, retomava suas influências latinas e católicas aprendidas em casa com sua mãe, para quem o protestantismo não passava de uma heresia. Percebe que o “entusiasmo pela forma de cristianismo anglo-saxão se foi” e que não passara de uma crise de imaturidade, uma aventura de adolescente. Freyre estava a perceber os valores da civilização católica, talvez “superior à protestante anglo-saxã” (PALLARES-BURKE, 2005, p.57).

Seus primeiros desencantos com o protestantismo foram com o sexo oposto. Mulheres cuja liberdade sexual deixou o jovem brasileiro espantado⁸. A partir de então decide somente se casar quando regressar ao Brasil, isto é, casamento somente se for com uma mulher brasileira. O controle intelectual foi outro aspecto que lhe desagradou. Presenciou muitos de seus professores serem perseguidos pela escolha de seus referenciais teóricos, principalmente nas questões que envolviam evolucionismo e criacionismo.

⁵ Freyre estava até então decididamente convertido ao protestantismo. Seu grande herói era o missionário David Livingstone. Após alguns anos na Universidade percebe a ignorância dos candidatos a missionários e entende que David Livingstone era uma rara exceção. A maioria dos protestantes era “a Bible-maniac”. Era o início da perda de entusiasmo pelo protestantismo (PALLARES-BURKE, 2005, p.56).

⁶ Em discurso proferido em 1934 na Faculdade de Direito do Recife na conferência “O estudo das ciências sociais nas universidades americanas”, relembra os tempos em que participara dos avivamentos religiosos nas igrejas de negros e de suas visitas aos estudantes de teologia (LARRETA; GIUCCI, p.486).

⁷ Segundo Pallares-Burke (2005, p.267;274;292;312-8;320), Freyre compara de maneira bastante infeliz a aparência dos homens numa procissão religiosa brasileira denominada “Encomendação das almas” com os “cavaleiros da Ku Klux Klan americana. A autora observa que Freyre entendia a KKK como uma espécie de “maçonaria guerreira” que tentava resistir aos impulsos da modernidade. É também neste contexto que se deve entender o apelo de Freyre ao branqueamento como única solução viável ao Brasil.

⁸ Aos 21 anos, em Nova York, Freyre comenta a postura das meninas americanas originárias dos meios puritanos que “libertavam seus demônios lúbricos. Era comum o sexo oral, e Freyre caracteriza a tendência à sucção como uma instituição anglo-saxã” (LARRETA; GIUCCI, 2007, p.117).

Severos castigos para os transgressores, como alunos que ingeriam bebidas alcoólicas também contribuíram para a saída de Gilberto da religião batista. Fato é: a experiência *in loco* nos EUA auxiliou Freyre em romper com a imagem idílica que possuía desta nação.

Durante sua estada nos Estados Unidos distancia-se da religião batista e do americanismo de sua adolescência no Colégio Americano. Redescobre o catolicismo e faz reservas ao utilitarismo anglo-saxão e à nova religião do progresso material, que vinha crescendo com força no início da hegemonia norte-americana no final da Primeira Guerra Mundial (LARRETA; GIUCCI, 2007, p.214).

Outro fato que conduziu Freyre ao descontentamento com a religião protestante foram os inúmeros linchamentos realizados aos negros americanos. Fatos que

parecem ter provocado o abalo do antigo respeito de Freyre pelo protestantismo anglo-saxão e o despertar de uma nova percepção do catolicismo, visto então como mais verdadeiramente cristão e humano; uma ironia quando se considera que eram esses protestantes, esses “Bible maniacs”, que saíam a pregar pelo mundo afora com a pretensão de “dar lições ao romanismo e ao papismo (Manuscritos inacabados de GF, apud PALLARES-BURKE, 2005, p.275).

Freyre tece duras críticas à cultura dos Estados Unidos, seu demasiado apego ao dinheiro e tudo avaliar pelo preço. Refere-se aos americanos como pessoas com tendência à mediocridade, voltados ao comercialismo e ao imperialismo e exageradas em seu apego à religião puritana que coibia o desenvolvimento da arte com sua censura, tornando-se uma religião tirânica e estúpida (PALLARES-BURKE, 2005, p.86).

Com relação ao catolicismo, seu descontentamento era também aquele que a pastoral tentava sanar. A falta de participação social e um catolicismo tão somente nominal e pouco prático. Daí querer ele retornar a sua pátria como missionário entre os índios. (LARRETA; GIUCCI, 2007). Vocação que abandona na medida em que se decepciona com a fé protestante e mergulha no mundo acadêmico. Seus horizontes são ampliados e seus objetivos transformados.

Pode-se dizer que Freyre vive desde sua infância uma crise religiosa intensa. Decidir-se por uma religião contrária à família era algo que não agradava nem uma escolha fácil de ser tomada. Nas palavras de Jardim (1964, p.XII):

Sua crise religiosa de adolescência foi intensa e, sob aquelas influências, no sentido do cristianismo evangélico, que logo depois sentiria ao seu brasileirismo e às suas tendências intelectuais mais profundas. Deu-se nele um regresso não religioso, muito menos doutrinário, à Igreja, sim à tradição católica, hispânica e brasileira, nos seus aspectos culturais – justamente os aspectos que mais o influenciaram depois, nas suas idéias de solução não simplesmente econômica ou política, mas cultural, do problema humano.

O próprio Gilberto mais tarde ressaltaria a mudança que ocorrera em sua postura religiosa: “passou minha fase de cristianismo romanticamente evangélico” (FREYRE, 1981, p.36 apud KOSMINSKI, 2003). Tal transformação decorre da própria metodologia empática de corrente de seu contato com a antropologia. Era necessário encarnar, ser novamente “de dentro” sua cultura para interpretá-la.

Voltando ao cenário brasileiro e a pastoral de 1916, destaca-se o seu conteúdo, o qual era bastante amplo. Era dividida em 5 capítulos, sendo que o primeiro tratava questões referentes à fé e a devida maneira de professá-la, do dever de defendê-la e de ensiná-la por todos os párocos. O quarto e quinto capítulo versavam sobre a regência do mundo. Era a tentativa de “despertar o catolicismo brasileiro da sonolência em que vivia, nas Igrejas e nas cerimônias litúrgicas, muito por tradição e um pouco porque para aí foi acuado pelo liberalismo, e vão lançá-lo à conquista de espaços sociais para atuar (LARA, 1988, p.161).

Tratavam dos direitos e deveres do episcopado, com especial atenção ao cuidado da moral do povo brasileiro e ao incentivo ao zelo pela família em mantê-la sob a bênção da igreja e protegê-la de possíveis desvios doutrinários.

A pastoral coletiva de 1916 tornou-se um guia indispensável aos sacerdotes e fiéis do Brasil, principalmente aos vigários das mais longínquas regiões do território nacional. Estes pastores, muitas vezes isolados, não dispunham de tempo pra estudos ou consultas, e precisavam, a cada momento, da assistência deste compêndio para solucionar suas dificuldades e tranquilizar suas consciências (LIMA, 2001, p.158).

Era a tentativa da Igreja em formar uma inteligência católica, uma escola de pensamento capaz de conquistar os intelectuais brasileiros. Assim, a década de 20 tornara-se um momento especial para a Igreja, tomada por dinamismo cultural no mundo intelectual católico. Nasce a Fundação do Centro Dom Vital, estimulada por bispo D. Sebastião Leme de Cintra. É neste contexto que Jackson de Figueiredo se converte e posteriormente se torna diretor da revista *A Ordem*. Foi mediante estas publicações que o pensamento católico difunde-se no país, fomentando ideais tradicionalistas. A razão de existência da revista é dada em sua primeira publicação, em artigo intitulado *Nosso Programa*.

Esta modestíssima revista, desejando ter um lugar entre as publicações mais radicadas à doutrina da Igreja Católica Apostólica Romana, não aspira, entretanto, a ser oficial ou oficiosamente a palavra da autoridade católica na mais importante das Arquidioceses brasileiras. Tudo aqui publicado é da mais exclusiva responsabilidade de seus redatores, a quem, unicamente, deverá ser imputado pelos inimigos da Igreja, tudo quanto lhes parecer dureza ou ofensa em nossa maneira de doutrinar ou de combater os seus erros [...] são os próprios católicos que em grande maioria, adotaram, no Brasil, todas as sutilezas do mais nefando espírito acomodaticio, de que têm resultado que sejamos, desde os tempos da monarquia, uma irrisão política e social aos nossos próprios olhos, a mais triste, a mais lamentável e ineficiente das forças militantes na história contemporânea de nossa Pátria (apud NAGLE, 2001, p.84).

Portanto, a pregação de anti-liberal e anti-socialista de Jackson Figueiredo num momento no qual a intelectualidade brasileira era composta sobretudo por positivistas e evolucionistas, foi capaz de atrair adeptos também de fora da Igreja. Foi um homem de referência para o desenvolvimento do pensamento conservador no Brasil (IGLESIAS, 1971). Sua atuação foi profícua no Centro Dom Vital e seus artigos na Revista *A Ordem* marcaram o pensamento político brasileiro, demarcando posicionamentos e “transformando o catolicismo em força viva pela convocação dos correligionários e pelo proseletismo” (MONTERO, 1971, p.220).

Foi a maneira que os católicos encontraram de combater os ideais liberais e reestruturar a sociedade nos princípios católicos e na tradição. Segundo Nagle (2001, p.84), o título da revista foi dado em tom provocativo à desordem social causada pelos republicanos. Fica claro que entre estes pensadores a possibilidade de diálogo era praticamente nula. Todavia, também havia o interesse por parte da igreja em promover a reaproximação entre Igreja e Estado, tema a seguir proposto.

1.2 IGREJA E ESTADO: TENTATIVA DE REAPROXIMAÇÃO

A intenção da República era de manter-se independente de qualquer embaraço religioso, mas, tendo, se possível, a Igreja como aliada. É o que demonstra o então ministro das Relações exteriores, Félix Pacheco, em pronunciamento em nome do governo no dia 5 de maio de 1924. Dizia ele na ocasião das “vantagens dessa situação de mútua independência que aumentam todos os dias a ampliação ininterrupta de uma boa inteligência recíproca, cada vez mais cordial, entre os dois poderes”. Na mesma ocasião reconheceu-se que os cardeais teriam, como possíveis herdeiros do trono pontifício, teriam o nível e as honras de vice-presidentes.

Neste período, Freyre é estudante da Universidade de Columbia. Lá faz amizade com Rüdiger Bilden, um alemão de origem católica e discípulo de Boas. Ambos compartilhavam o interesse pelo estudo do sistema escravista e pelas questões relacionadas ao racismo. Sempre que podia, Freyre visitava seu amigo e sua esposa em seu humilde apartamento. “Não somente os interesses comuns os uniam, mas também, talvez, o pano de fundo de uma formação religiosa similar. No caso de Freyre, que estava retornando ao catolicismo, como no caso de Bilden, a presença de um catolicismo cultural subjacente ao ateísmo intelectual era visível” (LARRETA; GIUCCI, 2007, p. 134).

Já no Brasil, o distanciamento entre os dois poderes se estreita consideravelmente no período da 1ª Grande Guerra (1914-1918), circunstância na qual o governo recebe apoio da Igreja mediante inúmeras pastorais e circulares do episcopado e dos párcos, com a intenção de despertar o sentimento patriótico no coração do povo brasileiro. Visavam de igual forma despertar o interesse dos jovens ao serviço militar, além de total apoio à *Liga de Defesa Nacional*⁹, então comandada por Olavo Bilac. Como resposta aos serviços prestados, o próprio Estado reconhece publicamente a ajuda pela Igreja fornecida. O tom de voz da Igreja para com o Estado começa a perder aquele tom tão somente crítico e ácido.

Em 1922, ano do centenário da Proclamação da República, a Igreja promove no Rio de Janeiro um grande congresso eucarístico, que teve a participação de oficiais tanto do parlamento como das Forças Armadas. Diante de uma situação que não havia retorno, a República podia ser sim entendida como uma bênção divina. Segue testemunho dado em 1922 pelo episcopado na ocasião do congresso: “[...] se o Brasil reconhecesse na fé católica um dos sinais característicos de sua nacionalidade e um dos principais fatores de sua grandeza, como disse o nosso primeiro Embaixador junto ao Vaticano, de estranhar seria que não fosse de benevolência a atitude dos poderes públicos para com o catolicismo. Proceder de modo contrário seria cerrar os olhos às lições da experiência e do saber”¹⁰.

Em decorrência a Câmara dos Deputados se solidariza com a Igreja e insere em seus anais a Pastoral Coletiva dos Bispos Brasileiros. A nova postura da Igreja frente ao

⁹ Fundada em 1915, apoiava o serviço militar obrigatório e lutava contra o anarquismo, entendido como elemento estrangeiro e dismantelador da ordem social e da tradição.

¹⁰ Episcopado brasileiro, Carta Pastoral por ocasião do Centenário da Independência. Petrópolis: Vozes, 1957, p.55

Estado permite um olhar para o interior da própria instituição religiosa feita por eles mesmos, conduzindo-os a re-considerar o ocorrido de 1889.

Enquanto isso, Freyre cada vez mais se distancia do mundo religioso e passa a percebê-lo a partir de seus elementos culturais. É a época em que se relaciona com Franz Boas. Este grande mestre viria a orientar jovens discípulos a terem uma postura crítica da cultura americana. Era uma época em que as certezas absolutas da religião eram questionadas, e o ser humano era destronado do centro do universo. Neste sentido, a postura de Freyre advinda de suas leituras encontra em Boas um poderoso estímulo (LARRETA; GIUCCI, 2007, p.142).

Questiona justamente a Modernidade e seu suposto progresso humano. Enaltece a vida simples em detrimento ao industrialismo que marchava triunfante. Afirma que do ponto de vista da moralidade é questionável a melhoria humana, isto é, questiona o aumento da bondade humana desde a Idade Média. Suas afirmações partem do modelo de civilização americana, sua principal influência em sua educação moral até então. Observa Freyre que nenhum país se vangloria tanto de ter maior progresso moral do que os Estados Unidos. Seus missionários andam por todas as partes do mundo tentando convencer as pessoas das benesses de sua fé e cultura.

Seus pregadores dão graças a Deus por não ser esta grande república corrupta e má como a Europa. E rememoram, cheios de piedade pelo passado, os tempos da Inquisição. Entretanto, é às ventas destes *castrati* intelectuais e sem o protesto deles, que no Norte dos Estados Unidos os brancos espingardeiam os pretos como si foram suínos bravos e no Sul atam-nos a arvores, meio nus, para queimá-los aos gritos de alegria. Belo progresso moral! Em Roma, o fim estético neutralizava de algum modo o horror da Inquisição. Na reação católica, havia o fim religioso, a ânsia nobre por guardar a pureza da crença. Mas no mata-negros dos Estados Unidos a mola é simplesmente esta: rivalidade econômica de raças. (FREYRE apud LARRETA; GIUCCI, 2007, p.145).

Nota-se no jovem o total desencanto com a religião e com a modernidade. Também seu entusiasmo por questões ligadas ao racismo e à exploração humana em nome da riqueza. Desacredita no ideal de educação no qual foi inserido e questiona o suposto avanço da humanidade. Daí sugerir que o capitalismo era mais cruel do que a escravidão praticada no Brasil. Mas o que vale aqui é destacar que seu interesse pela religião esta ligada aos aspectos culturais. Não fala mais como um homem de fé ou um apologista do protestantismo. Seu olhar agora é outro, apesar de ainda subsistir o apelo ao místico dentro de si. É o que parece

demonstrar seu relato quando conhece Paris, onde a catedral¹¹ de Chartres é por ele visitada não uma nem duas vezes. Era junho de 1922.

Encontro na velha catedral um repouso – para o espírito? Para o corpo? Para os dois? – que deve ser ainda maior quando o indivíduo se torna todo, ou de todo, da Igreja. Não é o meu caso: sou meio da Igreja, meio do Mundo. Talvez me conserve para sempre este híbrido: meio da Igreja e meio do Mundo (FREYRE apud LARRETA; GIUCCI, 2007, p.158).

É na França também, neste mesmo período, que conhece um jovem estudante católico filiado à *Action Française* entidade que Freyre mantém contato com seus líderes que em grande parte eram descendentes de famílias nobres que se ressentiam do afastamento da vida política durante a República (PALLARES-BURKE, 2005, p.84). Formados por profissionais liberais de classe média. A *Action Française* desempenhou um papel decisivo para associar franceses católicos com a direita política, exercendo não pequena influência na sociedade através de seus periódicos que alias era amplamente lido nos seminários católicos. O periódico começou a ser publicado em 1908, tendo como editor o médico Léon Daudet, homem nacionalista e autor de inúmeros romances libertinos, além de fervoroso católico. “Foi um autor que Freyre descobriu em Paris e uma leitura significativa nos primeiros anos do regresso ao Recife” (LARRETA; GIUCCI, 2007, p.172).

Um ano mais tarde Freyre retorna ao Brasil. Não obstante sua postura ter mudado para com a religião, conserva ainda sua fé em Deus. Em carta à Oliveira Lima, fala de seu desejo e anseio em voltar para pátria e rever seus familiares e amigos; sentir o calor dos trópicos e gosto da terra em que havia nascido. Sem rumo certo na carreira profissional, um misto de ansiedade e apreensão parece invadir seu espírito. Mas ao mesmo tempo, demonstra uma coragem e vigor para encarar as dificuldades que mal sabia ele lhe afligiriam mais tarde.

¹¹ Destaca-se aqui que em todas as viagens de Freyre que são relatadas em livros há sempre o registro de suas visitas às Igrejas. A semente religiosa que fora plantada em sua infância unida ao seu estudo das questões culturais dos povos parece estar sempre a despontar. Freyre havia aprendido que além de viajar por meio das leituras, aprendeu com os livros que viajar de maneira sábia envolvia a “leitura” de monumentos (PALLARES-BURKE, 2005). Daí ser contrário a todo tipo de reforma urbana que não respeite a arquitetura original.

Cresce minha ânsia de ver os entes queridos e os coqueiros e cajueiros e a praia de Boa Viação. O que vou fazer? O Sr. é um dos raros que compreendem a minha inquietação, pois teve experiência semelhante. Entretanto a coisa a fazer é conservar o bom humor e a fé em Deus. Nada de fraquezas ou queixumes. Poderia, nalguma hora vaga, escrever umas 3 cartas para São Paulo – cartas de apresentação? Agredceria muitíssimo (GF a OL 8/1/1923 apud LARRETA; GIUCCI, 2007, p.210).

Pode-se objetar que o conteúdo da carta no que diz respeito à evocação divina é tão somente retórico. Todavia, ao analisar a vida e a postura de Freyre como um todo, não se pode deixar de perceber o constante apelo ao mítico e à religiosidade.

Aqui chegando, questiona a inserção dos novos valores morais e de estética que ganhavam corpo em Recife. Um ar de modernidade importada e que menospreza o contexto tropical. Daí ironizá-los e considerá-los postiços. Freyre preferia o antigo e o místico¹² que relutavam em seu espírito desde sua infância. Sua atenção se volta para as “igrejas¹³, ruas sombreadas, escritores místicos, histórias de assombração” (LARRETA; GIUCCI, 2007, p.214). Neste sentido, critica a estreiteza da razão instrumental e a pequenez da moral cristã e burguesa que se inserira em Pernambuco. Caracteres críticos e sugestores que irão mais tarde tomar corpo e forma na noção de Lusotropicalismo. É o início de seu apelo para o retorno da tradição e dos valores do passado que estavam por se perder e tornar-se apenas lembranças.

Em 1926, em jantar de despedida antes de viajar para Washington como enviado especial do *Diário de Pernambuco* para o Congresso Pan-Americano de Jornalistas, Aníbal Fernandes toma a palavra e em discurso destaca justamente o caráter quase que messiânico de Freyre em reativar os valores eternos da tradição.

¹² Sabe-se do contato de Freyre com a literatura de Santayna, homem que se identifica com o mundo cultural católico ibérico. De acordo com Larreta; Giucci, 2007, p.267, as leituras da tradição místico-religiosa contribuíram para o apreciar de Freyre por este autor. Fora justamente o encontro com esta literatura que auxiliou Freyre em seu retorno ao catolicismo. Aprecia nele seu tom poético e a concepção de vida católica e considera a partir de então a espiritualidade católica superior ao protestantismo anglo-saxão.

¹³ Como seu retorno ao catolicismo deu-se no sentido cultural e não teológico, seu interesse pelas igrejas era não somente desenvolver a espiritualidade, mas sim, seu maior interesse estava no sentido de conservar o patrimônio artístico e cultural da cidade do qual as igrejas faziam parte. É o que indica o primeiro Congresso Regionalista do Nordeste, em 1926, onde parte os congressistas visitam as igrejas de São Pedro, Conceição dos Militares e Madre Deus. Em relatório, a comissão expõe justamente a necessidade de conservação do patrimônio histórico (LARRETA; GIUCCI, 2007, p.298).

Esses dois anos e pouco passados neste Recife onde você brincou menino e a que só eu sei quanto você é sensível e a cujo céu e a cuja terra você se sente profundamente ligado, a ponto que tudo em você protesta contra um possível “deracinement” marcam uma fase curiosa de sua vida. A contragosto seu, meu querido Gilberto, você se tornou aqui um homem de ação. Lutou você para que nós não regressássemos as fontes puras de nossas tradições, para que nos não dissolvéssemos a nossa personalidade de povo moço, para que nós fôssemos em tudo nós mesmos e não uma triste caricatura dos outros. E serviu você de estimulante para as inteligências jovens e curiosas de saber, as quais você desvendou novos e largos horizontes intelectuais (Diário Pessoal, 3/3/1926 apud LARRETA; GIUCCI, 2007, p.301).

É neste mesmo ano que vê na Bahia entre casas igrejas próximas uma cidade de contrastes e de equilíbrios. Deste doce contato com o local nasce o poema “Bahia de todos os santos e de quase todos os pecados, publicado na *Revista do Norte* em 1926 (LARRETA; GIUCCI, 2007, p.302). Nesta poesia, Freyre se declara como sendo um “padre reprimido”, isto é, é desde tipo de olhar que seu espírito entra em erupção em seu corpo diante deste lugar fascinantemente místico. Mas ao mesmo tempo, coloca-se como que liberto de tais credices, mas disposto a ser empático com aqueles que ainda estão embriagados pelo misticismo. Segue pequeno trecho

eu detesto teus oradores, Bahia de todos os santos
 teus ruys barbosas teus octavios mangabeiras
 mas gosto dos teus angus e das tuas mulatas
 tabuleiros flores de papel candieirinhos
 tudo á sombra das tuas egrejas
 todas cheias de anjos bochechudos
 sãojoões sãojosés meninozinhos Deus
 e com senhoras gordas se confessando
 a frades mais magros do que eu
 (o padre reprimido que há em mim
 se exalta diante de ti, Bahia
 e perdoa tuas supertições
 teu commercio de medidas de Nossa Senhora
 e de nossos senhores do Bonfim).

Em suas viagens pelos Estados Unidos após discurso no Congresso Pan-Americano de Jornalistas, em roteiros sempre que podia incluía alguma visita de caráter religioso. Na Faculty Club Universidade de Columbia, por exemplo, dirigia-se para ouvir canto gregoriano nas igrejas. Inspiração que renderia mais dois artigos – um sobre a contribuição dos hotéis americanos à cultura do século XX e outro sobre a morte da poeta e amiga Amy Lowell.

Em carta para Fidelino de Figueiredo escrita da casa de Oliveira Lima em Washington, se diz um tanto quanto só e detonando alguma espécie de desilusão com a impossibilidade de qualquer resposta objetiva para as questões mais profundas do ser humano. Valeria, então, debruçar-se sobre um projeto de vida acadêmico? Qual o valor supremo que se pode ter nesta caminhada? Afinal, o que quero pra minha vida?, parecia se perguntar Freyre neste momento; parece que seu desejo pendia por simplesmente viver em sua terra natal. Seu espírito estava nitidamente inquieto. No final da carta, como conhecedor e parcialmente seguidor da moral cristã, apela pelo dever de perdoar que todo aquele que se diz cristão deve exercer.

Meu querido amigo. Um abraço. O nosso querido Oliveira Lima acaba de mostrar-me sua carta, na qual há referências ao meu silêncio. De fato, o último ano que passei em Pernambuco, passeio isolado, mesmo de minhas melhores amizades epistolares. Muitas delas – as inglesas, por exemplo – cortei-as logo nos começos da minha vida tropical. Creio alias que com os trópicos estou identificado; e lá afinal, apesar de todas as dificuldades para uma vida intelectual e de estudo, é que quero viver. Provavelmente será sempre uma vida a minha, como até aqui, de vontade sempre em crise, duvidosa do vale a pena de qualquer esforço longo, incapaz de grandes realizações e até vendo nelas mais o traço caricaturesco que os seus contornos harmônicos. Direi sem modéstia – porque que sei que possuo inteligência e outros elementos que concentrados poderiam dar obra de certo valor – que o meu destino é ser a “magnificent failure” dos ingleses. O “magnificent” dá a tristeza da palavra “failure” certo sabor. Poderia ficar nos Estados Unidos, mas para que se aqui sentiria sempre o vazio ou o cinzento da paisagem e da vida em vários aspectos? Um lugar de 250 dolares foi me oferecido em N.Y. Lugar numa revista. A áurea tentação dançou um momento diante dos meus olhos mas logo lhe senti, ou julguei sentir, o postigo dos encantos. Um tropical há de ser tropical. Desculpe esta página e meia a falar de mim. Confio sempre em sua “indulgência” cristã. (FG a Fidelino Figueiredo, 3/5/1926, p.313).

Já em seu país natal, como não poderia deixar de acontecer, a tentativa de aproximação entre Igreja e Estado gerou protesto entre aqueles que defendiam um Estado secular. Para estes, era intolerável a intromissão da Igreja em questões temporais, sendo contrários à inserção do ensino religioso nas escolas públicas em tom obrigatório. O mal que temiam lhes sobreveio; e era justamente o que estava por acontecer.

A época aqui evocada é marcada pelo entusiasmo pela educação. A elite brasileira via no analfabetismo uma das principais causas dos males que assolavam o país. Tal ideário já perceptível no final do século XIX ressurgiu com toda potência nas décadas de 10 e 20, somados ao nacionalismo gerado pelo pós-guerra. No embate pela hegemonia política que

caracteriza o período, entendia-se que ao ampliar a escolarização a base eleitoral dilatar-se-ia na mesma proporção¹⁴.

Em Pernambuco havia o interesse em colocar nos moldes modernos o projeto pedagógico das escolas públicas. Logo após a implantação da reforma educacional há um grave conflito entre o então diretor técnico José Escobar e Alfredo Freyre¹⁵. Havia sistemática resistência ao governo de Estácio Coimbra que se concentra em ataque à proposta da reforma educacional, principalmente no que se referia às disciplinas relacionadas à reprodução humana e à sexualidade. A resistência era, portanto, política e outra de caráter moral por parte da igreja.

O embate entre ambos referia-se especialmente à implantação da cadeira de *anatomia e fisiologia humanas*, cujo conteúdo incluía tópicos de reprodução humana. Com efeito, após as primeiras aulas da disciplina, os educadores foram surpreendidos por um verdadeiro escândalo social. Especialmente, as aulas de anatomia na Fazenda Modelo de Tejiipió – no qual as alunas aprenderam sobre a fecundação de sapos e ratos - suscitaram uma forte reação dos católicos. Os estudos anatômicos e fisiológicos foram condenados por parte das alunas, pelas suas mães e por toda a população mais conservadora que, apoiadas pelos membros do Círculo Católico do Recife organizaram inúmeras passeatas em oposição à Reforma. Frequentemente o Governo do Estado procurou conter tais protestos por meio da ação policial (MEUCCI, 2006, p.40).

Em 1925, na tentativa de reforma constitucional, no governo de Arthur Bernardes, a Igreja intenta introduzir nos projetos em discussão na Câmara, alguns pontos que amenizassem o rígido posicionamento do Estado frente à Igreja referente ao ensino facultativo do ensino religioso nas escolas públicas e quanto a implantação de algumas disciplinas (NAGLE, 2001, p.60). Meucci (2006) demonstra as tensões ocorridas na fase de análise e implantação da Reforma Educacional em Pernambuco. “Circunstancialmente, os dois grupos - os críticos da prática política oligárquica e os conservadores católicos – se aliaram a fim de combater, senão o governo do Estado, o encaminhamento da Reforma por ele promovido”. Segundo a autora, a união da política conservadora e da igreja estabelecia subsídios para questionar a Reforma tanto ao nível político quanto moral.

¹⁴ Não se deve esquecer que a possibilidade de voto estava vetada ao analfabeto desde a reforma eleitoral de 1880 substitui o voto censitário, baseado na propriedade, pelo critério da instrução. a constituição republicana de 1891 deu continuidade a tal restrição, permanecendo até a constituição de 1988, que estendeu ao analfabeto o direito de votar (CRESPO, 1992, p.162).

¹⁵ Para detalhes do conflito ver Meucci (2006).

Assim, a emenda constitucional sugerida por Plínio Marques que favorecia o catolicismo nas questões da educação nacional sofreu forte oposição por parte dos contrários à Igreja. O resultado foi a quase nulidade em termos de alteração constitucional nos aspectos referentes à relação entre os dois poderes.

Diante deste contexto, Lustosa (1991, p.36), alerta para a possibilidade de surpresa pela negativa da proposta eclesiástica, uma vez que Arthur Bernardes era sabedor do apoio considerável da população católica ao seu governo, além de pessoas que atuavam diretamente na máquina administrativa, caso de Jackson de Figueiredo¹⁶. Era, pois, o caminho que estava sendo preparado para a futura Revolução de 1930.

Com esse pano de fundo na política global do país, as reformas almejadas, que no âmbito simplesmente burocrático, quer nas dimensões éticas, quer mesmo no atendimento a algumas reivindicações da classe operária, tudo isso integrará, mais tarde, as linhas gerais, a pregação e o programa de Aliança Liberal e, posteriormente, da Revolução de 1930 (FAUSTO, 1977, p.401).

Portanto, este período de reaproximação tornara-se não perfeito, mas bastante fértil para o meio eclesiástico. Tomaram consciência que, apesar do Estado ser laico, havia ainda muito espaço não tomado pela secularização e que nele a Igreja poderia agir, como também perceberam que os discursos anti-clericais eram na sua grande maioria de pouca eficácia. “Entende-se, por conseguinte, a tendência que se infiltra e domina na estratégia do relacionamento entre os dirigentes eclesiásticos e o poder civil. Será toda ela calcada nos esquemas de um “pragmatismo de resultados” que interessam a ambos os lados” (LUSTOSA, 1991, p.37).

Todavia, mais do que os anos 20, a década de 30 seria testemunha de um revigoramento religioso de caráter cultural, um catolicismo prestes a se tornar em “um estado de espírito e uma dimensão estética” que conduziria o engajamento espiritual e social dos intelectuais brasileiros (CÂNDIDO, 1985).

¹⁶ Freyre conheceu Jackson Figueiredo e suas idéias em 1926, mas pouco se entusiasma com seu perfil apostólico e ortodoxo, embora o respeite como excelente escritor, publicista e crítico social. Indiretamente, Jackson foi inspirador do jornal *A Província*, quando Gilberto Freyre até então oficial-de-gabinete de Estácio Coimbra, assume, em 1928, a direção do Jornal *A Província*. Nesta nova fase do periódico, muitos intelectuais compunham a redação. Dentre eles Aníbal Fernandes que desde seus tempos de estudante é influenciado diretamente por Jackson Figueiredo. Neste sentido, era Aníbal quem daria o tom mais extremo no apego ao tradicionalismo, uma vez que a valorização da tradição era um dos motes do jornal a partir de então. Era ele responsável pela coluna política e aproximava-se da *Action Française* em termos ideológicos (LARRETA; GIUCCI, 2007, p.323-42).

1.3 GILBERTO FREYRE E A DÉCADA DE 30

A década de 30 é marcada por amplos debates na sociedade brasileira: criação do Partido Comunista, a Ação Integralista e a ascensão de Vargas ao poder. Neste contexto a Igreja irá intensificar suas atividades. Lutavam eles por estabelecer uma ordem social cristã no Brasil. Tristão de Athayde fala em reconduzir a República nos caminhos da ordem cristã ou a apostasia tomaria as rédeas do governo (LUSTOSA, 1991).

Não obstante ainda estar aliada aos grandes latifundiários e comerciantes percebe novas possibilidades de apoio entre as camadas populares. Sua principal meta: exercer influência direta na juventude através do ensino e manipular politicamente a classe operária (LUSTOSA, 1991). Objetivos que somente se tornariam concretos na medida em que sólidos alicerces morais de substância cristã vigorassem no país através da cristianização da legislação.

O maior receio era que o comunismo e seus ideais ateus prosperassem no Brasil. Daí o forte apelo da Igreja entre os operários nesta época, com assistência social capaz de substituir qualquer discurso de caráter revolucionário. Fala-se em reforma social, mas sem deixar de considerar o comunismo como o maior de todos os inimigos da igreja e da República. Recomendava a Igreja para os operários que vivessem em harmonia com seus patrões e que os valores cristãos fossem celebrados.

Em 1931, a Igreja projeta-se no campo da educação intensamente. Realizam o Congresso Católico de Educação no Centro Dom Vital. Combatiam a laicidade do ensino, a co-educação dos sexos e o monopólio da Educação pelo Estado (CARDOSO, 1982).

Vargas expede o ensino facultativo do ensino religioso que é comemorado pela ala católica como uma grande vitória, embora as chamadas forças da desintegração nacional ainda vigorassem, encarnadas no protestantismo, na escola laica e em muitos intelectuais marxistas, e na frouxidão moral, acusações que recairiam sobre Freyre.

Se para a Igreja os anos 30 iniciaram de maneira positiva, para Gilberto o começo desta década não foi das melhores. O exílio, muito comum àqueles que não se adéquam ao *status quo*, chega para Freyre ao seus 30 anos de idade. Não queria ele abandonar sua terra natal, mas que instituição neste momento de tensão poderia acolhê-lo? O refúgio não seria outro se não o religioso. Tenta aqui permanecer escondido no convento dos Franciscanos. Vã tentativa. Os deuses tinham outros planos para Gilberto Freyre. Seria um desterro doloroso, mas que iria enriquecê-lo intelectualmente e fortaleceria seu espírito para tornar-se um marco na sociologia brasileira. Uma experiência necessária para que o grande

passo futuro fosse dado: realizar escritos que mudariam os rumos das interpretações sociológicas que até então vigoravam no Brasil. Nas palavras de Pallares-Burke (2005), seria o início de um novo paradigma.

Já em terra estranha, escreve a Manuel Bandeira em tom conformado. Sabia ele que não havia exatamente nada que pudesse ser feito a não ser entregar-se confiadamente nas mãos de Deus. O uso da linguagem religiosa mais uma vez é por ele utilizada para expressar seus sentimentos. “Já sabe talvez de tudo, meu caro Bandeira, meu querido Manuel – minha casa saqueada e incendiada. Uma desgraça. Mas há de ser o que Deus quiser. Não há senão aceitar as coisas – talvez mais muçulmanamente do que à maneira cristã” (GF a Manuel Bandeira, 4/12/1930 apud LARRETA; GIUCCI, 2007, p.374).

É a partir do exílio que devido à extrema escassez de dinheiro tem contato com as classes populares; jantares em tavernas com gente do povo. Não é sem motivos que inúmeros de seus escritos enaltecem a gente simples e o compartilhar do português mais abastado com os gostos mais populares. Para refugiar-se do frio, as bibliotecas tornaram-se fiéis aliadas do corpo e da mente. Em visita ao historiador João Lúcio de Azevedo é presenteado com um exemplar de seu livro *Os jesuítas no Grão-Pará*, dedicado ao “distino amigo e escritor Gilberto Freyre” (LARRETA; GIUCCI, 2007, p.379).

Por indicação de Azevedo recebe permissão para ter acesso às coleções da Biblioteca Nacional, originada a partir de livros que pertenceram aos jesuítas e à Academia Real de História. O lugar que Freyre teve acesso na época era composto por 400 mil exemplares e ocupava dois andares do convento de São Francisco, fundado em 1217. Teve Freyre acesso a lugares reservados que continham relíquias de valor inestimável, como um exemplar da *Bíblia de Gutemberg*. (LARRETA; GIUCCI, 2007, p.379).

Mas dias melhores estavam por vir. Em 1931 Freyre é convidado para lecionar História Social e Econômica na Faculdade de Ciências Sociais da Universidade de Leland Stanford, na Califórnia. No dia 30 de março do mesmo ano desce do ônibus que para em frente à igreja da universidade (LARRETA; GIUCCI, 2007, p.382). Era o início de um novo tempo, de refrigério depois de anos tão turbulentos.

O conteúdo do curso ministrado por Freyre era referente à América Latina, logicamente com ênfase ao seu país. Em entrevista concedida por Athayde e publicada em *O Jornal* em agosto de 1931, Gilberto destaca os objetivos do curso. Para tanto, faz uso da linguagem religiosa pra expressar-los. Segue o texto:

Uma espécie de exercícios espirituais de Loyola aplicados ao estudo do passado. Procuo dar aos meus alunos estrangeiros uma visão realista do passado brasileiro – como a visão de Loyola procurava do inferno e do céu... Apenas no nosso caso trata-se simplesmente de terra e de gente. Procuo dar um como contorno sensual às impressões do país e da gente, em épocas passadas até o estudante as sinta na sua realidade, nos seus cheiros característicos de açúcar, de café, incenso, comida carregada de temperos africanos, nas suas cores, nos seus gostos, na sua vida diária e íntima, e não nos seus fastos extraordinários ou fria e incaracteristicamente oficiais. A história oficial, política ou militar ou diplomática, pouco me interessa. O que me interessa é a história íntima, social. [...] Nas primeiras conferências ocupei-me dos antecedentes europeus da sociedade brasileira, e da sua formação, destacando dois elementos culturais que têm sido um tanto negligenciados: o africano e judeu. Depois, do desenvolvimento da sociedade colonial brasileira, da indústria que lhe serviu de base econômica, o açúcar, e da técnica de utilização e de produção, o trabalho escravo, da aristocracia rural, que daí se elevou, empolgando a vida política do país, até o bacharelismo, favorecido pela política jurídica e liberal do segundo imperador, tomou dianteira. Ocupei-me da ação da Igreja, que é formidável, no desenvolvimento social do Brasil. A “festa da Igreja” é bem significativa como exemplo da maneira por que o brasileiro vive a sua religião, humaniza de certo modo seus santos, sem deixar de ser ortodoxamente católico no que é essencial (O Jornal, agosto de 1931, apud LARRETA; GIUCCI, 2007, p.402).

Percebem-se neste relato muitas antecipações de tanto da metodologia empática de Freyre como também do conteúdo de *Casa-Grande & Senzala*. Seu trabalho futuro que ganharia corpo nos próximos dois anos já estava delineado em sua mente e em muitos de seus esboços. Destaque também para o recorrente uso da linguagem religiosa para expressar suas idéias.

Em discurso sobre a América Latina, tida como homogênia pela maioria dos alunos norte-americanos, Gilberto destaca às múltiplas faces que compõem este continente e as muitas culturas que ali são representadas, bem como o apelo ao místico e a fé que marcam a identidade desse povo. “A latinidade reina mas não governa; a Europa reina mais não governa – governam as vozes da África e as misteriosas vozes da própria terra americana – e sociologicamente as superstições de um povo teem mais matéria que a sua fé oficial, que seu credo, a sua liturgia” (Note Book 5, p.9-10 apud LARRETA; GIUCCI, 2007, p.394).

Nesse período, encontra-se em seu caderno de notas referências a Franz Boas e James Bryce, este último escritor do livro *South America observations and impressions*, utilizado por Freyre para escrever posteriormente o artigo *Vida Social do Nordeste*, relacionado-o com o tema da mestiçagem. Em *Casa-grande & Senzala* cita a seguinte frase do livro, procedente do capítulo referente às relações entre raças da América do Sul, como evidência da influência superior da religião sobre a raça na formação colonial

lusitana. Eis o texto: “A religião foi, no passado, uma força de desunião tão poderosa quanto o antagonismo racial. No caso dos portugueses e espanhóis, a religião, assim que os indígenas eram batizados, fez com que as diferenças raciais se tornassem insignificantes” (apud LARRETA; GIUCCI, 2007, p.608).

Freyre estava decididamente propenso a enfrentar as questões referentes à problemática da construção nacional. O tema da miscigenação era algo que lhe incomodava e carecia de melhores respostas às que até então foram dadas pela academia. Para ele, a questão da mistura de raças não poderia ser critério determinante para considerar o Brasil um país sem futuro próspero. Em carta ao seu pai, escrita em 16 de abril de 1931, pode-se encontrar pistas interessantes que revelam seu olhar bastante positivo da mistura racial, chegando a dizer que desde o evento de Cristo, nenhuma nação contribuiu de maneira melhor que o Brasil para que a humanidade desenvolvesse seus laços de fraternidade. Gilberto acreditava no Brasil.

Fixar-me aqui ou em qualquer parte fora de Pernambuco, está absolutamente fora do meu programa. Mas não adianta falar neste ponto. Com relação ao Brasil, acho que V. carrega muito as cores. Não há que estranhar que o Brasil atravesse uma fase como a de agora. Poderá mesmo prolongar-se por muito tempo assim. Mas nada nos autoriza a concluir que somos o “país perdido” de que se fala há tempos. Poucos países tão interessantes como o Brasil; a aventura brasileira de miscigenação é uma das grandes aventuras modernas (moderno num amplo sentido histórico) – uma aventura social tão interessante quanto a russa ou americana. Ele é grande demais para que seus processos de ajustamento falte a violência dramática que em fenômenos geológicos um tanto parecidos a este nosso, social, étnico, econômico, caracteriza os terremotos. Não creio que desde Cristo ninguém nem nenhuma nação tenha feito ao mundo, à fraternidade dos homens, tamanha contribuição como a que há de resultar de mistura de raças no Brasil. O brasileiro não é todo defeito nem mestiçagem; qualidades excelentes já se sentem nele; vão se esboçando e afirmando na confusão. O período é doloroso porque é de transição. Ainda não desapareceu de todo o preconceito de branquidade; a vergonha de ser mulato ainda se manifesta em pretensões ridículas. A época ainda é de novos – poderosos, novos cultos, novos ricos, arrivismo em várias expressões. Mas sem deixar de haver nisto alguma coisa de interessante, ao lado do muito que há de doloroso – principalmente para filhos e netos de senhores de engenho. Devemos levantar a vista acima das coisas do momento, e impregnarmo-nos do ar, do grande ar de aventura, que sopra sobre o Brasil, onde cores, sangues, tradições se misturam para um resultado único, excepcional (GF a Alfredo Freyre, 16/4/1931 apud LARRETA; GIUCCI, 2007, p.398).

A carta é um verdadeiro manifesto, um convite para contemplar o Brasil de outra perspectiva. Freyre olha além, percebe seu país a partir do mar de possibilidades que dele podem brotar. Era uma época em que Freyre estava preocupado com aquilo que era de particular em cada cultura e que se perdiam com o avanço e uniformização que a modernidade

trazia consigo. Em suas leituras de Ganivet¹⁷, percebe o tom híbrido e as influências árabes e africanas na cultura espanhola. Para Ganivet, da poesia popular do romanceiro cristão e árabe nasceram as características mais marcantes do espírito religioso espanhol. Estas leituras influenciaram os escritos de Freyre. A partir do contato com inúmeras teorias, o Brasil se revelava para o professor exilado como uma civilização dotada de particularidades únicas. Desvendá-las torna-se, então, seu projeto.

Desse desejo intenso nasce *Casa-grande & Senzala*. Obra que surge como história da sexualidade brasileira: o europeu a vislumbrado com a nudez feminina. Se havia escassez de mulheres, não eram as de sangue indígena; um verdadeiro convite à mistura racial. Mesmo os padres da Companhia de Jesus deveriam ter extremo cuidado para não cair em “pecado”, enquanto que os padres de engenho era-lhes livre o arregaçar de batinas. O uso da linguagem erótica é nítida e inegável: homens que iniciariam sua vida sexual com animais, mulatas nas redes num balançar como que a dizer sim para os prazeres da carne. A obra também é rica ao elogio ao negro e seu legado: na comida, na religião, na dança, na arte e na música.

Uma questão entre os intelectuais sobre a obra referia-se a sua adequação ou não à teoria materialista. Dentre os que fizeram referência à obra como sendo um estudo materialista encontra-se Grieco e posteriormente (1934) Alberto Passos Guimarães, marxista declarado. Ao que parece eles passaram às vistas largas as restrições que Freyre fizera no prefácio da obra ao materialismo histórico. Para os críticos era um livro marxista escrito por um não marxista.

Freyre até tivera alguma influência marxista na década de 20 por intermédio de autores como Plekhanov e Seligman, sobretudo nas explicações econômicas da história da escravidão na América Latina. Miguel Reale critica a obra devido sua perspectiva naturalista e materialista, denominada por ele de filosofia medíocre que se postula científica.

Luis da Silva Pinto tece seus comentários na mesma direção, afirmando que a obra pouco se distancia do materialismo histórico. Saul Borges Carneiro entende a obra sob a mesma ótica ao escrever que Freyre une sua orientação de historiógrafo ao materialismo histórico.

¹⁷ Para saber detalhes da influência das obras de Ganivet sobre Gilberto, ler Bastos (2003).

Como não poderia deixar de ser, a Igreja, na voz do jesuíta Armando Mas Leite acusa o livro de representar premissa para o comunismo, afirmando ser o autor perigoso para os jovens estudantes que têm acesso à obra. (LARRETA; GIUCCI, 2007).

Em 1934 inicia o *Guia Prático, histórico e sentimental do Recife*. Nesta obra, situada no contexto do movimento regionalista, Freyre intenciona resgatar a consciência regional e promover turisticamente a cidade de Recife. Demonstra o interesse de Gilberto pela diferença e pela cultura popular vista a partir da vida íntima. Foge assim da oficialidade, delongando-se ao descrever as procissões religiosas, o culto pelo mar. Freyre com sua linguagem aproxima o leitor da realidade, conduzindo-o a sentir os cheiros e o sabor que a cidade possui.

Valoriza aspectos até então desprezados pelos guias turísticos oficiais, como por exemplo, os xangôs. Eram, segundo Freyre, verdadeiras religiões “com suas danças, seus maracás, seus santos a que se fazem sacrifícios de comida e azeite de dendê, seus pães de terreiro, suas galinhas pretas, seus ramos de Jurema, suas folhas de macunha que fumadas fecham o corpo do crente e lhe dão sonhos de amor. Josefina Minha Fé, a pretalhona mais simpática do Recife, tem um cavalinho de pau a quem se fazem pedidos como a um ministro ou político, escrevendo uma petição e botando papel por baixo do bicho. No dia seguinte Josefina tira o papel e lê misticamente o despacho” (FREYRE, 1934, apud LARRETA; GIUCCI, 2007, p.495).

Percebe-se o tom pouco comum do *Guia* se comparado com aqueles que se está acostumado a se ter acesso. Na medida em que resgata aspectos culturais que foram sufocados por muito tempo devido a compreensão de que eram contrários ao processo de modernização que norteava as políticas públicas do país. Nelas o elemento negro era maquiado, camuflado na tentativa de respirar o Brasil ares europeus ou da América do Norte entendidos como mais puros, superiores.

A pretensão de Freyre era dar o devido valor ao negro como elemento que em muitos aspectos ajudaram a compor o *ethos* nacional. Uma das propostas para que tal intento se efetivasse foi a realização do I Congresso Afro-Brasileiro em 1934 na cidade de Recife. Se a publicação de *Casa-grande & Senzala* havia provocado furor por parte de alguns, o congresso incitaria maior escândalo ainda.

O congresso foi dedicado ao negro brasileiro e visava conscientizar de maneira positiva a importância afro na formação da cultura nacional. O congresso foi presidido pelo primo de Gilberto, o psiquiatra Ulysses Pernambucano, homem que auxiliou na reforma do ensino normal e de crianças portadoras de deficiência. O fato de pesquisar as

religiões afro-brasileiras foi uma das causas do congresso que tinha como tema primeiro os movimentos religiosos. Somente mais tarde a comissão decidiria por ter uma variação de temas e não focar somente a religião. Na agenda havia reuniões noturnas em terreiros e seitas africanas do Recife, com danças e músicas, além de exposição de objetos de arte religiosa. Houve intenso esforço para garantir a presença dos babalorixás (LARRETA; GIUCCI, 2007, p.504;9).

Em artigo, Otavio de Freitas Junior assim se expressa ao anunciar o Congresso Afro-brasileiro:

O Congresso Afro-brasileiro vai ser sem dúvida um feito de grande alcance. Não somente a ciência ganhará. Não será somente interessante pelos estados psicológicos das seitas veneradas na África e continuadas a ser praticadas aqui no Brasil. Será acima de tudo um movimento de gratidão. O Brasil mostra-se reconhecido aos negros, pois ele sabe que foram os negros que fizeram pedra por pedra os alicerces do grande edifício que inegavelmente hoje somos (LARRETA; GIUCCI, 2007, p.504).

Nóbrega da Cunha realizou uma conferência sobre a “Macumba”, abordando inúmeros rituais africanos que eram praticados no Brasil. Destaca ele a circularidade de influências católica, indígena e africana na composição desses rituais. Temas como feitiçaria, cerimônias festivas e mágicas iriam causar curiosidade por grande parte do público.

Os rituais africanos demonstrados pelos babalorixás durante o congresso fora uma oportunidade para expressão direta das muitas manifestações religiosas trazidas ao Brasil pelos escravos. Havia a crença na época que tais costumes estivessem quase extintos por causa das perseguições e da suposta hegemonia católica. Afirma Larreta e Giucci (2007, p.511) que a cerimônia de culto nagô, realizada no terreiro do Pai Anselmo, emocionou o público presente pela sua autenticidade, estética e exotismo.

A identidade do Brasil ganhava outras tonalidades a partir da revisão histórica e social realizada tanto pela publicação de *CGS* como pelo congresso. Era uma assertiva sobre a cultura brasileira como múltipla e misturada, um convite para todo brasileiro orgulhar-se de suas origens.

O encerramento do congresso se deu no dia 15 de novembro e Freyre dá o tom de desfecho lendo as seguintes palavras (LARRETA; GIUCCI, 2007, p.511):

Sendo as classes trabalhadoras do Brasil, em grande parte, gente de sangue negro, e herdeira de elementos valiosos de cultura negra, o 1º Congresso Afro-Brasileiro manifesta sua solidariedade a essas classes contra toda forma de opressão.

O 1º Congresso Afro-Brasileiro louva a ação da Assistência a Psicopatas em Pernambuco, reconhecendo seitas africanas de organização definida cultos religiosos e resguardando-as das perseguições policiais; ao mesmo tempo protesta contra essas coações, onde quer que elas se exerçam, em nosso país.

O 1º Congresso Afro-Brasileiro protesta contra a atitude da Comissão de Censura Estética do Recife querendo fazer desta capital uma cidade de cores chamadas delicadas isto é, cinzentos, róseos, etc., e proibindo os encarnados, roxos e amarelos, as cores mais de gosto da nossa população e mais de acordo com as nossas tradições, nesse ponto, como em tantos outros, impregnados pela influência africana.

O 1º Congresso Afro-Brasileiro protesta contra toda a espécie de discriminação contra negros ou mestiços, que ainda se verifique no Brasil.

O 1º Congresso Afro-Brasileiro apelando para a colaboração dos africanistas do país, recomenda a fundação no Rio de Janeiro de um Instituto Afro-Brasileiro, nos termos da proposta junto do congressista Nobrega da Cunha, José Lins do Rego¹⁸, Adhemar Vidal, Gilberto Freyre, Aderbal Jurema, Cícero Dias, Olívio Montenegro, Mario Lacerda de Mello, Luiz Jardim, José Valladares, Aluizio Campos, Vanderlino Virginio, José Miranda, Aberlado D'Araújo Jurema, J.A. Gonçalves de Mello, Luiz Santa Cruz, Waldemar Cavalcanti, Manoel Diegues Junior, Emilio Di Cavalcanti, Noemia Mourão e Odorico Tavares.

Como não poderia deixar de acontecer, o congresso gerou elogios e críticas.

Para alguns, eram idéias comunistas que estavam sendo divulgadas. Havia na verdade muitos marxistas que presentes no congresso, dentre eles, Edison Carneiro, marxista doutrinário na época e futuro pesquisador do candomblé baiano. Seus trabalhos eram pela igualdade, pela libertação do negro que era trabalhador explorado e como tal destinado a fazer parte do Partido Comunista. As questões que se referiam às diferenças culturais estavam em segundo plano para Edison Carneiro. Mas por outro lado, o congresso constitui-se um o marco histórico na medida em que visava a integração da cultura nacional dada a partir da diversidade. Os olhares desconfiados sob Freyre se intensificam.

¹⁸ Em 19 de novembro de 1937, por determinação do Interventor interino da Bahia, centenas de livros foram incinerados em frente da Escola de Aprendizes de Marinheiros sob a acusação de comunistas. Dentre os autores que eram tidos como mais perigosos estavam Jorge Amado e José Lins do Rego, sendo queimados 14 exemplares de *Menino de Engenho* (CARNEIRO, 2002).

1.3.1 O Intelectual sob Suspeita

O governo da década de 30 buscava a dominação e controle em todos os níveis da sociedade. Seguindo esta lógica, sustentava-se a idéia de “purificação da sociedade” como forma de justificar a intervenção policial na prática da censura. Assim, multiplicavam-se os serviços secretos de investigação. A cultura se vê amordaçada e o cidadão se depara com uma política que dita o que pode ser lido. De acordo com Arendt (2000) estas normas colaboram para atitudes de deleção sob alegação de ser um ato de fé ou de estarem servindo a Deus ou à Pátria.

Em pleno século XIX a cultura brasileira era tutelada pelo Estado e pela Igreja. Tal sujeição se prolonga no século XX. Em 1915 o frei franciscano Pedro Sinzig publica o *índex* crítico intitulado *Através dos Romances: guia para as consciências*. O livro tinha por fundamento os preceitos e valores da Igreja Católica que conduziram o frei à classificar as obras até então editadas e em circulação no Brasil em três categorias: aqueles que são *recomendados*, considerados bons para leitura e edificação da família; os recomendados, porém com ressalvas e finalmente os *perigosos* cuja leitura “é um veneno para a alma dos seus leitores”. A intenção era de “neutralizar de algum modo os grandes males que podem produzir as más leituras dos maus livros” (CARNEIRO, 2002, p.46).

A intolerância intelectual que permeava a nação era ainda mais hostil nas cidades do Nordeste cuja mentalidade marcadamente provinciana. Gilberto não escaparia ileso, ao menos não a sua obra. Apesar do livro *Casa-Grande & Senzala* ter sido recebido com empolgação pelos intelectuais brasileiros, entendido como uma verdadeira revolução historiográfica se comparada com até então se havia produzido, houve sim, aqueles que se opuseram à obra, considerando-a anti-católica e imoral. É nesse contexto que o padre Serafim Leite reclamou punição para o livro *Casa-Grande & Senzala*, apelidando-o de “pornógrafo de Recife”: “a punição extrema de uma auto-de-fé: que fosse queimado o livro e autor. Nem ao menos queimado em efígie ou em retrato a óleo: queimado com absoluto realismo” (Apud CARNEIRO, 2002).

Freyre é acusado pelo padre Serafim Leite de inimigo da Companhia de Jesus e da própria igreja católica, “inimigo embuçado em Casa-Grande & Senzala e desmascarado em Sobrados e Mucambos” (FONSECA, 2003, p.30). Este artigo do padre Serafim Leite soou como uma verdadeira palavra de ordem para os jesuítas. Não tardaram eles, sob comando do padre Antonio Ciríaco Fernandes, no ataque direto à pessoa do autor. Relata Freyre que certa vez, em uma de suas caminhadas, ao encontrar-se com padre Antonio,

sente ódio em seu olhar, ódio que somente poderia ser teológico, já que nunca haviam se encontrado antes (FONSECA, 2003, p.30).

Poucos anos antes, quando ainda escreve *Sobrados e Mucambos* é decretada a Lei de Segurança Nacional, criada para legitimar a repressão de qualquer espécie que fosse contrária ao governo Vargas. Diante de deste quadro de cabresto intelectual Freyre declara ao *Diário de Pernambuco* que se sente e ameaçado. Era ele homem de independência intelectual que não estaria disposto a calar-se ou omitir suas opiniões: em tom ácido, apóia publicamente o manifesto dos escritores, artistas e estudantes contra a Lei de Segurança e se posta em favor dos trabalhadores, principais prejudicados.

Uma minoria de políticos e plutocratas dos grandes Estados, aos quais os políticos e plutocratas dos Estados de segunda e terceira, vão agora prestar homenagens da mais humilde submissão, recebendo quase de joelhos as ordens que lhes são dadas do alto dos cavalos gaúchos e de dentro das limusines ricas de São Paulo [...]. Creio que intelectual nenhum, artista ou estudante pode ficar indiferente ao movimento atual de reação à Lei que nos ameaça a todos, visando sufocar principalmente os trabalhadores brasileiros, aos quais devemos, como intelectuais independentes e contra violência tão brutal, nossa solidariedade efetiva (DP, 3/2/1935 apud LARRETA; GIUCCI, 2007, p.530).

Ainda no mesmo mês, no dia 19 de fevereiro de 1935, Freyre foi detido e levado à Secretaria de Segurança. Na Secretaria, após interrogação na qual Freyre mantém seu posicionamento contrário à Lei de Segurança, é fichado no Dops¹⁹ – Delegacia de ordem política e social - como agitador. Segundo registro policial, Freyre integrava o comitê da Frente Única Sindical. A crítica social de Freyre tinha endereço certo: o Sindicato dos Usineiros de Pernambuco. Denunciava as péssimas condições de trabalho dos operários nas usinas (LARRETA; GIUCCI, 2007). Em nota questionava as afirmações realizadas pelo Sindicato que diziam que os operários das usinas possuíam condições de vida, de habitação, assistência social e hospitalar de boa qualidade. Ainda segundo o Sindicato, os operários recebiam desde remédios à uniforme escolar para seus filhos. Freyre, “respeitosamente opõe dúvidas a algumas dessas afirmativas, oferecendo-se para, em comissão, realizarem um

¹⁹ O Dops foi criado durante o Estado Novo com o objetivo de controlar e reprimir qualquer movimento político e social contrário ao regime no poder. Segundo Pallares-Burke (2005) uma das evidências de que Freyre era um agitador é um artigo intitulado “Atualidade de Willian Morris”, na qual Freyre realiza a biografia de Morris publicada pelo escritor norte-americano Lloyd W. Eshleman com o título, aparentemente incriminador segundo as autoridades, de *A Victorian Rebel*. Outro agravante era o posicionamento político de Morris, socialista declarado.

inquérito que esclareça a verdadeira situação de vida e de trabalho em nossas grandes fábricas de açúcar” (FREYRE, *Jornal Pequeno*, 6 de maio, apud LARRETA; GIUCCI, 2007, p.532).

Assim, parte dos anos 30 para Gilberto foram marcados pela franca oposição dos usineiros que o chamavam de comunista e dos católicos reacionários da Congregação Mariana da Mocidade Acadêmicas. Há relatos de que, em outra ocasião, Freyre fora preso por atentado ao pudor (FONSECA, 2007).

Gilberto naquele tempo andava pelos 35 anos, já publicara Casa-Grande & Senzala e estava acabando de escrever Sobrados e Mucambos; e era solteiro. E eu também era, o Cícero Dias também era. Assim fomos os três, num trenzinho da Great Western, à estação de Prazeres para subir o morro e participar da festa de Nossa Senhora, naquela igreja que domina as colinas de Guararapes, onde brasileiros e holandeses se guerrearam. Usava-se ir às antigas trincheiras apanhar folhas para benzer, pois as plantas dali tinham sido regadas pelo sangue dos heróis. E nas trincheiras aconteciam casos de amor. A certa altura Gilberto sumiu e, depois de muito procurá-lo, Cícero Dias e eu fomos até a estação: lá estava ele preso por um sargento, pois atentara contra o pudor público fazendo amor com uma jovem mulata no capim de uma trincheira. Custou muita conversa e algum dinheiro, mas libertamos o sociólogo. (apud FONSECA, 2007).

Em 1936, o crítico literário Alceu Amoroso Lima (Tristão de Athayde, representante do Centro Dom Vital), escreve artigo para o *Diário de Pernambuco* intitulado “Gente do Norte”. Nele, enaltece os valorosos intelectuais do grupo católico de Recife, dentre eles Manuel Lubambo²⁰. Critica igualmente o Congresso Afro-Brasileiro colocando em igualdade de perigo ao comunismo. “Foi no Recife que a última revolução de novembro explodiu de modo mais violento, como já sucedeu em 30 e 31. Lá é que a A.N.L. instalará um de seus mais fortes PC. E no ano passado aquele famoso congresso Afro-Brasileiro, chefiado pela turma extremo-esquerdista de Gilberto Freyre [...] (apud LARRETA; GIUCCI, 2007, p.561).

Já Lubambo teria em Freyre um de seus alvos prediletos, não poupando adjetivos pouco agradáveis para qualificá-lo. Em artigos que retratavam na visão dele a crise do pensamento intelectual de Pernambuco, assim se refere à Gilberto Freyre:

²⁰ Manoel da Costa Lubambo é considerado como um dos principais representantes da intelectualidade católica e conservadora dos anos 30 em Pernambuco. “Suas idéias refletem, principalmente, a mentalidade político-religiosa da época em que se acreditava estar no passado colonial as verdadeiras origens do povo brasileiro”. Além de ter grande influência na produção intelectual dos anos 30, especialmente entre 1933-1943, Lubambo poderia, ainda, figurar entre os grandes jornalistas de Pernambuco no século XX (AZEVEDO, 2006, p.7).

Ora, a crise do pensamento histórico existe. Ela se traduz pela tendência dos que o reduziram a essa miserável sindicância de vícios e detalhes repulsivos de que estão cheios os últimos livros do gênero, anedotários de porcaria, almanaques onde a preocupação do ‘libido’ é maior do que a da história (LUBAMBO, apud AZEVEDO, p.86).

Alguns anos mais tarde, Lubambo escreve duas críticas à obra *Nordeste* de Gilberto. No artigo em questão, Lubambo chama Freyre de “pornógrafo” e “pedante” e seus livros desprovidos de assunto.

Só agora pude ler o ‘Nordeste’ do famigerado sociólogo Sr. Gilberto Freyre. Com o seu proverbial pedantismo, o autor começa dizendo que o ‘ensaio é uma tentativa de estudo ecológico’ para afirmar depois que se trata de estudo ‘quase impressionista’. Donde se conclui que essa ‘ecologia (os leitores brasileiros gostam de nomes pomposos e o autor sabe cortejar esse apetite) é uma ecologia impressionista. Imagine-se uma química, uma física, ou uma geologia impressionista e se terá uma idéia da ‘ecologia’ do Sr. Gilberto...A impressão que tenho de cada livro do Pornógrafo é a de livros sem assunto (LUBAMBO, apud AZEVEDO, 2006, p.94).

Ainda em tom pouco amigável, compara a sociologia de Freyre aos animais peçonhentos e indesejados.

Não digo que a sociologia do Sr. Gilberto Freyre seja totalmente desprovida de interesse. Mas é uma sociologia de pitoresco, de detalhes. Si há uma ‘petite histoire’ (a anedótica) deve haver uma ‘petite sociologie’ (que deve ser igualmente a anedótica). A do Sr. Gilberto Freyre é deste tipo. É – repita-se – uma sociologia de detalhes. Sociologia do morcego, da cobra, do gato, da raposa, do guará, e até do carrapato, da varejeira, do lacráu e do bicho de pé. É só (LUBAMBO, apud AZEVEDO, 2006, p.95).

No ano da morte de Jackson de Figueiredo em artigo que enaltecia a pessoa de Jackson por ter sido ele um homem que dedicara sua vida em prol da defesa da moral e dos bons costumes católicos, Lubambo ironiza Gilberto e a ele se refere como “malandro”.

Jackson era o que hoje se chama um ‘homem de arestas’ e isso incompatibiliza-o completamente com o espírito do nosso tempo. Ser um ‘homem de arestas’ hoje é desejar para o seu país um mínimo de moralidade, de orientação, de doutrina, é não admitir que se ande nu nas praias de banho, é não entrar em conluio com os ‘Diários Assalariados’, é não dar quartel à pornografia de Gilberto Freyre e outros malandros, é denunciar o opprobioso jornalismo do meteco Annibal Fernandes, é ter uma opinião hoje e a mesma opinião amanhã, é colocar o seu cargo a serviço das suas idéias, e não se deixar enternecer pelos elogiozinhos soezes da seção ‘Coisas da Cidade’ do ‘Diário de Pernambuco, enfim é ter espírito público, ser patriota e honesto, coisas hoje francamente ‘perimées’. Essa a grande tragédia de Jackson: ao

gótico do seu estilo ter sucedido uma arquitetura de barracões, de caravansarais, de caramanchões. Uma geração de homens bolas, de homens gelatina, de homens nada (LUBAMBO, apud AZEVEDO, 2006, p.100).

Na época aqui em questão, Flávio de Carvalho escreve *Os ossos do mundo*, baseado em seu caderno de viagens. Em suas viagens pelos inúmeros países que visitara, reúne uma razoável coleção de diferentes modelos de papéis higiênicos, que, segundo ele, eram reveladores do cuidado com a higiene que cada povo possuía. Lubambo associa *Os Ossos do Mundo* ao livro *Casa-grande & senzala*, chamando a atenção a atração desses “pornógrafos” pelo sexual (LARRETA; GIUCCI, 2007, p.566).

Tamanha aspereza por parte dos católicos pela pessoa de Freyre é desencadeada por suas percepções da Igreja Católica e na sua escrita não raras vezes manifestada em tom erótico em *Casa-Grande & Senzala, Sobrados e Mucambos*, pela realização do I Congresso Afro-Brasileiro e pela suposta queda de Gilberto pelo comunismo. Freyre seria para os católicos o líder de um grupo de agitadores de extrema esquerda.

A ausência de respeito pela moral socialmente estabelecida, a irreverência em seus escritos que continham temas polêmicos e sua simpatia pelas atividades populares levaram os representantes do Centro Dom Vital à acusação de que Gilberto era homem “subversivo”. Suas constantes críticas aos usineiros e as denúncias das condições de trabalho dos operários rurais eram na visão católica consideradas de comunismo. Freyre era associado à perspectiva materialista por seu ensino de sociologia – entendido por muitos como sinônimo de socialismo; além disso, freqüentava o mesmo círculo de intelectuais declaradamente comunistas e de idéias radicais, como Anísio Teixeira. Outro agravante eram suas pesquisas que valorizavam a corporalidade e a sexualidade.

Todavia, a sistemática campanha da direita católica contra Gilberto Freyre já vinha desde a publicação de *Casa-Grande & Senzala*. Segue exemplo de anúncio jocoso: “Casa-grande & senzala. Vende-se uma, para família numerosa, com criadagem de cor. Ótimo local para escola de samba, pique-niques e romances amorosos à sombra das bananeiras. Tratar com Gilberto Freyre (apud LARRETA; GIUCCI, 2007, p.562). Os ataques recrudesceram. Os responsáveis pela revista *Fronteiras* qualificavam Gilberto e sua sociologia de “sociologia carnavalesca”, “sociologismo africano”, “literatura de water closet”, dentre outros adjetivos não menos desagradáveis.

Em artigos da revista *Fronteiras* - que pertencia à Congregação Mariana da Mocidade Acadêmica do Colégio Nóbrega, ramo dos jesuítas - a pessoa de Gilberto era retratada como comunista, anticatólico e convertido ao protestantismo. A forma com que

Freyre representou o catolicismo, em especial a ordem dos jesuítas, em *Casa-grande e Senzala* incomodou a intelectualidade católica. Propunham eles a censura da obra em nome da moralidade pública. O livro, então, deveria ser banido das escolas. “Os pais precisam ler essa obra da mais descabelada pornografia para saberem o que Pinto ensina às suas alunas da Escola Normal. O caso, pela extrema gravidade de que reveste, está a exigir severas providências do diretor da Escola e do secretário da Educação (Rego Monteiro, 1963, apud LARRETA; GIUCCI, 2007).

A forma com que Freyre abordou a moral sexual dos colonizadores do Brasil era um verdadeiro sacrilégio e seus comentários sobre a religião católica demasiadamente indecorosos, que, devido sua formação protestante, eram considerados preconceituosos. Para os católicos, Freyre havia ridicularizado os lusitanos e sua fé. Segundos os críticos, a maneira com que Freyre trata da religião em suas obras é herança de sua educação americana e protestante. “Conjugam-se, assim, dois elementos ‘extremamente nocivos’ para *Fronteiras*: os Estados Unidos, sinônimo de democracia e liberalismo, e o protestantismo, o maior opositor do catolicismo” (apud LARRETA; GIUCCI, 2007).

Neste momento, os escritos de Freyre eram lidos pela direita católica como relativista, com idéias sobre a miscigenação que contribuem para o esfacelamento dos valores. Ao considerar o negro igual ao europeu no processo civilizatório, abria-se a possibilidade de futuras manifestações revolucionárias por parte das classes operárias que eram em sua grande maioria composta por negros.

Um ano antes de lançar *Sobrados e Mucambos* Freyre escreve uma carta a Fernando de Azevedo falando sobre o conteúdo do livro:

Quanto ao meu, atrasado pela doença, voltei a trabalhar nele. O título que V. pede na sua carta, creio que pode ser Sobrados e Mucambos, e o sub-título, que deve ser sempre declarado, Decadência do Patriarcado Rural o Brasil. É, ou pretende ser, um estudo do declínio do prestígio social e político das grandes famílias das casas-grandes [...] da religião menos de família e mais eclesiástica, que se desenvolveram no Brasil [...] (GF a Fernando de Azevedo, 6/8/1935 apud LARRETA; GIUCCI, 2007, p.569).

O “sobrado patriarcal” que ilustraria a primeira edição do livro era a sede do Colégio Americano Batista. Fato que não passaria despercebido por seus críticos. Em dezembro do mesmo ano, a revista *Fronteiras* anuncia a publicação do livro de maneira sarcástica, intitulado-o *A luta de classes entre as cozinheiras e donas de casa do Nordeste brasileiro*. Segundo o mentor do artigo, o livro de Gilberto possui como referencial teórico os

dogmas marxistas. Como se não bastasse, ridiculariza a formação americana de Freyre e seus métodos de pesquisa e afirma que o livro nada mais era que um ajuntamento de “cerca 10.000 fichas sobre dolorosas querelas domésticas pegadas em flagrante no fundo de obscuras cozinhas” (apud LARRETA; GIUCCI, 2007, p.570). Lubambo, um dos principais agitadores da polêmica em torno da pessoa de Freyre e suas obras, ridiculariza a atividade intelectual de Gilberto e ironiza seus métodos, além de acusá-lo constantemente de comunista.

Mas quais os motivos que levaram à resistência sistemática dos escritos de Freyre por parte dos religiosos? O que Freyre de fato escreveu sobre a religião católica? É o que será destacado nos dois últimos capítulos. Antes, porém, faz-se necessário destacar o que entendemos ser essencial em sua obra: a construção do patriarcalismo no Brasil, tema a seguir proposto.

2 O PATRIARCALISMO DE GILBERTO FREYRE

2.1 DOMINAÇÃO PATRIARCAL

Sabe-se que a idéia de autoridade advém da experiência do poder de nossos pais. Proteção e suprimento das necessidades básicas são por eles proporcionados do nascimento até a fase de emancipação. Enquanto a figura da mãe representa a proteção inicial – desde o ventre materno - e o alimento, o pai seria a representação do poder, da força, da lei e, por conseguinte, da justiça e da punição. Portanto, é o tipo de composição social que está diretamente ligada à família, que no caso do Brasil tornou-se a célula civilizadora (ALBUQUERQUE, 2001, p.49).

E, ao discorrer sobre o modo de dominação patriarcal, necessariamente, precisa-se lançar mão da sociologia de Max Weber²¹. O clássico chama a atenção para as várias formas puras que o poder é legitimado: mediante o carisma, por um sistema pautado em leis ou pela tradição. Para esta última converge o foco desta pesquisa.

A dominação tradicional caracteriza-se pela autoridade do “‘ontem eterno’, isto é, dos mores santificados pelo reconhecimento inimaginavelmente antigo e da orientação habitual para o conformismo. É o domínio ‘tradicional’ exercido pelo patriarca e pelo príncipe patrimonial de outrora” (WEBER, 1982, p.99). “Porque o passado é o espaço da tradição, na análise da comunidade, da família, da hierarquia, da religião” (BASTOS, 2006, p.47).

Como subtipo da dominação tradicional, o patriarcalismo deve ser compreendido. Sendo este ainda a mais importante estrutura pré-burocrática de dominação. Fundamenta-se “em relações de piedade rigorosamente pessoais. Seu germe encontra-se na autoridade do chefe da comunidade doméstica” (WEBER, 1999, p.234). Assim, em termos de dominação nos moldes pré-burocráticos, o patriarcalismo, é o mais importante, sendo a piedade à tradição e à pessoa do senhor elementos fundantes dessa autoridade.

Nessa estrutura de poder, as relações interpessoais não se fundamentam na impessoalidade objetiva, mas justamente no seu oposto, nas relações de piedade e, portanto, na pessoalidade. A submissão às regras instituídas pelo patriarca é o que dá garantia à coesão

²¹ Contudo, há de se dizer que aqui não se faz uma aproximação entre a sociologia weberiana e seus desdobramentos do patriarcalismo e a de Gilberto Freyre. Faz-se uso do clássico alemão tão somente para conceituar o patriarcalismo. Isto porque, enquanto que em Freyre o patriarcalismo sobrevive após a formação do Estado moderno, em Weber dá-se justamente o contrário, isto é, o refinamento aparato burocrático decretaria o fim do domínio em termos tradicionais.

social. São normas não estatuídas, porém, sagradas, posto pertencerem à tradição, adquiridas num processo de longa duração. Todavia, adverte Weber (1999, p.234) “sempre prevalece na consciência dos submetidos, sobre todas as demais idéias, o fato de que este potentado concreto é o ‘senhor’”, isto é, este está acima da lei.

Implica tal afirmação no caráter absoluto do poderio do *pater família*, não se limitando nem mesmo à tradição ou qualquer regra estabelecida. “Em sua forma pura, a dominação doméstica é, pelo menos juridicamente, ilimitada e transfere-se igualmente ilimitada ao novo senhor quando o antigo morre ou se retira por outros motivos, adquirindo, entre outras coisas, o direito do uso sexual das mulheres de seu predecessor” (WEBER, 1999, p.236).

Sobre esse aspecto, Freyre (2001, p.107) afirma que aqui se desenvolveu uma liberdade moral pouco cristã, não só por parte de aventureiros, pessoas nômades desprovidas de família ou ética religiosa, homens que possuíam uma ou mais mulheres em cada aldeia, como também gozavam desta liberdade os senhores de engenho que, “sem deixar suas próprias terras, podiam ter tantas mulheres de cor quantas desejassem, além das legítimas trazidas de Portugal ou com quem se tivessem legalmente unido no Brasil”.

Logo, a mistura racial correu às soltas durante o processo de colonização²². Poligamia em boa parte resultante da forte influência moura sobre a portuguesa. Através dela, um português multiplica-se em dezenas, até centenas de portugueses. Hibridismo cuja unidade pauta-se fé, na religião. Logicamente que esta configuração social viria a comprometer a moral cristã em termos da ortodoxia. Se o poder do senhor de engenho é incontestado, ele pode transigir com os valores religiosos que professa.

Polígamos foram a seu modo os portugueses, no ultramar, principalmente no Brasil do século XVI ao XIX: polígamos que, tomando muitas mulheres de cor nos haréns das casas-grandes patriarcais e atraído, assim, a monogamia, pecaram contra a Igreja. Mas não, propriamente, contra o cristianismo. Por que, através desse terrível pecado de cristãos contagiados pelo exemplo maometano, expandiu-se a civilização católica em terras americanas com uma rapidez e uma amplitude que não teriam sido possíveis dentro da estrita ortodoxia cristã ou da perfeita normalidade monogâmica (FREYRE, 2006, p.281).

²² Há de se dizer que Freyre diferencia em termos sociológicos colonialismo de colonização. Enquanto que o primeiro termo está diretamente ligado às questões etnocêntricas e imperialistas, o segundo refere-se ao esforço, no caso português, de assimilar elementos culturais exóticos durante o processo social de contato (FREYRE, 2006).

Diante desse “mundo de pecado”, não era de se estranhar casos de relações incestuosos. Filho branco amando filha mulata do mesmo pai, somente de mães diferentes. Logicamente que hábitos assim viriam a escandalizar mesmo o menos ortodoxo dos padres. “Walsh, nas suas viagens pelo Brasil, surpreendeu uma família brasileira francamente incestuosa: irmão amigado com irmã. E na Mantiqueira viu uma dança em que os membros de certa família mestiça revelavam hábitos lamentavelmente incestuosos, que escandalizaram o padre inglês” (FREYRE, 1983, p.341). A configuração descrita em suas obras parece apontar para uma sociedade com pouco espaço para a concretização dos valores cristãos pautados na pura ortodoxia.

A assimilação do elemento exótico pela cultura cristã portuguesa era dada via família. Não foi o poder teocêntrico, nem o político, mas a família o principal agente colonizador e assimilador no Brasil. Meninas moças de cor quase iguais às brancas. Protegidas pelo senhor de engenho e não raras vezes conduzidas ao casamento estável, legal e com direto a dote. “Casamentos em que a menina-moça de cor, criadas com mimo, não se apresentariam socialmente inferiores aos brancos que a tomassem por esposas” (FREYRE, 2006, p.275).

Todavia, aquele que se encontra sob a proteção do patriarca não deve violar a prescrição da tradição, uma vez que a infração expõe o infrator à misericórdia ou punição do senhor, podendo impor a pena que melhor achar conveniente. No caso brasileiro, o domínio concentrou-se nas mãos dos senhores rurais. “Donos das terras. Donos dos homens. Donos das mulheres” (FREYRE, 1983, p.XLI). A eles pertencia a justiça, o uso da força e a permissão de portar-se fora dos padrões morais estipulados socialmente. Neste sentido, não existia igualdade de direitos. “O patriarca tornara-se absoluto na administração da justiça de família, repetindo alguns pais, à sombra dos cajueiros de engenho, os gestos mais duros do patriarcalismo clássico: matar e mandar matar, não só os negros como os meninos e as moças brancas, seus filhos” (FREYRE, 1996, p.69)

Disso decorre que o portador desse poderio pode determinar a vida e a morte de quem quer que fosse. O destino dos filhos ilegítimos também estava nas mãos do senhor de engenho. “A proteção patriarcal é, portanto, pessoalíssima, sendo uma extensão da vontade e das inclinações emocionais do patriarca” (SOUZA, 2001, p.305). Foram estes senhores de engenho possuidores de escravos, de escravas amantes cujos filhos eram não raras vezes protegidos pelo senhor, tornando-se extensão da família legítima.

A fonte dessa composição social é árabe. Apesar da raiz das três religiões monoteístas serem a mesma, o islã se difere radicalmente do judaísmo e do cristianismo

protestante. Estes últimos pautados radicalmente no etnocentrismo, o serviço religioso é posto a serviço do mito de conservação de uma raça pura, superior e messiânica. O árabe segue caminho distinto do israelita e do puritano protestante. A base de seu movimento de expansão é espiritual e não físico, sociológica e não biológica.

Nas normas islâmicas de contato com outras culturas, o patriarca é quem determina o *status* do descendente, o que favorece a difusão da religião. Modelo este seguido pelos portugueses no Brasil. Isto porque, desde muito tempo, os portugueses têm assimilado técnicas de não-europeus, fato esse, que lhe teria assegurado vantagens com relação aos demais europeus, principalmente no que se refere nas relações do ser humano com o ambiente e com a cultura.

Adotado pelo português, o método árabe-islâmico marcou uma das precedências de caráter sociológico mais significativas, da parte da gente portuguesa, sobre as demais, da Europa Ocidental. E permitiu que Portugal se aventurasse à tarefa de povo imperialmente civilizador a que se aventurou, suprimindo as deficiências de portugueses brancos e concorrendo a igualdade, em muitos casos, de *status*, entre portugueses puros e seus descendentes de cor, para que, em torno do luso e do seu descendente, se envolvesse no Oriente, na África e na América, uma simpatia da parte dos nativos que contrastava com o ódio velado ou ostensivamente dedicado aos outros europeus (FREYRE, 2006, p.293).

Como a família é a instituição que agrega este tipo de relação, a convivência entre dominados e dominadores é extremamente íntima e marcadamente pessoal. Todos, filhos, mulheres e escravos estão debaixo do poderio do senhorio patriarcal, cada um ao seu modo próprio e pautado em diferentes necessidades.

Para a mulher submetida à autoridade doméstica, a superioridade normal da energia física e psíquica do homem; para a criança, sua necessidade objetiva de apoio; para o filho adulto, o hábito, a influência persistente da educação e lembranças arraigadas da juventude; para o servo, a falta de proteção fora da esfera de poder de seu amo, a cuja autoridade os fatos da vida lhe ensinaram submeter-se desde pequeno (WEBER, 1999, p.234).

Nem mesmo a filiação sangüínea torna-se impedimento para o exercício da (in)justiça via poderio paterno. A idéia é a de propriedade sobre a vida dessas pessoas da mesma forma que se possui um animal – tudo pertence ao senhor patriarcal, “os filhos de todas as mulheres [...] seja esposa seja escrava, são considerados, independente da paternidade física, ‘seus’ filhos, bem como são considerados seu gado os animais nascidos de seus rebanhos” (WEBER, 1999, p.235).

A diferença principal entre o filho legítimo e o escravo é a não liberdade do segundo em relação à livre submissão do primeiro. Todavia, em termos práticos, pouco valia esta distinção. A decisão de quem é ou não filho pertence ao patriarca, independente da filiação sangüínea. Os senhores das casas-grandes escolhiam em suas senzalas a negra que desejavam para manter relações íntimas. Escolhiam as mais “bonitas, mais sadias e mais frescas” (FREYRE, 1983, p.447) para lhes servirem de amantes.

Logo, os filhos bastardos poderiam – se fosse desejo do patriarca – ser contemplados no testamento, acarretando em “grande prejuízo de dispersão de dinheiro, em prejuízo da perpetuidade e coesão patriarcal dos bens nas mãos dos filhos legítimos” (FREYRE, 1983, p.467).

Atitude que resulta da profunda religiosidade do senhor de engenho, interferindo negativamente na economia do sistema patriarcal, uma vez que as heranças, por questão de respeito ao sagrado, eram divididas também entre os filhos bastardos, juntamente com sua carta de alforria, além de que, uma parcela dos bens era destinada à Igreja como forma de garantir o favor divino na hora da morte. “Raro senhor de engenho que morreu sem deixar alforriados, no testamento, negros e mulatas de sua fábrica [...] ocasionando uma grande dispersão de dinheiro, em prejuízo da perpetuidade e coesão patriarcal dos bens nas mãos dos filhos legítimos” (FREYRE, 1983, p.436).

Outro dado interessante destacado por Weber (1999) quanto à caracterização do sistema patriarcal refere-se que não necessariamente a figura do patriarca é representada pelo gênero masculino. Dependia esta posição de inúmeros fatores que variam desde elementos econômicos aos religiosos.

Neste sentido, a família encontra-se como principal elemento configurador desse sistema, uma vez que a autoridade baseia-se no “chefe da comunidade doméstica”. Em Freyre, (MARTINS, 1978, p.5; BASTOS, 1986) percebe-se exatamente esta estrutura familiar como âmago de nossa formação. É, pois, o principal fator colonizador do Brasil, a grande força produtiva que desbrava terras e compra escravos, é, pois, “a força social que se desdobra em política, constituindo-se na aristocracia colonial mais poderosa da América” (FREYRE, 1983, p.19).

A família²³, não o indivíduo, nem tão pouco o Estado nem nenhuma companhia de comércio, é desde o século XVI o grande fator colonizador no Brasil, a unidade produtiva, o capital que desbravava o solo, instalava as fazendas comprava escravos, bois, ferramentas [...] Sobre ela o rei de Portugal quase reina sem governar. Os senados de Câmara, expressões desse familismo político, cedo limitam o poder dos reis e mais tarde o próprio imperialismo ou, antes, parasitismo econômico, que procura estender do reino às colônias os seus tentáculos absorventes (FREYRE, 1983, p.19).

A família colonial reúne, então, uma gama de funções sociais e políticas, fundada sobre a economia agrícola e mão-de-obra escrava. O próprio subtítulo da obra de 1933 afirma como objeto a “formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal”.

O elemento que representa esta configuração política e social é a casa-grande e todo complexo social e material a ela ligada. “A casa-grande é a senhora da senzala e das famílias de escravos que nela moram, mas nem por isso a senzala deixa de ser casa” (ALBUQUERQUE, 2001, p.99). É a representação não apenas do poder patriarcal, mas da própria adaptabilidade do português ao novo. A casa, segundo Freyre (1996), é uma das principais influências sociais que atuam sobre o homem e a mulher, sobretudo num regime patriarcal. E é neste ambiente caseiro que as relações sociais entre os diferentes sujeitos se estabelecem.

A casa-grande de engenho que o colonizador começou, ainda no século XVI, a levantar no Brasil – grossas paredes de taipa ou de pedra e cal, coberta de palha ou de telha-vã, alpendre na frente dos lados, telhados caídos num máximo de proteção contra o sol forte e as chuvas tropicais – não foi nenhuma reprodução das casas portuguesas, mas uma expressão nova, correspondendo ao nosso ambiente físico e a uma fase surpreendente, inesperada, do imperialismo português: sua atividade agrária e sedentária nos trópicos; seu patriarcalismo rural e escravocrata (FREYRE, 1966, p.XXX-XXXI).

Casa-grande e senzala representam, então, um sistema político – compadrismo –, econômico – monocultura –, fundada sob o trabalho escravo. Nasce, assim, uma nova cultura, um novo mundo nos trópicos. O português, na medida em que mantém seu

²³ A tese de Gilberto Freyre relativa à importância da família patriarcal na formação da sociedade brasileira foi contestada em FAORO, Raymundo. Os donos do Poder: formação do patronato político brasileiro. Porto Alegre: Globo, 1976.

perfil ancestral, deixa-se invadir pelo novo, pelo exótico; dissolve-se ao condescender com outras expressões culturais.

[...] 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 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, 2001, p.57-8).

E esta é uma característica marcante do patriarcalismo na ótica de Freyre: a assimilação cultural proporcionada pelo contato e interação do europeu – já misto em suas origens – com novos elementos. O primeiro deles é o indígena, depois, o negro. É o lusotropicalismo²⁴, antes confraternizador com valores de culturas menos desenvolvidas e não racionais, do que destruidor desses valores por puro afã europeizante.

2.2 O PATRIARCALISMO NO TEMPO E ESPAÇO FREYRIANO

Para Gilberto, dois são os principais elementos condicionantes de nossa formação e potencialidades atuais e futuras em termos culturais: o Trópico e a mestiçagem que nele se deu. É a partir do tipo ímpar de relação social que se estabeleceu num lugar em especial – o Trópico - que se pode entender o patriarcalismo assimilador e seus desdobramentos futuros, neste caso, a potencialidade de aqui se desenvolver um tipo específico de democracia, a social. Assim sendo, o conceito de cultura em Freyre está diretamente ligado às questões climáticas e étnicas.

O tropicalismo rebenta com toda a força para distinguir-se autêntico no seu traçado de tempo e espaço. Um tempo que não se afasta da visão tríplice – passado, presente e futuro se justapondo na unificação psicológica de um instante que não se capta em perfeita concretude; um espaço que se define em terras quentes e prodigamente estranhas ao eurocentrismo dominante. A expressão lusotropical alia-se ao pendor português à miscibilidade, à adaptabilidade e à mobilidade, tão inerentes à personalidade ibérica (QUINTAS, 2000, p.25).

²⁴ Freyre (1959, p.64) destaca a íntima relação entre o tropicalismo, entendido como a valorização dos trópicos em sentido amplo – natureza e população – e o franciscanismo. Deve-se dizer que a simples presença do europeu em terras tropicais não caracteriza o tropicalismo. Antes, para tal, a presença nos trópicos deve vir revestida de empatia para que o saber do e no trópico se constitua de maneira híbrida, um misto dos conhecimentos europeus com os do nativo. Revela-se assim, mais uma vez, o elo entre a obra de Gilberto e influências religiosas.

Para compreensão da formação brasileira em termos sociais e culturais, Freyre primeiramente revela o passado dos colonizadores que aqui chegaram. Instáveis e propensos a conciliação de conflitos já em suas origens, fazem uso dessas características para mais facilmente aqui desenvolverem e dominar. “Foi a instabilidade de seus ideais políticos, sociais e morais, a flutuação de suas tendências contraditórias, a falta de rigidez de seus princípios, que lhe permitiram penetrar, sem grandes prevenções de espírito, no meio brasileiro” (FREYRE, 1940, p.16).

A indefinição do povo português está em Freyre (1983, p.5-15) diretamente ligada à localização geográfica deste país, o que também possibilitou a expansão marítima²⁵. Fronteira entre África e Europa, com ligação com o mar, torna-se rota de passagem de múltiplas etnias e culturas. Uma nação bicontinental. Assim, a predisposição à plasticidade²⁶ cultural do português dá-se em vista a seu próprio passado étnico e cultural, “de povo indefinido entre Europa e África. Nem intransigentemente de uma nem de outra, mas das duas” (FREYRE, 1983, p.5). Portanto, a própria composição étnica portuguesa, antes mesmo de aqui chegar, revela, em sua própria essência, um caráter mesclado, de imprecisão cultural quanto a sua homogeneidade, e é justamente tal imprecisão que “permite ao português reunir dentro de si tantos contrastes impossíveis” (FREYRE, 1983, p.7), inclusive os da América.

Nem intransigentemente de uma nem de outra [Europa e África], mas das duas. A influência africana fervendo sob a europeia e dando um acre requieime à vida sexual, à alimentação, à religião; o sangue mouro ou negro correndo por grande população brancarona quando não predominando em regiões ainda hoje de gente escura; *o ar da África, um ar quente, oleoso*, amolecendo nas instituições e nas formas de cultura as durezas germânicas, corrompendo a rigidez moral e doutrinária da Igreja medieval; tirando os ossos ao cristianismo, ao feudalismo, à arquitetura gótica, à disciplina canônica, ao direito visgótico, ao latim, ao próprio caráter do povo. A

²⁵ Novais (1997) discorda desta interpretação. Segundo ele, o pioneirismo português em termos de expansão marítima deve-se à “precocidade da centralização política” e não à localização geográfica. Todavia, não há razão para se escolher entre este ou aquele fator, quando na verdade, ambos estão interligados. O argumento por ele utilizado de que “Portugal sempre esteve lá” e não voltou-se para a navegação, parece não considerar a prontidão em termos tecnológicos envolvidas na navegação. Já Weffort (2005) associa os empreendimentos marítimos de Portugal uma disposição cultural por ele denominada de “experimentalismo”. Segundo ele, assim como os ingleses, os ibéricos também acolheram a reflexão de Roger Bacon (1214-1292) que distinguia como fontes do saber entre a autoridade, a razão e a experiência. Assim, “em Portugal, a partir do século XIV, a ‘revolução da experiência’ vinculou-se à arte de navegar. Foi emergindo, em contraste, mas também lado a lado, com a tradição e com os ensinamentos dos clássicos, numa espécie de ‘duplo pensamento’ que caracterizou boa parte dos séculos das navegações”.

²⁶ O plástico aqui se refere à junção das principais características do povo português: a mobilidade, a miscibilidade e a aclimatibilidade. A ênfase recai, então, na adaptação, na tolerância e no intercâmbio, sobretudo sexual. (ARAÚJO, 2005, p.44).

Europa reinando mas sem governar; governando antes a África (FREYRE, 1983, p.5 – Grifo nosso).

A primeira impressão dada pela frase “a influência africana” poderia conduzir o leitor a pensar que a predisposição à plasticidade do colonizador em questão advém do “sangue mouro ou negro”. Todavia, logo em seguida, Freyre destaca a influência do meio²⁷ e não raça sobre a cultura e instituições: “O ar da África”. Há três elementos em questão: o meio, a raça e a cultura. Nenhum demarcado rigidamente seus limites de ação (LIMA, 1989, p.200). As causas não são claras, o resultado, sim: “a singular predisposição do português”.

Sintetizando a argumentação freyriana, Lima (1989, p.202) assim se expressa:

O colonizador português se diferenciou dos demais colonizadores europeus por sua herança étnica mesclada, bicontinental, que, exercendo-se, já em sua terra de origem, em condições mesológicas também bicontinentais, teria engendrado um catolicismo brando, sem a rigidez espanhola, e uma gama de valores também fluídos e adaptativos. A tríade de fatores discutida se subordinaria, pois, ao seguinte regime: o legado étnico é dependente do mesológico (sobretudo o climático), que, ao menos em nosso caso, motiva uma cultura fundada em valores não rígidos.

Portanto, o universo simbólico do português já estava impregnado de fascínio pelo exótico. O meio condicionou tais possibilidades. A “moura encantada”, valor renitente mouro, torna-se valor português assumindo a forma de ideal de beleza feminino. A mulher indígena é, então, a encarnação tropical desse valor e, posteriormente, a negra. É, pois, a partir da libido que se inicia o processo de miscigenação, amenizando conflitos, neutralizando tendências puristas.

Eclode, assim, uma nova cultura, num novo lugar, mista em suas origens, única em sua composição. Algo original nasce nos trópicos, representado por Freyre, sobretudo, na casa-grande, mostra de adaptabilidade ao meio e símbolo da nova civilização que está por nascer.

²⁷ Para Larreta e Giucci (2007), a noção de meio é chave explicativa da obra de Freyre, influência em parte advinda de Roquette-Pinto)

A tradição popular conserva o encanto da gente portuguesa pela mulher moura simbolizada na figura sexual e socialmente superior, da *encantada*: quase sempre princesa ou filha de fidalgo, à espera de ser desencantada, possuída e cristianizada por algum português mais valente, mais ousado ou mais aventureiro. Esse desencantar de mouros pelo amplexo sexual, todos já sabemos que sucedeu literalmente na América com filhas de caciques, amadas, fecundadas e cristianizadas por Albuquerque menos terríveis como guerreiros do que, a seu modo, maometanamente gulosos de mulheres de cor: de várias, ao mesmo tempo, ao modo também maometano, e não apenas de uma só, à maneira seca e ortodoxalmente cristã a que o português, tão cristão noutros ritos, tem encontrado particular dificuldade em adaptar-se no ultramar (FREYRE, 2006, p.307).

E é justamente tal personalidade portuguesa já de antemão mista que lhe possibilitou vingar em meio estranho, sobressaindo-se às mais diversas intempéries. A consciência de espécie no caso luso não estava pautada na pureza de raça, antes na negação do próprio purismo. “Consciência que traz no seu legado sociológico um cabedal de inclinações sentimentais e até de sedução pelo *outro*, ainda que este *outro* se inspire em opostos paradigmas culturais” (QUINTAS, 2000, p.25).

Cultura encarnada, pura aventura que se desdobra em rotina, em vida estabilizada nos trópicos americanos. E neste misto de aventura e rotina, o Brasil se faz *brasis*, multiforme, colorido.

Desde os começos remotos da ação portuguesa no mundo, que essa ação se caracteriza pela disposição aventureira do homem luso para confraternizar franciscanamente como o novo e o exótico na natureza e nas culturas tropicais, sem que o confraternizador abandone seu gosto pelas coisas familiares, cotidianas, prosaicas, úteis, tradicionalmente agradáveis ao seus sentimentos, ao seu paladar, ao seus olhos, aos seus ouvidos (FREYRE, 1980, p.35).

Percebe-se que o uso do adjetivo franciscano empregado – tema que será mais bem abordado no último capítulo - está diretamente ligado à questão da democracia social, uma vez que esta ordem católica não somente incentivava as relações sexuais entre diferentes etnias como eles mesmos realizavam experiências genéticas.

Esta percepção sociológica assim se configura a partir da postura freyriana em relação às demais áreas do saber. Para o autor (FREYRE, 1967), não existe disciplina mais dependente de outras ciências do que a sociologia. O que poderia constituir o “tendão de Aquiles” desta ciência torna-se elemento que lhe fornece a interdisciplinaridade. Em Freyre, é justamente esta dimensão que provê base para seu regionalismo, mesmo para seu

Lusotropicalismo²⁸. Uma das preocupações em seus escritos é a de compreender o Brasil como país e cultura, “situado em espaço, quase todo, tropical” (FREYRE, 2000, p.26).

Compreendem-se, assim, os motivos de Freyre, ao escrever sobre as configurações étnicas e sociais que caracterizam o Brasil, diferente do que se poderia pensar, não inicia o assunto diretamente, antes sua abordagem começa analisando aspectos referentes à localização geográfica, ao meio no qual se desenvolvem estas condições (FREYRE, 2000, p.135-58). Neste sentido, o estudo da região é de fundamental importância na composição de um tipo específico de cultura. É o local entendido como preliminar para o estudo de sociologia.

Embora o clima já ninguém o considere o senhor-deus-todo-poderoso de antigamente, é impossível negar-se a influência que exerce na formação e no desenvolvimento das sociedades, senão direta, pelos efeitos imediatos sobre o homem, indireta pela sua relação com a produtividade da terra, com as fontes de nutrição e com os recursos de exploração econômica acessíveis ao povoador (FREYRE, 1983, p.18)

Assim, o meio é o fator condicionante – não determinante – das formas acima descritas e conteúdos das relações sociais que se expressam em “formas regionais, quer de convivência, quer de cultura, com o espaço e com o tempo. Donde se poder dizer que há uma Sociologia ecológica, interessada em formas de relações de grupos no espaço e com o espaço, e outra histórica ou genética, interessada em formas de relações de grupos ou da pessoa, com o tempo” (FREYRE, 1967, p.176).

Todavia, adverte Freyre (1967), as formas de organização social e de cultura assumem características não somente regionais, mas sub-regionais (micro) e transregionais (macro), estabilizando a relação entre o regional e o universal. Daí a possibilidade de semelhanças em termos de organização patriarcal em diferentes regiões do Brasil. A mentalidade senhoril e dominadora vigorou não somente no Nordeste como também em grande parte do Brasil colonial.

Daí serem de pouco fundamento as críticas de Côrrea (1994) que afirma exagerada a abordagem de Freyre ao imputar o modelo patriarcal dos engenhos de

²⁸ Freyre realiza uma viagem a Portugal e África na tentativa de perceber as constantes portuguesas de caráter e ação. Esta viagem dá origem ao livro “Aventura e Rotina”, escritos que se tornam fundamentais para comprovação *in loco* da teoria Lusotropical, termo cunhado justamente nesta viagem. O conceito diz respeito à “presença portuguesa em terras tropicais e que tem na identidade de condições tropicais de meio físico e na identidade de formas gerais de cultura – com substâncias de raça e de culturas as mais diversas – suas condições básicas de existência e de expressão” (FREYRE, 2001b, p.293).

Pernambuco para todo o Brasil. Segundo a autora, existiam outras composições sociais, além de existirem, em determinadas regiões, mulheres chefiando famílias. Mas para Freyre (1961), assim como em Weber (1999), o patriarcalismo não se refere necessariamente ao domínio masculino, mas um tipo específico de dominação pautado na personalidade e no domínio tradição. “Esta foi [referindo-se à forma africanizada do patriarcalismo que aqui vigorou] sempre no Brasil escravocrático o poder patriarcal, mesmo quando exercido por mulher: mulher-homem ou mulher substituto de homem. Dessexualizada, portanto” (FREYRE, 1996, p.613).

Da mesma forma, é equivoco pensar que Gilberto entende ser o patriarcalismo uma forma de domínio que vigorou no Brasil como um todo de maneira uniforme. Houve sim, regiões que a herança patriarcal foi praticamente nula (FREYRE, 2000, p.150). O patriarcalismo freyriano caracteriza-se sociologicamente, pela variação dos conteúdos tanto econômicos como geográficos, mas para ele, apesar das nuances, o fenômeno foi o mesmo nas diferentes regiões do país, com mudanças de grau no que se refere ao tipo ideal de patriarcalismo, melhor representado pela região do Nordeste (FREYRE, 1996, p.354; LXXXI e segs.).

Tal possibilidade de equívoco desconsidera que a análise²⁹ de Freyre é, sobretudo, social e não geográfica ou cronológica. “Como espaço social e através de formas sociais é que chegou a compreender quase o inteiro conjunto brasileiro de regiões e áreas geográficas, étnica e culturalmente diversas, mas socialmente básicas e unificadas pelo sistema patriarcal” (FREYRE, 1983, p.XLIX). Houve sim, regiões em que o padrão de domínio patriarcal e escravocrata foi mais acentuado, moldando os caracteres nacionais. Mas também é certo que existiram subáreas culturais, originais em sua composição que vão além da região do Nordeste, mas cuja caracterização em termos sociais são similares (FREYRE, 1983, p.79).

²⁹ Como bem nos lembra Bastos (2003, p.80; 105), outro fator importante que conduz Gilberto a estender o patriarcalismo além da região do Nordeste refere-se às suas leituras de Simmel no que diz respeito às relações de *forma* e *conteúdo* sociais. Debate travado na década de 50, sobretudo entre ele e Sérgio Buarque de Holanda. Enquanto o primeiro prioriza em termos metodológicos as formas sociais em detrimento de seu conteúdo, Holanda (1979, p.99-110) opta pelo conteúdo e substância dos fatos sociais. Daí a segunda edição de *Sobrados e Mucambos* acrescida de cinco capítulos além de esclarecimentos quanto à sua opção metodológica. Em resposta, é publicado texto de Holanda no Jornal *Folha da Manhã* do dia 13 de novembro de 1951 a réplica sobre a questão. Para Holanda, o patriarcalismo que aqui vigorou, além de ter sido importado da Europa, não pode de forma alguma aplicar-se à todas as regiões do Brasil. Também digno de nota é sua afirmação de que o Estado brasileiro não derivou das relações patriarcais de família, com afirmação de Freyre. Para um detalhado debate sobre as questões da década de 30, ver Meucci (2006).

É neste sentido que para Freyre torna-se relevante destacar a influência do meio na configuração de nossa cultura. Mesmo Boas em seu culturalismo dá destaque para este aspecto. Ele é figura importante para compreensão do pensamento de Freyre por ter sido este último orientado por ele, além de que, a partir de Boas inicia-se um novo pensar no campo antropológico: o culturalismo.

Advogando a igualdade racial e elaborando conceitos como *etnocentrismo*, Boas não concordava com os pressupostos evolucionistas. Logicamente que tal atitude epistêmica deu-se gradualmente e ainda marcada pela Escola evolucionista. Afirmava ele que além dos fatores genéticos, o meio e a cultura eram elementos importantes para compreensão do ser humano.

É tão grande a variedade de respostas de grupos da mesma raça mas culturalmente diversos que parece provável que qualquer diferenças biológicas existentes são de menor importância [...]. A evidência etnológica é toda em favor da suposição de que os traços raciais hereditários são irrelevantes em comparação com as condições culturais (BOAS, 1970, p.13).

Destacando o papel do meio, percebe que a diferença entre os imigrantes e seus próprios filhos são maiores quando estes últimos são nascidos fora da Europa. Assim, ainda havia para Boas influência do meio na configuração dos bio-tipos. Somente em seus escritos posteriores que ele encara a cultura como fator determinante das configurações sociais.

Tais considerações se tornam relevante se atentarmos para o prefácio de CGS que informa: na “diferenciação fundamental entre raça e cultura assenta todo o plano desse ensaio” (FREYRE, 1983, p.LVIII). Cultura que se desenvolve no tempo e no espaço. Aqui, já se percebe as primeiras marcas que diferenciam o discípulo de seu mestre.

Enquanto no antropólogo o conceito de raça progressivamente perdera sua posição central, primeiro sendo minorado por seu exame comparativo com as condições ambientais e depois superado pelo conceito de cultura, Freyre se coloca em uma posição mais cautelosa: a de discriminar os efeitos da raça e da cultura (LIMA, 1989, p.198).

A importância dada por Freyre à região, sobretudo ao Nordeste advém justamente da compreensão de que o Brasil não é somente Nordeste, mas seria totalmente outro, em termos culturais e sociais, se não fosse esta região. A região é, sem sombra de dúvida, politicamente menos que a nação. Contudo, em termos culturais, em Freyre, a região é

mais que uma nação, sendo “mais fundamental que a nação como condição de vida e meio de expressão ou de criação humana” (FREYRE, 2000, p.117).

O Nordeste assume, então, posição de destaque na sociologia de Freyre. Lugar propício para o cultivo da cana-de-açúcar devido à composição do solo, o massapé. Solo que permitiu ser penetrado “como nenhuma outra terra dos trópicos pela civilização agrária dos portugueses [...] terra doce sem deixar de ser firme: o bastante para que nela se construa com solidez engenho, casa e capela” (FREYRE, 1961, p.6-7).

Somente devido à qualidade do solo desta região que foi possível o avanço do processo civilizatório português em terras brasileiras. Além desse fator, a localização geográfica, maior proximidade com a Europa – principal consumidor do açúcar aqui produzido -, e África – fornecedora de escravos. Logicamente, em termos sociológicos, não nos interessa aqui o massapé em si, mas o que ele representa.

Durante o período decisivo da formação brasileira, a história do Brasil foi a história do açúcar; e no Brasil, a história do açúcar, onde atingiu maior importância econômica e maior interesse humano foi nessas manchas de terra de massapé, de barro, de argila, de húmus. Nessas manchas de solo encarnado ou preto se lançaram os alicerces dos melhores engenhos. Foram elas que mais se avermelharam de sangue em tempos coloniais. Sobre elas que tanto luso-brasileiro, tanto preto, tanto caboclo, tanto mulato morreu em luta contra os invasores louros. Esses invasores não desejavam outras terras senão aquelas: as terras de massapé. As terras do barro gordo, boas para cana-de-açúcar” (FREYRE, 1961, p.11).

Neste sentido, Freyre (1961) destaca que este tipo específico de solo torna-se a base física e não somente econômica ou social de toda uma nacionalidade, proporcionando a miscigenação entre as diferentes etnias que ali se fixaram. Em termos políticos, o patriarcalismo representado pelos barões – título dado pelo Imperador - das terras do massapé seriam por muito tempo o melhor apoio à monarquia, contemporização dada principalmente por interesses econômicos.

Assim, Freyre, ao formular o conceito de lusotropicalismo, acaba por questionar a visão etnocêntrica européia que entendia este lócus como encarnação do pecado, onde a imoralidade floresce juntamente com a pobreza e a promiscuidade. O tropical em Freyre refere-se à adaptabilidade do português ao clima, ao meio, aos usos e à cultura dos trópicos, todavia, sem que neste adaptar-se se dissolva a cultura invasora. Adaptabilidade ecológica na qual o homem e a mulher em seu novo espaço não rompessem de todo com seu passado ou seu tempo social.

Questiona assim, tanto o determinismo geográfico como o étnico. Isto porque, o tropicalismo, ou melhor, o lusotropicalismo de Freyre, não assume características determinantes no que diz respeito à formação da personalidade do brasileiro. Benchimol (1987, p.166) afirma que o “ser é tropical não por ter nascido perto do equador geográfico ou térmico, mas por ter absorvido culturas ‘doces’, híbridas, adaptáveis, amenas no trato, cordiais na convivência, democráticas no relacionamento sexual e ecológicas no saber aproveitar os valores e materiais locais para viver, habitar, fazer amor, criar filhos, trabalhar e inventar”.

O tropicalismo freyriano torna-se, pois, “um movimento cultural de reabilitação do homem, biológico e culturalmente, nascido nos trópicos, e o seu modo de ser aberto ao convívio e à assimilação e aculturação de outros valores” (BENCHIMOL, 1987, p.166)

O tempo que aqui decorre também é diferenciado no olhar de Freyre. Há inter-relação entre o passado, presente e futuro. Tempo no qual o próprio analista nele se (con)funde, tornando-se partícipe. O intérprete é intruso, não por arrogância ou vaidade, mas pela própria necessidade de fusão autobiográfica advinda pela perspectiva por ele adotada em termos metodológicos.

A interpretação do homem e da mulher situada no trópico – tempo espacial - alcança o próprio intérprete, pois o tempo freyriano é “inseparável do interpretado como vivido pelo mesmo intérprete” (FREYRE, 1973, p.16). “E nele, Gilberto, o passado é revivido e narrado com grande sensualidade, compromisso fortemente amoroso. É quase uma posse, que se afirma na projeção do autor em suas personagens e em identificação dele com situações passadas” (ALBUQUERQUE, 2001, p.82).

Este é o critério sob o qual vimos tentando um tanto pioneiramente articular o passado social, cultural e psicológico de um povo moderno – o brasileiro – com o seu presente e, em certos pontos, com o seu futuro: o da interdependência desses três tempos, quase sempre sob o comando do passado naquilo em que o passado secreta ou intimamente se mantém como condição contemporânea do presente (FREYRE, 1962, XLXIX).

Neste sentido, Freyre apropria-se de tempos por ele não vividos nem presenciados, o que torna o tempo gilbertiano não cronométrico que se refere às “tendências gerais de pensar, de sentir, de comportar-se, de considerar o passado, de olhar o futuro” (FREYRE, 1973, p.75). Portanto, tempo vivido tanto social como individual, vividos por múltiplos sujeitos e apropriados pelo autor.

Por esta razão, o Brasil de hoje é definido por seus contemporâneos, como pré-definida por nossos predecessores e também, por situação de antecipação, definida pelos pósteros. Esta configuração temporal é por ele denominada de tempo trípico, multidimensional, “tempo de fricção entre um passado que penetra e encorpa o presente e entre um futuro que acresce ao presente vários tempos possíveis” (ALBUQUERQUE, 2001, p.79). O tempo passado é o grande norteador dos demais tempos, apontando para sua postura conservadora.

Observe-se quando Gilberto Freyre trata da unidade passado, presente e futuro, ele os sintetiza dialeticamente em tempo trípico, isto é, com três vidas básicas em desdobramentos unitários articulados [...] O passado, no caso da interpretação gilbertiana do brasileiro, é supra-assumido, não negado pelo presente e projeta-se no futuro (CHACON, 2000, p.7;8).

O futuro de nossa nação é mais amplo que nosso passado sociocultural, mesmo que considerado, como Freyre o faz, um passado muito mais amplo que o datado a partir de 1500. O otimismo de Gilberto quanto às nossas possibilidades é algo que perpassa todas as suas obras. Para ele, o Brasil é país ainda por demonstrar todo seu potencial criador, principalmente no que diz respeito aos aspectos sociais.

É dos trópicos o que mais se diz atualmente é que são as regiões do futuro; que o futuro humano está principalmente nos trópicos [...] aquela parte do todo brasileiro ainda por afirmar-se como expressão de um mundo – o situado no trópico – mais do futuro que do presente ou do passado [...] pois o homem é tempo tanto quanto espaço (FREYRE, 2000, p.31).

Assim, o conservadorismo³⁰ de Freyre é revestido de elementos futurísticos e contemporâneos. Ao mesmo tempo em que o social não pode se despir do passado para ser totalmente novo, o futuro não pode ser de igual forma, desconsiderado. Ambos os elementos – passado e futuro - dados a partir do presente. Neste sentido, o ser brasileiro está ainda por vir a ser, ao mesmo tempo em que já o é. Assim, o presente simultaneamente destrói e recria o passado, dando espaço criativo para o futuro.

³⁰ A postura conservadora de Freyre depreende-se de seu entendimento de que determinadas forças – tradicionalismo, conservadorismo e ecologismo – serem maneiras de resistência ou correção ao racionalismo, do progressismo e do burocratismo, formas estas que tendem a monopolizar o poder em termos oficiais. No caso do ecologismo, seu valor social não diz respeito somente à natureza do espaço, tipo de solo e paisagens, mas na identificação de homens públicos, clérigos e intelectuais com seus sentidos (olhos, olfato, paladar...) com estes ambientes naturais (FREYRE, 2006, p.132;147).

E aqui se ergue um problema de difícil solução: o de continuar um espanhol ou um português ou um brasileiro a fazer-se – em vez de se considerar definitivamente feito – sem desfazer-se; o de assimilar valores novos, decorrentes de situações novas, sem repudiar o essencial na tradição de valores da qual nasceu (FREYRE, 2000, p.32).

Apesar desta interpenetração temporal, o pensamento de Freyre ainda converge para o passado. Vê na tradição elemento positivo capaz de guiar ações presentes na construção do futuro brasileiro. As possibilidades que hão de vir já estão condicionadas por tudo aquilo que já aconteceu. Daí a ênfase nos elementos temporais do passado que se torna “ontem eterno”, consagrado pela tradição. “Freyre quer mostrar como a ordem pretérita é constitutiva da ordem presente através das relações sociais, das atitudes de vida e dos modos de pensar” (BASTOS, 2006, p.46).

Apesar da interpenetração das formas temporais, próprias do tempo trípico, que é um tempo existencial, perdura, com efeito, em toda a obra de Gilberto Freyre, predominante amor ao passado, não exclusivo por certo mas prevalecente, o que corresponde, aliás, a uma tendência de seu espírito no sentido de buscar as fontes germinais da experiência social [...] O futuro está, por assim dizer, imanente na correlação presente-passado, transparecendo como algo de esperado e estuante, como floração, um botão antecipando a rosa, numa projeção que não se desvincula de suas nascentes germinais (REALE, p.220, 1987).

Mas em que medida o tempo tal qual Gilberto expõe, o tempo do espaço tropical, é diferenciado de outros? É no lazer, no ócio, no tempo livre, despreocupado de questões puramente econômicas, templo contemplativo. “Tempo impregnado ecologicamente de trópico embora retendo, de suas ligações com ambientes europeus” (FREYRE, 2000, p.32). Tempo trípico contrário ao *time is Money*, tão somente utilitarista cronométrico “imposto pela ascese intramundana (Max Weber) que condicionaria a conduta arquetípica do homem ocidental na idade moderna” (FREYRE, 2006, p.109), sendo tempo que abrange simultaneamente o passado, presente e futuro. Tempo tropical, que nos faz voltado à personalidade. Personalidade já dada no trato com o escravo, questão a seguir abordada.

2.3 EXPANSÃO COLONIAL

A passagem das relações de interesse puramente mercantil à colonização fixa, gradual e sistemática variaram de acordo com cada região e suas riquezas naturais. Este aspecto foi determinante para nortear o caminho que o colonizador deveria percorrer e o local

que deveria fixar-se. O que permanece igual refere-se à questão religiosa, sempre acompanhando a tarefa dos “descobrimientos” e da exploração.

Outro fator que iria condicionar a colonização neste ou naquele lugar era a disponibilidade de recursos humanos. A preferência seriam os locais onde houvessem populações indígenas organizadas. A tarefa era dominá-las e fazê-las trabalhar para o colonizador.

A base desta mudança é destacada por Freyre (1983, p.4-6): a opção pelo latifúndio; é o surgimento de uma comunidade agrária na estrutura cuja técnica pautava-se na exploração econômica via mão-de-obra escrava. Uma ação de caráter privado cujos traços principais foram a simultânea expansão em termos “horizontais” e “verticais”. Neste sentido, destaca os principais agentes que contribuíram para expansão territorial e demarcação de nossas fronteiras, quais sejam: o vertical, fixo – representado pela Casa-Grande e Senzala – e outro horizontal, móvel³¹ – representado pelos bandeirantes³² e aventureiros.

No Brasil a colonização particular, muito mais que a ação oficial, promoveu a mistura de raças, a agricultura latifundiária e a escravidão, tornando possível, sobre tais alicerces a fundação e o desenvolvimento de grande e estável colônia agrícola nos trópicos. Isso além de nos ter alargado grandemente para o oeste e território, o que teria sido impossível à ação oficial cerceada por compromissos políticos internacionais (FREYRE, 1983, p.18).

O primeiro grupo era formado por homens refinados que tentaram fazer no Brasil uma extensão do estilo de vida aristocrático europeu. Eram os senhores de engenho que captavam para si todo o poder político e econômico, possuindo autoridade absoluta sobre as terras, constituindo-se em verdadeiros senhores feudais. Já o grupo horizontal era caracterizado por homens de estilo aventureiro cuja tutela de Portugal e da Igreja pouco lhes agradava; viviam de maneira nômade a procura de ouro e índios para vender como escravos. A sociedade portuguesa foi “móvel e flutuante como nenhuma outra, constituindo-se e desenvolvendo-se por uma intensa circulação tanto vertical como horizontal de elementos os mais diversos na procedência” (FREYRE, 1983, p.217).

³¹ Novais (1997, p.21) lembra a comparação feita por Antonil (1711) com relação aos constantes deslocamentos: Parecem como “os filhos de Israel no deserto”.

³² Holanda (1997) caracteriza as bandeiras como “sociedade em movimento”. Para Freyre (1983), os bandeirantes representariam a autocolonização brasileira.

Logo, o Brasil comunica-se economicamente com o restante do mundo de uma única forma neste período: através do sistema de monocultura, primeiro da cana-de-açúcar, depois do café, ambos sob a tutela do regime escravo (FREYRE, 2001, p. 104-50; 2000, p.93-116).

Diante desse contexto, o comércio de escravos torna-se num dos mais lucrativos negócios para o capitalismo mercantil. Não houve interesse em criar um mercado livre de trabalho escravo, isto devido à abundância de terras, que incentivaria sempre o não-trabalho assalariado. Segue relato de 1618 de Ambrósio Fernandes Brandão, dono de três engenhos no vale do Paraíba:

São tão grandes as riquezas deste novo mundo e da mesma maneira sua fertilidade e abundância, que não sei por qual das coisas comece primeiramente; mas [...] de todas as coisas o principal nervo e substância da riqueza da terra é a lavoura de açucares (apud INÁCIO, 1993, p.59).

Assim, a fazenda de açúcar torna-se a unidade básica de produção cultivada na região do Nordeste entre os séculos XVI e XVII. A maior parte da produção era destinada ao mercado europeu sendo que as mercadorias e terras eram controladas por comerciantes portugueses e senhores de engenho. A importação de escravos inicia a partir do estabelecimento das capitanias hereditárias e ganha maior destaque nos séculos que seguem. Primeiro por causa da cana, depois do fumo, das minas, do algodão e do café.

O produto dessas relações mercantis era destinado em grande parte à compra de escravos com o objetivo de aumentar e manter a produção. Sendo o sistema de caráter familiar, o negro penetra na vida doméstica dos senhores de engenho pela ama-de-leite e pela mucama. Santos (1994, p.25) informa que 50% do lucro adquirido pelos senhores de engenho era destinado à importação de escravos e produtos de luxo.

O “sistema de plantação” desenvolvido sob o regime escravo se deu para suprir a necessidade do mercado externo de produtos básicos que dificilmente seriam supridos sob o regime de trabalho livre. Na medida em que as plantações avançavam em termos de território, houve o contato entre os colonizadores horizontais e verticais, gerando uma organização social e uma economia híbrida (BINDE, 2008).

Portanto, o português torna-se o primeiro colonizador do Brasil a transpor a base econômica puramente extrativista para a criação de uma economia local forte e permanente – três séculos de duração, aproximadamente. Para a pesquisa em questão, a ênfase recairá justamente sob este elemento vertical e fixo, isto é, a família patriarcal.

2.3.1 Família Patriarcal

Base explicativa do patriarcalismo freyriano é a constituição familiar³³. “Mais do que a própria Igreja, considerada elemento independente da família e do Estado, foi a família patriarcal ou tutelar o principal elemento sociológico de unidade brasileira” (FREYRE, 1996, p.LXXXVI). Sua obra clássica de 1933 “ao focalizar as estruturas familiares, o cotidiano das reações entre os indivíduos a partir dos hábitos e costumes, aponta para elementos fundantes [...] de uma identidade nacional e uma relação de domínio” (REZENDE, 1996, p.19).

Portanto, é a partir da família e das relações privadas, domésticas, que o patriarcalismo freyriano deve ser pensado. Destacam-se como principais elementos formadores dessa instituição a distância da metrópole - acentuada pelos meios de transportes que despendiam muito tempo e dinheiro -, a ausência de mulheres brancas, a escravidão e o tipo de plantio.

A soma desses e outros dados foram responsáveis em grande medida para resignificação cultural e material portuguesa e adaptação ao trópico, constituindo-se, assim, uma nova sociedade. Adentra-se aqui, ao nível da intimidade domiciliar. Destacando a importância dessa instituição na obra de Gilberto, Bastos (2003, p.83) assim expressa:

Eis o ponto nodal da análise, pois, para Gilberto, a família é a unidade social básica e, a partir dessa consideração, busca demonstrar a permanência do sistema social. Portanto, as modificações que afetam a família, tanto como resultado de pressões externas como por ocorrências internas, tornam-se nucleares para compreensão do movimento da sociedade.

Não apenas para compreensão da sociedade, mas em Freyre, a constituição familiar tal qual aqui se deu é responsável pela formação do Estado. Em termos analíticos, refere-se às formas pela qual se deu a lenta e constante passagem do poder privado para o público. A família torna-se, portanto, o principal agente colonizador, sobrepondo-se à iniciativa privada e ao Estado (FREYRE, 1983, p.18).

³³ Cabe lembrar as críticas realizadas por JUNIOR, Caio Prado. Formação do Brasil Contemporâneo. São Paulo: Publifolha, 2000; e SODRÉ, Nelson Werneck. Formação da Sociedade Brasileira. Rio de Janeiro: José Olympio, 1944. Segundo estes autores a segurança econômica, a instabilidade e a escravidão dificultaram a constituição familiar no Brasil como expressão íntegra de bases sólidas e saudáveis.

Historicamente, a formação colonial, em Freyre, tendo a família como unidade social fundante, inicia-se a partir de 1532. Famílias rurais advindas do velho mundo ou aqui constituídas a partir da união de colonos com caboclas locais ou moças órfãs enviadas de Portugal por padres casamenteiros. O apoio da Coroa foi fundamental para o estabelecimento de famílias durante os três primeiros séculos de colonização.

Eram famílias que se formavam de diferentes tipos de união que abrangiam agregados e parentes nem sempre tão próximos assim. O comum que se pode destacar da família patriarcal brasileira é a própria diferença. É o que informa o relato de Algranti (1997, p.87):

Por vezes encontramos domicílios compostos de padres com suas escravas, concubinas e afilhadas, ou então comerciantes solteiros com seus caixeiros. Em alguns domicílios verificamos a presença de mulheres com seus filhos, porém sem maridos; também nos deparamos com situações em que um casal de cônjuges e a concubina do marido viviam sob o mesmo teto. Isso sem falar de filhos naturais e ilegítimos que muitas vezes eram criados como legítimos.

As irregularidades na vida doméstica corriam às soltas ao se colocar a moral e os princípios cristãos como parâmetro familiar. É o que Freyre qualifica de “cristianismo liricamente social”, fundado justamente no culto familiar. Homens que se casavam mais de uma vez com mulatas; relacionamentos homossexuais; tentativas de homicídios. Frei Plácido de Messina faz as seguintes observações quando em passagem por Pernambuco.

Neste lugar demorei-me pela primeira vez vinte dias, pregando, confessando, batizando e crismando um crescido número de meninos; casei a infinitos que viviam na mais escandalosa mancebia; mediante o Divino auxílio consegui extirpar os muitos abusos que entre aqueles povos havia sendo um dos mais repugnantes a troca mutua que os casados faziam de suas mulheres [...] fazendo que cada um deles restituísse a que conservar em seu poder ao seu legítimo marido e finalmente obrigando-se a seguir numa vida verdadeiramente cristã e a observar às máximas saudáveis que ligam os homens em sociedade e que os tornam obedientes as leis, ao Imperador e aos seus Delegados (apud, FREYRE, 1983, p.63).

Neste ofício endereçado ao Barão da Boa Vista pode-se perceber a relação conflituosa da religião oficial com o patriarcalismo familiar. Ao que parece, homens e mulheres eram cristãos, mas não “verdadeiros”, isto é, nos moldes europeus. Ao “obrigar-los” a seguirem a “verdadeira” religião cristã, destaca-se o poder que o catolicismo exerceu no processo civilizatório brasileiro, dando as diretrizes e bases morais de nossa sociedade. Mas

ao mesmo tempo, também se observa no olhar de Freyre, que a prática de troca de mulheres, denominada “despique”, foi assimilada do hábito indígena ligado aos costumes de hospitalidade, em nada se relacionando à prostituição ou à promiscuidade.

A importância do casamento dada neste relato é parte integrante do projeto colonizador do Estado e da Igreja, uma vez que este sacramento outorgava diferença de status social e segurança aos colonos. Era, portanto, ambicionado tanto por homens como mulheres, mesmo desejado por escravos. Fato é: o casamento via Igreja dignificava as pessoas.

O casamento também era a maneira da Igreja combater a bigamia, relação bastante comum entre aqueles de condição mais humilde, inclusive escravos. Eram pessoas que tinham filhos e que viviam a vida comum do lar, faltando-lhes apenas a bênção sacerdotal. Havia, porém irregularidades que preocupavam ainda mais a Igreja. Eram como já frisadas acima, as uniões entre senhores e escravas, clérigos que tinham suas mulheres, adultérios que acabam em assassinatos.

Rival e cúmplice do casamento a um só tempo - e por vezes enlaçado com o estado clerical - o concubinato moldava as relações extraconjugais da Colônia, relações em boa medida pluriétnicas, não sendo comum naquele tempo a ocorrência entre nubentes de posições sociais díspares. Casavam-se todos “dentro da mesma igualha”, ou quase, como que a seguir o conselho dos moralistas, ao menos quanto à cor e à fortuna, deixando os amores e deleites para o mundo dos “tratos ilícitos” (VAINFAS, 1997, p.238).

A constituição histórica do Brasil se fundamenta, portanto, em Freyre, sobre bases familiares mistas em termos étnicos. É a família patriarcal “acrescidas de muito maior número de bastardos e dependentes em torno dos patriarcas, mais femeeiros que os de lá e um pouco mais soltos, talvez, na sua moral sexual” (FREYRE, 1983, p.22). É, portanto, acrescido à família elementos externos: num primeiro momento o gentio já aqui residente e em seguida o negro. Importante frisar que ambos não são percebidos apenas como elementos ligados ao trabalho, mas fazem igualmente parte constitutiva da família brasileira.

A família reuniu uma variedade de funções, econômicas, sociais e políticas. A economia com base no trabalho escravo e agrícola; a questão política fundada no oligarquismo. Esta é a explicação do fracasso do intento dos jesuítas em fundar uma colônia teocrática em suas raízes, uma vez que o poder familiar servia de freios e contrapesos ao poder clerical. Logo, para se compreender as formas de domínio aqui estabelecidas deve-se adentrar ao nível familiar.

Os interesses agrários se sobrepõem aos demais até as descobertas das minas. Após este fato, a família rural perde seu apoio integral por parte da Coroa. Todavia, a economia agrícola não foi opção, mas imposição circunstancial. Há muito o português havia perdido o gosto pelo cultivo da terra. O mercantilismo burguês já havia transformado grande parte dos lavradores em pequenos comerciantes. “O que restava aos portugueses do século XVI de vida rural era uma fácil horticultura e um doce pastoreio” (FREYRE, 1983, p.23). Assim, quando aqui chegaram, não encontrariam outra forma de atividade ou ganho de fortuna senão a exploração da terra, um retorno não opcional ao modo agrícola de se viver.

O sonho português, quando em seu impulso de navegação em busca de novas rotas comerciais, com certeza, jamais foi a monocultura. Queriam sim, uma nova Índia na qual pudessem comercializar especiarias e metais nobres. A América frustrou seus planos e a grandeza do Novo Mundo não fornecia as possibilidades econômicas esperadas pelos “descobridores”.

Não encontraram reis com quem negociar, somente nativos desprovidos do conceito de afluência e civilização cunhado no Velho Mundo. Ao invés de ouro como enfeite, penas e dentes de animais; tapetes como os da Pérsia, nem pensar. Todos de pés descalços em contato direto com a terra. Mesmo a agricultura era rudimentar ao extremo, terra e homem em estado bruto.

Para mudar esta situação, trabalho, muito trabalho. Como bem salienta Novais (1997), a exploração colonial da Época Moderna, devido os caminhos políticos e econômicos tomados, era pautada, sobretudo na compulsão pelo trabalho. Mas um tipo de estrutura trabalhista bastante significativa na qual uns são compelidos ao trabalho enquanto e outros compelem; uma base familiar pautada em senhores e escravos. A organização familiar e a moradia – casa-grande e senzala – são diretamente afetadas pela estrutura de trabalho imposta.

A igreja toma para com o negro uma postura totalmente oposta à do índio. Enquanto que aos segundos havia forte interesse e apelo para catequização e proteção, aos primeiros havia toda uma teologia que acabava por legitimar as barbáries impostas aos escravos negros. Para eles restava o aceno de uma salvação distante caso aceitassem a fé cristã.

Era o “doce inferno” a embalar uma relação de total desigualdade legitimada pela igreja na medida em que apregoa valores positivos à condição de escravidão à qual o negro era submetido. As casas-grandes tornam-se “centros de coesão patriarcal, ou ainda, pontos de apoio da organização nacional. O patriarcalismo permeava todas as relações,

e estas estavam marcadas pelo caráter conciliador da família patriarcal” (REZENDE, 1996, p.22).

Logo, não se deve ao analisar a vida familiar patriarcal, concebê-la como uma instituição de estrutura homogênea. Para Freyre, os méritos dessa instituição são qualitativos e não quantitativos: uma minoria portuguesa que assume um modo de vida aristocrático e quase feudal nas suas demais relações com o restante da população. Com a vida moderna adentrando nesta instituição, passam a conviver em seu interior dois perfis distintos. O primeiro, caracterizado pelo tradicional, estreitamente ligado ao engenho, e outro, de qualidades urbanas. Mais uma vez, antagonismos são colocados em equilíbrio; diferenças são contemporizadas e postas em harmonia. O regime de trabalho escravo é um deles, tema a seguir proposto.

2.4 PATRIARCALISMO E ESCRAVIDÃO

Analisar a escravidão na ótica de Gilberto Freyre é no mínimo controverso. Isto porque, chega-se à conclusão que nas muitas formas de regime escravo, existe uma servidão “melhor” que outras. É o “que poderíamos chamar de *escravidão não-despótica*, docemente embalada pela miscigenação e pela plasticidade que normalmente identificavam o português” (ARAÚJO, 2005, p.45). Esta é a grande questão: Freyre coloca um valor positivo naquilo que hoje é digno de total reprovação.

Certo que as crueldades por parte dos senhores de engenho não são negadas³⁴, mas a ênfase freyriana recai sobre as influências³⁵ culturais dos dominados sobre

³⁴ No prefácio de CGS pode-se ler, por exemplo, “senhores mandando queimar vivas, fornalhas de engenho, escravas prenhes, as crianças estourando no calor das chamas” (FREYRE, 1933, p.XXXII-XXXIII). Freyre (1983, p.439) também acusa a igreja de ter sido omissa em seu dever de cuidado ao negro após sua morte. Raras vezes se fazia um funeral a este, mesmo sendo cristão, como ao branco. Enquanto os senhores eram enterrados quase que dentro de casa, aos escravos, apesar de batizados, restava-lhes a beira da praia, sepulturas rasas das quais facilmente cães e urubus podiam fazer suas refeições. “É um ponto, esse, em que se pode acusar a igreja, os padres e as misericórdias no Brasil de não terem cumprido rigorosamente seu dever”. Melhor sorte não tiveram os protestantes sendo-lhes era negado o direito de serem enterrados nos cemitérios oficiais (FREYRE, 2001, p.237).

³⁵ Vale lembrar que tal postura está de acordo com as considerações feitas por expoentes de chamada “Nova Escola Cultural”, metodologia antecipada por Freyre. Como exemplo, cita-se esta passagem de Chartier (1990, p.134) “Antes de mais, deixou de ser sustentável pretender estabelecer correspondências estritas entre clivagens culturais e hierarquias sociais [...] Pelo contrário, o que é necessário reconhecer são as circulações fluídas, as práticas partilhadas que atravessam os horizontes sociais”. Além deste autor, há outros que estarão de acordo com esta perspectiva, Robert Darnton em sua obra “O Grande Massacre de Gatos e Outros Episódios da História Cultural Francesa” ou ainda Carlo Ginzburg, que desenvolve o em sua obra “O Queijo e os Vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela inquisição” o conceito de *circularidade*,

os dominadores³⁶, perspectiva que impossibilita a total separação entre senhores e escravos. Antes, os espaços físicos e sociais são favoráveis à interpenetração de valores.

Para ele [Gilberto], o que importa é o estabelecimento de uma ampla troca de experiências, na qual, aliás, a participação da senzala é tão ou mais ativa quanto à da casa-grande, não só espalhando-se sobre a comida, pela língua, pelo folclore, pela higiene, pelo sexo e por inúmeras outras práticas e instituições (ARAÚJO, 2005, p.53).

O que possibilita tal leitura do real, senão o próprio método analítico adotado? Como visto na introdução, a realidade para Freyre é permeada de conflitos, sendo a escravidão no Brasil um deles. Outra questão também já mencionada com relação ao método: a empatia. No momento em que se retrocede no tempo e reveste-se da mentalidade dos colonizadores, percebe-se a “naturalidade” com que era entendida a escravidão: era algo comum entre os povos.

Os portugueses eram “filhos de seu tempo” e praticavam ações condizentes com sua época, sendo o uso do trabalho escravo uma delas. É como se Freyre estivesse dizendo do regime escravo aqui adotado: dos males, o menor. E o menor é o regime escravo português. A capacidade de harmonizar conflitos fora transferida à colônia. No Brasil, a típica relação escravocrata é diferenciada no olhar freyriano. “Na formação brasileira, o escravo africano exerce papel *civilizador*, através da absorção, no seio da casa-grande, de seus usos e costumes pelos brancos, que reconhecem a melhor adaptabilidade dos mesmos à realidade tropical” (BASTOS, 2003, p.76).

Há de se lembrar que a escravidão já era prática comum entre os próprios negros. A diversidade de grupos existentes em determinados locais da África impossibilitou o ajuntamento e o ajuste fraternal entre eles. Diferentes etnias guerreavam entre si, um grupo tentando exterminar o outro, sendo o material humano também despojo da guerra. Assim, os grupos perdedores eram vendidos como escravos aos brancos, facilitando em muito o tráfico de escravos (FREYRE, 2001b, p.259).

qual seja, em questões referentes à cultura, há interpenetrações e não somente oposições culturais. Araújo (2005, p.66-70;2001, p.159-64) compara a obra CGS de Gilberto à de Mikhail Bakhtin, “A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais”. Historiadores franceses do movimento dos *Annales* compartilham com Freyre inúmeras afinidades intelectuais como bem afirma Larreta e Giucci (2007).

³⁶ Cabe dizer que Gilberto faz um curso em seus anos de formação em Columbia sobre o escravo como colonizador, isto é, como elemento influenciador cultural (BASTOS, 1986).

A partir de uma perspectiva pragmática, Freyre (1983, p.243-4) percebe ser o patriarcalismo, fundado sob o regime escravo e monocultura, a melhor opção a ser adotada naquele momento. A escassez de recursos humanos e o clima eram os principais impedimentos para uma ação diferenciada da aqui adotada. Para se ter idéia, Portugal no século XVI contava com no máximo 1 milhão de habitantes. Como então, seria possível povoar o novo mundo?

Lamenta não se ter seguido entre nós o sistema das pequenas doações [como o nos Estados Unidos] [...] Mas essas doações pequenas teriam dado resultado em país, como o Brasil, de clima áspero para o europeu e grandes extensões de terra? E de onde viria toda a gente [...] capaz da fundação de lavouras em meio tão diverso do europeu? Tenhamos a honestidade de reconhecer que só a colonização latifundiária e escravocrata teria sido capaz de resistir aos obstáculos enormes que se levantaram à colonização do Brasil pelo europeu. Só a casa-grande e a senzala. O senhor de engenho rico e o negro capaz de esforço agrícola e a ele obrigado pelo regime de trabalho escravo (NOVAIS, 1997, p.18)

Para Freyre, não havia outra opção. E, se tratando de regime escravo que aqui se deu, pode-se dizer que foi o mais interessante se comparado a outras regiões que também estavam sendo colonizadas. Isto porque o tratamento do português é voltado à personalidade. O escravo se torna pessoa. Adquire nome, de preferência cristão.

Para Freyre, tal caráter pessoalíssimo deste povo é responsável pelo tempero do seu domínio econômico e político com seu modo paternal e fraterno, o escravo se torna, então, servo de família. “Membros do mesmo sistema patriarcal de família em que brancos e mestiços e pretos, vermelhos, amarelos podem ascender à mesma atuação social do pai” (FREYRE, 2001b, p.325).

Mas não era qualquer escravo. Apenas aquele cuja inteligência se sobressaía a dos demais. Para estes, houve sim, oportunidade não apenas de alforria como de ascensão social. De tal configuração decorre a mútua assimilação de valores entre senhores e escravos. No aspecto religioso, a escravidão aqui praticada foi verdadeira escola de cristianização e europeização de negros e nativos. O que difere radicalmente, segundo Freyre, das demais dominações que somente exploravam a mão-de-obra escrava. “Da escravidão, assim totalmente dinâmica, resultou que, através da miscigenação e da assimilação, indivíduos de cor pudesse subir até aos brancos” (FREYRE, 2001b, p.363). Logo, este típico específico de escravidão é um dos pilares da democracia social de Gilberto Freyre.

Entretanto, apesar do tratamento cristão dado pelo português ao escravo, as origens deste sistema de relação social mais familiar entre dominados e dominadores são

islâmicas³⁷. Portugal esteve por mais de 700 anos em contato com a cultura moura, fato que possibilitou o aprendizado e assimilação de inúmeros aspectos culturais, práticas e métodos de ação, saberes, artes. Dentre tantas descobertas, destaca-se, um tipo específico de escravidão, de conquista o mais possível pacífica na medida em que a espiritualidade tem primazia sobre a política.

A “doçura” destacada por Freyre no tratamento para com o escravo é de origem maometana. Para estes, pouco importa a cor da pele no que se refere ao movimento de expansão. Aliás, para ser árabe “legítimo”, necessariamente deve-se pertencer ao islã. Importava mesmo o “fato de adotarem essas populações o islamismo, isto é, a fé com todas as suas conseqüências sociais e culturais de comportamento” (FREYRE, 2006, p.282). Política esta adotada pelos portugueses. O cristão português imitou em sua árdua tarefa de colonizar os trópicos a plasticidade islâmica; cultura em muitos aspectos superiores à européia cristã. Portugal absorveu muito sangue mouro e não apenas elementos culturais.

A mulher árabe raramente se casava com homens de outra cultura. O sistema maometano resguardava o gênero feminino das aventuras exogâmicas. Contudo, ao homem era concedida ampla liberdade de se casar com qualquer que fosse a raça conquistada. O fruto dessa união, independente da condição social da mulher – livre ou escrava – ou mesmo da sua religião – islâmica ou não -, eram filhos e filhas legítimos e livres, mesmo que oriundos de ventre escravo.

Portanto, ao receber a semente islâmica, o ventre escravo passava a produzir maometanos livres. A única liberdade que lhes era vedada concernia à religião – Alá é o único Deus e Maomé o seu profeta. Para ser escravo neste sistema carecia tanto o pai como a mãe serem servos, ou resistirem à fé islâmica. Quanto a estes últimos, a liberdade sempre estaria ao seu alcance, bastava converter-se à “verdadeira” religião. Este foi elemento importante para a compreensão do avanço islâmico sobre o mundo medieval e do rápido aumento da população maometana.

³⁷ Quanto à prática de incorporação do escravo à casa do senhor, Araújo (2005) entende que o modelo adotado é, sobretudo, cristão. O autor diferencia o modelo clássico do cristão, sendo que ambos estão presentes no olhar freyriano, principalmente o segundo. Assim, não dá o autor supracitado o devido valor à influência árabe sobre esta questão nas obras de Freyre. Sua tese fundamenta-se no mito teológico contido na tradição cristã de que os descendentes de Cam foram amaldiçoados com a escravidão – “servo dos servos”. Desta forma, estaria assim, legitimada a escravidão na cultura cristã. Ao analisar o contexto geral da obra de Freyre, parece ser uma interpretação equivocada. Freyre não nega a substância cristã, mas a forma, o método, é islâmica. “Estamos, assim, diante de uma reflexão que combina fragmentos das duas tradições [clássica e cristã] de maior relevo na condução do tema da escravidão” (ARAÚJO, 2005, p.54), referindo-se às obras de Gilberto.

Daí a fácil penetração por islã de áreas de cultura e raças diversas que foram para sempre coloridas por conquistadores tão pouco etnocêntricos no sentido biológico que a figura do árabe desaparecia na do maometano. Conquistadores cujas conquistas tiveram por centro, não uma raça, mas um sistema: o cultural, social ou moral de disseminação de *ethos* e de cultura maometana. O que fosse biológico ou étnico, a pureza da raça ou de sangue, eram considerações secundárias à margem desse sistema de expansão cultural, religiosa e lingüística (FREYRE, 2006, p.283).

O que de fato importava era que a fé e a cultura islâmica fossem disseminadas a todos os povos. Fixavam-se entre os conquistados como uma aristocracia dominadora, permitindo que os dominados pudessem ascender socialmente. Dominadores que não eram fechados ao contato com o exótico e assimilação de seus valores, re-significando a partir de sua própria base social o conjunto das práticas locais.

Neste sentido, Freyre destaca a diferença de personalidade do português com os demais povos europeus. Povo indefinido quer por traços biológicos, quer sociológicos, tomados em suas ações pela influência de contato com mouros, caracteres colocados a serviço da expansão cristã nos trópicos, inclusive a técnica de escravidão. “O método ou a técnica portuguesa de escravidão, desde os dias de dom Henrique aos do Brasil opulentamente patriarcal, foi o método ou técnica de inspiração principalmente árabe ou maometana” (FREYRE, 2006, p.287).

Segundo Freyre (1983, p.LX), um dos elementos que possibilitaram esta aproximação foi a escassez de mulheres brancas entre os conquistadores, criando, assim, zonas de confraternização entre dominados e dominadores. As relações continuaram a ser entre senhor e escravo, porém tocadas por um tipo de paternalismo que ao mesmo tempo alimenta e enfraquece a aristocracia latifundiária. “A miscigenação que largamente se praticou aqui corrigiu a distância social que doutro modo se teria conservado enorme entre a casa-grande e a mata tropical; entre a casa-grande e a senzala”, agindo no sentido positivo para o fortalecimento da democracia social no Brasil.

Da parte das índias a mestiçagem se explica pela ambição de terem filhos pertencentes à raça superior, pois segundo as idéias entre elas ocorrentes só valia o parentesco pelo lado paterno. Além disso pouca resistência deviam encontrar os milionários que possuíam preciosidades fabulosas como anzóis, pentes, facas, tesouras, espelhos. Da parte dos alienígenas devia influir sobretudo a escassez, se não ausência de mulheres de seu sangue (ABREU, 2000, p.57).

Ao aproximar o senhor e o escravo mediante o ato sexual, cria-se, portanto, uma sociabilidade específica, que “ao somar amor com escravidão, evita conflitos e, sobretudo, acaba por estabelecer uma verdadeira política de assimilação, independente de poderes como o Estado ou a Igreja” (Thomaz, p.20, in.: Freyre, 2001).

Estas zonas de “confraternização” na ótica de freyriana somente foram possíveis devido à específica forma de escravidão que aqui se deu que, ao contrário do que se podia imaginar, devido à religião do colonizador, é de predomínio árabe. Em conferência proferida em 1931, destaca as diferenças entre os dois tipos de regime escravo.

[...] A meu ver por ter sido um regime de escravidão [...] antes árabe que europeu em seu modo de ser escravocrata. E ninguém ignora que há imensa distância entre as duas concepções – a européia, pós-industrial, e a oriental, pré-industrial – de considerar-se o escravo. Numa, o escravo é simples máquina de trabalho. Na outra, é pessoa quase da família a quem o senhor – *pater familias* por excelência – se julga na obrigação de amparar na doença, proteger na velhice, livrar de paganismo (Veja on-line).

Daí a especial atenção dada ao fruto dessa relação sexual: o mulato, elemento social dotado de maior plasticidade. Além do mais, não há escravidão que não seja acompanhada da perversão sexual. Mesmo questões econômicas favorecem o livre coito. Cria-se aquele desejo imoderado de possuir o máximo de mulheres, aumentando-se assim, o capital humano, escravo.

De acordo com Freyre (2001b, p.325; 420), o personalismo árabe foi recriado pelos portugueses, dando-lhe substância cristã, sendo o caractere paternalista base da organização patriarcal de família, de economia e política brasileira. “Escravidão de estilo português que foi um prolongamento do estilo maometano: o de associar o cativo à cultura dominante em vez de utilizá-lo apenas economicamente” (FREYRE, 2001b, p.363). Sob este modelo, o escravo não é um ser sem direitos. “Os [escravos] do Brasil parecem, quase sempre, desfrutar de *status* de membros de uma família sociológica, em vez de se apresentarem quase animais a serviço de empresas não familiares, porém industriais e comerciais” (FREYRE, 2006, p.257). Podiam comprar sua liberdade.

Segundo Freyre (2006, p.257), as famílias patriarcais comemoravam datas festivas, sendo uma delas a da alforria. “Alforrias comemorativas de casamentos de filhos, de batizados de crianças, de bacharelamentos em direito ou doutoramento em medicina de jovens, de ordenação de filhos padres, de triunfos políticos de filhos políticos”. Festas de família que eram favoráveis ao escravo, uma vez que aproximava a casa-grande da senzala.

Mas a história da relação entre Portugal e a escravidão é uma longa história. Inicia-se na cidade de Lagos, na Nigéria. É a partir deste lugar que o português adquiriu ânimo para importar e distribuir escravos africanos. “E deste impulso é que resultou formar-se um Brasil de casas-grandes e senzalas do qual, por sua vez, resultaria outro Brasil” (FREYRE, 2001b, p.127) permeado por valores distintos do puramente português, híbrido de sangue africano e indígena. Desta cidade, caravelas partiam rumo ao novo mundo conduzindo em seu interior, negros arrancados de sua terra natal, para, depois de passarem pelo batismo cristão, trabalharem nas fazendas de cana-de-açúcar, posteriormente nas de café. Assim, desde o século XV, Portugal já se relacionava com a África.

Aos que ficaram, pequena foi a mudança em termos sociais, denominada por Freyre (2006, p.274) de “normal”, não obstante a crueldade da partida: “uns gemiam ‘lastimosamente’ ao aproximar-se o momento de filhos se separarem das mães; uns bradavam como se pedissem socorro ao ‘pai da natureza’; ainda outros batiam com as mãos no rosto, lançando-se ao chão”. Todavia, a dor e a aventura maior pertenciam aos desterrados, aos negros que chegavam à nova terra. Para estes, a aventura foi sem medida. Homens e mulheres escravas, não sujeitas ao poder episcopal, nem imperial, mas ao de senhores de engenho, orientados em seu trato para com o escravo por modelo islâmico, adaptado às crenças e motivações cristãs.

Aliás, o entendimento era de que se prestava um favor ao negro, livrando-o do das chamas do inferno. Mística religiosa que atenuava e compensava a tristeza de ambos os lados. Todavia, não sejamos ingênuos. Acrescido ao aspecto da salvação da alma do pobre gentio, havia a real preocupação em aumentar a população portuguesa a fim de alcançar êxito na árdua missão de colonizar os trópicos. A tarefa em questão pedia corpos e não apenas almas: homens vigorosos, pretos e pardos, que deviam se juntar aos brancos sob a mesma égide: a cristã católica. Todos empenhados em cumprir a missão do Rei e de Cristo. Só assim, uma das nações menos populosas da Europa realizaria missão titânica. Aventuras sexuais de portugueses em terras estranhas que tendem para a rotina e para a ordem da tradição familiar cristã.

Aumentava-se, com efeito, o número de portugueses acrescentando-se a esse número africanos na condição de escravos ou cativos, é certo, mas escravos e cativos a quem se facilitava a situação de portugueses através da de cristãos. Escravos cativos que a nação desde logo se dispôs a absorver cristãmente dentro do seu sistema patriarcal em que o afilhado com facilidade se tornava filho. Filho sociológico igual ao biológico. Filho de cor igual ao branco. Método islâmico (FREYRE, 2006, p.275).

Este último sentido apontado na citação é, insista-se, fundamentado em método islâmico, embora substancialmente cristão. Somente a partir dele fora possível a rápida recuperação e aumento populacional sem o sacrifício da cultura nacional portuguesa. Ao contrário: agora, o português se percebe dotado da capacidade de assimilar e aproveitar a cultura que não a sua.

Portanto, toda análise que considere apenas um dos elementos aqui apontados torna-se parcial. Se de um lado alguns tendem a acentuar a salvação das almas no empenho da captura de escravos, outros apenas percebem as motivações econômicas e pragmáticas que estão por detrás dessa empreitada. Há de se considerar ambas, o místico e o material.

Aumentava-se, assim, não só as almas salvas da perdição eterna, mas o poder secular, econômico mediante a necessidade de mercado e do tipo específico de plantio adotado. O desenvolvimento das casas-grandes somente foi possível devido aos milhares de negros arrancados de sua terra natal e incorporados no sistema patriarcal brasileiro do tipo cristão e familiar. Tais aspectos permitiram a contribuição do negro com seus valores na formação da sociedade nacional. A plástica dinâmica desse sistema permitiria a superação da condição de cativo (FREYRE, 2001b, p.385).

A partir desse entendimento Freyre considera o regime escravocrata brasileiro melhor, mais “bondoso” se comparado com os que se deram em outras regiões do planeta, como por exemplo, nos EUA. Outra diferença importante a ser considerada entre estes dois regimes escravos refere-se à segurança. Enquanto que no Brasil a guarda dos limites territoriais era realizada basicamente por mestiços, nos EUA, era função exclusiva dos brancos. “Nota-se, desde aí, a ambigüidade entre possibilidade de ascensão social para os mestiços no familismo patriarcal em troca de identificação com os valores e interesses do opressor” (SOUZA, 2001, p.306). As oportunidades de ascensão social para o elemento negro estavam postas.

Neste sentido, a aproximação foi possível e nos tornou únicos. “A herança cultural moura na forma da escravidão que parece ter sido o elemento decisivo da singularidade da sociedade escravocrata colonial e, portanto, da semente futura da sociedade brasileira (SOUZA, 2001, p.297). No Brasil, havia a possibilidade de “embranquecer”, uma vez que aqui os lugares sociais são de função e não de essência. O negro no Brasil, diferentemente dos EUA, tinham a possibilidade de superar a condição de escravos mediante habilidades individuais.

Lembre-se que somado a tais aspectos, havia a necessidade de povoar a colônia, sendo o elemento branco escasso, sobretudo as mulheres. Para compensar tal desfalque, a mulher indígena e posteriormente a negra tornaram-se atores indispensáveis para o sucesso da colonização. A família, portanto, é aumentada e, de acordo com a cultura árabe, “bastava ao filho da ligação árabe com mulher escrava adotar a fé, os rituais e os costumes do seu pai para se tornar igual ao mesmo pai, socialmente falando”. Tal princípio foi assimilado pelos portugueses, segundo Freyre (FREYRE, 2001, p. 175).

Acredito ser difícil minimizar a importância dessa influência cultural no esquema interpretativo freyriano. Acredito também que o próprio núcleo da singularidade da formação social brasileira, para Gilberto Freyre, advém desse fato fundamental de que o filho da escrava africana com o senhor europeu “poderia”, ou seja, existia a possibilidade real, quer ela fosse atualizada ou não, ser aceito como “europeizado”, no caso de aceitação da fé, dos rituais e dos costumes do pai (SOUZA, 2001, p.298).

Tal realização somente foi possível pela disposição já dada de antemão à miscigenação que possuía o português. Foi sua predisposição de raça e cultura que permitiu ao colonizador vencer as dificuldades impostas pelo clima e pela carência de pessoas brancas, levando-o à união com a mulher de cor. (FREYRE, 1983, p.11).

Na tentativa de interpretar a questão posta do equilíbrio de antagonismos, tensão colocada por Freyre entre distância e proximidade social, Souza (2001, p.301) faz uso do termo sadomasoquismo social. Segundo ele, a partir desse conceito pode-se melhor compreender as ambigüidades do patriarcalismo colocadas por Freyre em suas obras. Em suas palavras:

É precisamente como uma sociedade constitutiva e estruturalmente sadomasoquista, no sentido de uma patologia social específica, onde a dor alheia, o não-reconhecimento da alteridade e a perversão do prazer transformam-se em objetivo máximo das relações interpessoais, que Gilberto Freyre interpreta a semente essencial da sociedade brasileira.

Logicamente que o elemento passivo dessa relação é o negro. Aspecto que perdura até os dias de hoje.

Não há brasileiro de classe média mais elevada, mesmo depois de nascido e criado depois de oficialmente abolida a escravidão, que não se sinta aparentado do menino Braz Cubas na malvadez e no gosto de judiar com negros. Aquele mórbido deleite em ser mau com os inferiores e com os animais é bem nosso: é de todo o menino brasileiro atingido pela influência do sistema escravocrata (FREYRE, 2001, p.288).

Assim, mesmo a tradição e os costumes, elementos estes responsáveis por minimizar o poder patriarcal, como nos afirma Weber (1982; 1999), estão subordinados ao personalismo do chefe de família. Logo, não há limites para o poder exercido pelo patriarca, nem mesmo no âmbito simbólico, uma vez que a capela era uma extensão da casa-grande. A partir dessas considerações, Souza afirma que tal sadismo transforma-se em mandonismo que invade hoje a esfera pública.

A conseqüência política e social dessas tiranias privadas quando se transmitem da esfera da família e da atividade sexual para a esfera pública das relações políticas e sociais, torna-se evidente na dialética de mandonismo e autoritarismo de um lado – no da elite mais precisamente – e no populismo e messianismo das massas, por outro. Dialética essa que iria, mas tarde, assumir formas múltiplas e mais concretas nas oposições entre doutores e analfabetos, grupos e classes mais europeizados e as massas ameríndia e africana e assim por diante (SOUZA, 2001, p.306)

Apesar deste destaque positivo dado por Freyre no que se refere ao tipo de escravidão no Brasil, destaca o autor que, paradoxalmente, estas oportunidades não se ampliaram nem se consolidaram com a abolição e proclamação da República. Antes aconteceu justamente o contrário, houve sim, retrocesso.

A um escravo, mais patriarcalmente assistido do que desassistido, sucedeu um ex-escravo, um subcidadão, um sub-brasileiro livre, desprezado quer pelo novo poder político – os republicanos, quer liberais quer positivistas -, pelo novo poder econômico – os industriais urbanos – e, ainda, pelo novo clero de uma igreja separada – saudavelmente separada, aliás – do Estado, porém sem consciência de suas responsabilidades sociais para com um novo elemento de população: o afro-negro retoricamente livre mas desassistido (FREYRE, 2006, p.267).

O negro torna-se, então, uma espécie de marginal urbano, totalmente despreparado para viver na nova configuração social que estava por nascer. Advindo de um mundo rural, não sabia como se portar diante do mundo urbano-industrial que emergia. Doravante, sem o paternalismo dos senhores de engenho a lhes proteger, dando-lhes comida, assistindo-lhes na saúde e na religião.

Logo, elemento indispensável para compreensão do patriarcalismo de Freyre é o regime de trabalho adotado – trabalho escravo - diretamente ligado ao latifúndio e a monocultura. Tal sistema desenvolveu-se graças à necessidade mundial de satisfazer a procura de determinados produtos básicos que, naquele momento histórico, dificilmente seria possível sobre o regime de trabalho livre.

Em Freyre, a escravidão no Brasil é entendida através de um olhar diferenciado. Isto porque, nem todos os senhores agiam de maneira inumana no trato de seus escravos, o que também possibilitou a união de portugueses com mulheres negras. Os filhos e filhas dessa união de extremos agiram no sentido de atenuar os antagonismos culturais e sociais. Agiram como construtores de pontes entre etnias e pontes entre culturas (FREYRE, 1977, p.28).

Portanto, em Freyre, pautados em conceitos árabes de escravidão e de poligamia é que o português desenvolveu sua expansão nos trópicos. Todavia, a substância expansionista no Brasil é principalmente européia; em suas formas, um misto de oriente e ocidente europeu, formatos simultaneamente cristãos (católicos) e maometanos.

2.5 DECADÊNCIA DO PATRIARCALISMO

Freyre é pontual em sua referência ao início da decadência do modo patriarcal de organização social: é a chegada de Dom João VI ao Rio de Janeiro e as invasões holandesas no século XVII. Ao menos é o que se pode ler nas primeiras páginas de *Sobrados e Mucambos*³⁸. O livro capta as transformações no mundo social ocorridas no decorrer do século XIX, demonstrando como se deu a transposição do poder oligárquico familiar para o Estado. As mudanças são captadas principalmente a partir de elementos culturais e não políticos, como se poderia imaginar (REZENDE, 2001, p.190).

Em termos históricos, as raízes de todas estas transformações estão na Revolução Industrial de 1780, seguida pela chamada Revolução Científico-Tecnológica, em 1870. A economia capitalista tende a globalizar-se, intensificando durante o século XIX, “à medida que foi estendendo suas operações para regiões cada vez mais remotas do planeta, transformando assim essas áreas de modo mais profundo” (HOBBSBAWM, 1987, p.41) inclusive o Brasil. “O resultado dessa nova expansão européia foi um avanço acelerado sobre as sociedades tradicionais, de economia agrícola” (SEVCENKO, 1998, p.12).

³⁸ Segundo Alencastro (1997, p.7) esta obra é considerada fundadora do estudo da vida privada no Brasil e “ensaio pioneiro na bibliografia internacional sobre o assunto, *Sobrados e Mucambos* – publicado em 1936, mas esquematizado desde 1922 – atravessa as barreiras da intimidade patriarcal e penetra no cotidiano da sociedade do Império”

No Brasil, tais acontecimentos são seguidos pelo enfraquecimento da ordem rural e escravocrata e centralização do poder administrativo³⁹. Chega juntamente com a família real todo um aparato administrativo português que possibilitará que as relações sociais entre o público e privado radicalmente se transformem. É o fim de um ciclo e início de uma nova forma de organização do poder, centralizadora, diga-se mais uma vez.

As medidas tomadas pelo príncipe possuem tons modernos: novas escolas superiores, Banco, Biblioteca Nacional e re-estruturação urbana acabam por minar os interesses dos senhores de engenho. Novo governo cuja política era antipatriarcal e contrária aos interesses familiares das oligarquias agrárias (FREYRE, 1996, p.82). Novos atores sociais adentram quebrando o absolutismo do senhor de engenho: médicos, o mestre-régio, chefe de polícia, dentre outros.

Nasce, então, uma nova configuração social na medida em que o patriarcalismo entra em declínio e inicia-se outra fase na sociedade brasileira. Com a chegada da família real ao Brasil, juntamente com ela as elites urbanas atravessam o atlântico. Politicamente, uma nova configuração estatal; na economia, início da industrialização e mercado capitalista embrionário. O antagonismo entre o patriarcado rural e rústico das casas-grandes e a burguesia dos sobrados estava posto. Os primeiros abandonados pelo rei, enquanto que a segunda, sua aliada (FREYRE, 1986, p.4).

Nesse novo quadro, os valores também são outros: valores burgueses de pretensão universal que ameaçam a ortodoxia patriarcal. “A verdade é que o sistema patriarcal brasileiro, considerado sociologicamente como conjunto, sofreu, durante o primeiro meio século da Independência penetrações de elementos grandemente perturbadores de sua ortodoxia patriarcal” (FREYRE, 1996, p.LXXXIX).

Mudanças de forma e conteúdo sociais e culturais que indicam a predominância do urbano sobre o rural, a “marcarem o declínio de uma sociedade e de uma cultura predominantemente agrárias e rurais em seus modos de serem patriarcais” (FREYRE, 1996, p.XXXI). Rezende (1996, p.22) afirma que a decadência do patriarcalismo deve ser pensada a partir da perda do poder privado, isto é, das casas-grandes, como sendo principal ordenador político.

³⁹ Para detalhes dessa centralização de poder ver ALENCASTRO, Luiz Felipe. “Vida privada e ordem privada no Império”. In: ALENCASTRO, Luiz Felipe (Org). História da Vida privada no Brasil. São Paulo: CIA das Letras, 1997.

A personalidade patriarcal é desafiada. Os novos princípios ordenadores da vida social convergem para a diferenciação do Estado com relação à ordem familiar. O elo que unia as esferas pública e privada é quebrado, não mais permitindo ao patriarcado atuar decisivamente sobre a ordem social.

Agora, todos devem submissão há um só pai político, o rei, substituidor dos pais naturais e sociais, os patriarcas. Rei e senhor não apenas dos patriarcas do sertão ou do litoral, mas de seus filhos e filhas; de brancos e negros, de meninos e mulheres. Houve, por assim dizer, a absorção do poder dos patriarcas pela figura do rei, doravante pai de todos os brasileiros.

Nova maneira de pensar e perceber o mundo que iriam influenciar todos os aspectos da vida social, da comida ao vestuário. A tensão estava mais uma vez posta: inserção de ideais tipicamente liberais numa sociedade escravocrata. Todavia, o familismo tutelar que está no germe da sociedade brasileira sobrevive neste processo, “transmutou-se nos sobrados que abrigaram um patriarcalismo urbano já imerso em processo de diferenciação e especialização da sociedade que iria retirar-lhe muitas funções que por tanto tempo monopolizou” (ALBUQUERQUE, 2001, p.50).

O fortalecimento do urbano em detrimento do rural é acentuado com a chegada dos Holandeses ao Brasil. As pessoas podem visualizar outra visão de mundo além daquela advinda das casas-grandes. É o primeiro marco dado por Freyre do fortalecimento do urbano, que mesmo após sua expulsão, deixam marcas indeléveis de características burguesas. Em suas palavras:

[...] o tempo “framengo” deixara no brasileiro do Norte [...] a experiência de alguma coisa de diferente [...] o gosto da vida de cidade [...] de cidade com vida própria; independentes dos grandes proprietários de terra [...] o gosto pelo bem estar material, experimentado durante as administrações dos holandeses [...] O flamengo, vindo de uma civilização mais urbana que rural, trouxera para colônia de matutos [...] novidades de um efeito quase de mágica: conhecimentos e recursos da nova técnica européia, isto é, a burguesa-industrial (FREYRE, 1986, p.6)

Souza (2001, p.309) destaca a perda de poder do patriarca na medida em que os valores europeus preponderam sobre os da família patriarcal. “O sistema social passa a ser regido por um código valorativo crescentemente impessoal e abstrato. A opressão tende a ser exercida agora cada vez menos por senhores contra escravos, e cada vez mais por portadores de valores europeus [...] contra pobres, africanos e índios”. Estes são deixados à mercê de sua própria sorte.

A cultura, com intuição e acentos africanos, a arte, poesia, pensamento, ficção, música, como expressão étnica do grupo brasileiro mais pigmentado, paulatinamente vai sendo relegada ao abandono, ridicularizada pelos líderes do “branqueamento”, esquecendo-se esses “aristocratas” de que o pluralismo étnico, cultural, religioso e político dá vitalidade aos organismos nacionais, sendo o próprio sangue da democracia (FREYRE, apud GUIMARÃES, p.33).

A passagem, lenta, gradual e sem retorno, do rural para o urbano, traz consigo novas configurações sociais. Segundo Freyre, o padrão de vida não só do negro piorou, mas também do branco. Os novos sobrados que substituem a casa-grande possuem pouca ventilação e entradas de luz. Mas a principal mudança que aqui interessa refere-se à nova organização política e social, pois é a partir dela que se percebem importantes elementos para melhor compreensão tanto da sociologia de Freyre, de sua polêmica Democracia Social, como também de seu apego à tradição.

Doravante, o poder *pater família*, outrora pessoal, nominal, torna-se, impessoal na figura do imperador (FREYRE, 1996, p.400). Todavia, Souza (2001, p.312) adverte: a principal mudança em termos democráticos ainda estava por ser desvelada. Era a nova ordem democrática que, mesmo fundada sobre indivíduos de posições sociais diferentes, estavam “alinhavados por uma cultura permissiva em termos de mudança, de reordenação e de equilíbrio de antagonismos” (REZENDE, 2001, p.197).

Impacto verdadeiramente democratizante parece ter sido o advento mais ou menos simultâneo do “mercado” e da constituição de um “aparelho estatal autônomo” com todas as suas conseqüências sociais e culturais [...] São esses novos valores burgueses e individualistas que se tornarão o núcleo da idéia de “modernidade” como princípio ideologicamente hegemônico da sociedade brasileira a partir de então (REZENDE, 2001, p.197).

A aristocracia fora atingida por aquilo que sempre existiu em nosso meio em termos democráticos, despedaçando formas menos sociais menos plásticas. Começa, então, a desenvolverem-se formas individualistas de organização familiar, de economia e cultura. Nitidamente, atores sociais até então inexistentes, começam a aparecer com contornos mais claros em nossa sociedade, a saber, os súditos e cidadãos. Se outrora eram famílias e classes, diferenciadas pelo elemento raça, doravante, esta configuração está por ser modificada. A lealdade quase que absoluta ao patriarca não lhe é mais prestada com a devida devoção.

Portanto, mesmo que de forma parcial e torpe em determinados aspectos, os ideais liberais chegam ao Brasil. A meritocracia é um deles, sobretudo aquela pautada no

conhecimento das novas técnicas e operação de máquinas e tecnologias. Há a “valorização do descendente negro que fosse portador de conhecimentos e técnicas periciais, o que o elevou a melhores posições na estrutura social” (REZENDE, 2001, p.197).

A máquina vinha diminuir a importância tanto do escravo como do senhor. Tanto do proprietário branco como do servo preto. Vinha valorizar principalmente o mestiço, o mulato, o meio-sangue; e também o branco pobre, sem outra riqueza ou nobreza que da sua técnica necessária ou essencial aos proprietários de terras ou de fábricas e à comunidade. A máquina vinha concorrer para fazer de uma meia-raça uma classe média (FREYRE, 1996, p.534).

São justamente os novos inventos que irão minar as estruturas do patriarcalismo na medida em que desvaloriza um de seus pilares: a mão-de-obra escrava e por extensão, a influência política e econômica do senhor de engenho (FREYRE, 1996, p.450-500). Era toda uma “revolução técnica que assumiria aspectos de renovação não só da economia como da organização social e da cultura brasileira”. É este também, o domínio do conhecimento, uma das principais características apontadas por Weber⁴⁰ (1999) dos valores individualistas burgueses.

Todas estas mudanças de ordem social e cultural somente alimentaram e dinamizaram a democracia em termos sociais. O patriarcalismo internamente havia gestado as possibilidades de mudanças em termos substanciais mantendo-se as formas, no caso, etnicamente democráticas.

Apesar do elemento “democrático” ter sido “atualizado” e possibilitado pelos novos valores advindos do processo de reeuropeização, ou seja, de “fora para dentro”, sua assimilação só é possível de forma rápida e eficaz, porque o próprio sistema já havia gestado, desde sempre, um elemento de “proximidade” ao lado do despótico e segregador, cujas origens estão também nas formas de convivência do patriarcalismo, baseado na escravidão de tipo árabe ou mouro, que é precisamente aquilo que Freyre chamará um tanto vagamente de elemento “democrático” (SOUZA, 2001, p.313).

⁴⁰ Outra aproximação entre Freyre e Weber é apontada por Rezende (2001, p.198-9). Segundo a autora, ao demonstrar que a organização social brasileira à época aqui evocada não se limitava em duas classes distintas extremas, Freyre aproxima-se do clássico em sua percepção da ordenação social e no uso do conceito de classe, pois ambos utilizam-se do mesmo não ligado à existência do capitalismo moderno, como sugere o materialismo histórico. Por outro lado, a mesma autora aponta para distanciamentos entre eles. Freyre, ao considerar os escravos pertencentes a uma classe, afasta-se radicalmente do pensamento weberiano, pois este último entende que os “escravos, não são, [...] uma classe, no sentido técnico da expressão. São, antes, um estamento”.

Logo, ao minar os extremos do sistema patriarcal – representados na figura do senhor de engenho e do escravo – a nova configuração social e política, fundada agora no conhecimento, abre espaço para um elemento até então neutro: o mulato. O saber torna-se fundamento para democracia nos moldes liberais, trazendo consigo oportunidades de ascensão social. (Freyre, 1996, p.560-80). É o talento do indivíduo que ganha valor nesta nova sociedade.

Para Freyre, ao se tornar obsoleto e arcaico o gênero de trabalho fundado unicamente no braço escravo, isso devido o desenvolvimento da máquina, passo importante era dada rumo à abolição da escravatura, acarretando num novo fundamento para configuração familiar. “Os novos sistemas de família e de sociedade teriam de basear-se sobre a mecânica, sobre o carvão, sobre o cavalo a vapor” e não mais sobre o escravo.

Logicamente que houve resistência por parte daqueles que obtinham lucros com a importação de escravos. Sabiam eles que a introdução massiva de máquinas acarretaria numa acentuada redução da mão-de-obra escrava, “pois ‘o proprietário que para seu trafico agrícola necessita de 100 Africanos, com a introdução de machinas poderá bem dispensar 60” (REBELO, 1836, apud FREYRE, 1996, p.542).

Questionando estes novos moldes, surge no Rio de Janeiro a “Memoria sobre o Commercio dos Escravos em que se Pretende Mostrar que Este Trafico He para Elles antes hum Bem do que hum Mal” pois, “sem a escravatura, o que seria na America o seu commercio de exportação?” Além disso, quem trabalharia nas minas e nas lavouras?

Diante do contexto exposto, Freyre aponta para a intrínseca relação entre o progresso material e transformações na esfera da moral. Destaca que o esforço moral não foi suficiente para que a escravidão deixasse de existir entre os povos, sendo que este tipo de trabalho somente entrou em desuso na medida em que foi aperfeiçoado o uso de animais e com a descoberta de máquinas capazes de substituir o escravo.

Todavia, Freyre não faz da moral uma total dependente das condições materiais. “O que parece é que sem inquietação moral ou trepidação sentimental, só por efeito de aperfeiçoamento materiais ou técnicos, não se realizam progressos dos chamados morais” (FREYRE, 1996, p.493). Percebe o autor a relação de dependência no que se refere às transformações históricas e sociais.

A cidade torna-se *lócus* em que se operam tais transformações na medida em que fornece possibilidades concretas de ascensão social mediante o novo mercado que emerge carente de mão de obra especializada, independente da cor. A oportunidade, na visão de Freyre, está dada para os aptos e desejosos (FREYRE, 1996, p.450-500). O sucesso, neste

sentido, está ligado aos talentos e habilidades e não a raça. “Nestas condições, o mulato ganha em Gilberto Freyre um papel básico no processo de democratização do país. O mulato constitui como uma força social e, portanto, um agente de intermediação e consolidação social e política” (REZENDE, 1996, p.23).

Na nova sociedade nascente são as antigas posições polares que perdem peso relativo, e esses indivíduos, quase sempre mestiços, sem outra fonte de riqueza que não sua habilidade e disposição de aprender os novos ofícios mecânicos, quase sempre como aprendizes de mestres e artesãos europeus, passaram a formar o elemento mais tipicamente burguês daquela sociedade em mudança: o elemento médio, sob a forma de uma meia-raça (SOUZA, 2001, p.313).

Ao processo de urbanização corresponde a decadência do patriarcado. Na medida em que novos hábitos são adquiridos e outros esquecidos, não mais era possível manter a família nos moldes de outrora, nem mesmo sustentar sua função de reguladora da ordem social. As transformações que proclamam a ordem burguesa adentram, lenta e constantemente, no seio da vida social (JANCSÓ, 1987, p.393).

É, pois, a partir do domínio desses novos saberes e campos que se introduzem em nossa sociedade que a democracia em Freyre deve ser também pensada. Além de assumir estas funções manuais, mediante o celibato e via exército, o mulato pôde ainda se tornar bacharel, estando este ligado intimamente às novas funções do Estado que iniciava seu processo de burocratização, carente, portanto, de especialistas.

A verdadeira liberdade do elemento negro começara a raiar no combate decisivo e leal, iluminando o analfabetismo, preparando uma geração nova para os novos embates que se vão de ferir nos recessos amplos da Democracia futura! (MORAES, apud GUIMARÃES, p.27).

A revolução industrial é acompanhada por profundas mudanças na esfera social. A máquina a vapor é um bom exemplo. O valor dado àquele que detém o devido conhecimento operacional da máquina é enorme; ao mecânico de igual forma. Novas relações entre o senhor da terra e estes atores sociais que surgem no Brasil na época aqui evocada. Relações não mais entre senhor e escravo, mas entre senhor dependente do conhecimento de homens igualmente livres.

A figura do técnico ou do maquinista – primeiro estrangeiro, depois da terra ou mestiço – veio a ser, em muitos casos, a de um primeiro-ministro de monarquia [...] primeiro ministro que vinha diminuir a figura, outrora onipotente, do senhor de terras e, ao mesmo tempo, sultão de escravos (FREYRE, 1996, p.533-4).

Nitidamente, Freyre aponta a máquina como ferramenta que diminui de maneira considerável o poder patriarcal e otimiza a aspectos democratizantes pré-existentes em nossa cultura. Senhor e escravo perdem seu valor, ganhando destaque a figura do mestiço ou do branco pobre que detinha a devida técnica para operação das máquinas, agora indispensáveis aos chefes de engenho ou fábrica.

Neste sentido, para Freyre (1996) tanto a economia de mercado como o novo Estado foram os principais elementos democratizantes que possibilitaram a ascensão do mestiço em nossa sociedade. Contudo, o autor afirma que tais possibilidades foram abertas somente para eles; o negro ainda continuava marginalizado. O antagonismo freyriano ainda subsiste. Sobre isso, Souza (2001, p.316) assim expressa:

Fundamental para a compreensão do argumento de Freyre [...] é o componente externo, burguês, da revalorização do trabalho manual e da habilidade pessoal, produto do processo de reeuropeização é apenas “parte do processo de constituição de uma sociedade mestiça e híbrida.” Tão importante quanto a entrada desse novo elemento é o fato de a tendência segregacionista do sistema ter “desde sempre” a competição de um elemento de proximidade, acomodação e compromisso como um traço constitutivo complementar, também ele intrínseco ao sistema valorativo do patriarcalismo de inspiração polígama e árabe. Sendo, portanto, duas tendências, uma segregadora e despótica e outra “democrática”, dentro do mesmo sistema, em completa relação de complementariedade e oposição.

Logo, de forma latente, os elementos necessários para a manifestação dessa configuração social e política já existiam no início da colonização, ou ser formos sinceros com o autor em questão, “o Brasil que já era Brasil muito antes de ter nascido” (FREYRE, 1983a, p.4). Com a chegada da família real e, juntamente com ela, os ideais burgueses estranhos ao patriarcalismo brasileiro, uma nova configuração social estava por nascer. “E é também esse novo contexto valorativo que pode explicar a nova posição do mestiço nele. Foi nas necessidades abertas num mercado incipiente, em funções manuais e mecânicas rejeitadas pelos brancos, assim como pela necessidade de um aparelho estatal em desenvolvimento que mestiços puderam afirmar seu lugar social” (SOUZA, 2001, p.319).

Portanto, para Freyre, não era a raça o principal elemento diferenciador de *status* e sim o conhecimento, cuja possibilidade de adquirir estava aberta a todos naquele

momento. Branco e negro deixam de serem categorias meramente biológicas e passam a ser culturais. Indica, pois, a adequação aos valores dominantes de uma cultura do que esta ou aquela raça. O mulato seria o “ator social que deu materialidade ao processo de acomodação dos antagonismos, na medida em que ele era valorizado pela cultura intelectual ou técnica” (REZENDE, 2001, p.192).

2.5.1 A Tradição em Perigo

Freyre, porém, aponta também para os aspectos negativos decorrentes de todo esse processo. O principal deles: o desapego aos valores apregoados pela tradição que acarretam no dissolver da família. Bastos (2003, p.43-68; 120) indica a incessante busca por parte de Gilberto em não deixar as tradições morrerem, uma vez que “as tradições perdidas são simultaneamente o móvel e o indício da decadência que atinge os setores familistas”.

Mas como falar em valores da tradição num país novo como o Brasil? Daí sua volta em termos analíticos à formação social lusa. Do contato dessa cultura com a do indígena aqui presente e posteriormente do negro, nascem novas tradições⁴¹, que acabam por estabelecer a coesão social de um determinado grupo. Neste sentido, “a invenção das tradições preenche o vácuo político resultante do desgaste de vínculos sociais e hierárquicos que estiveram presentes numa ordem social anterior e que não foram substituídos e que têm por base o patriarcalismo” (BASTOS, 2006, p.47).

Em suas leituras de Ganivet, segundo Bastos, Freyre destaca o enfraquecimento do papel social da família na medida em que a modernização avança. Questões triviais são percebidas como potencializadoras deste aspecto. A luz elétrica é uma delas. Segue passagem destacada por Freyre em artigo de Jornal de 1925, intitulado “Viver às claras”:

O braseiro e a lamparina têm sido na Espanha dois firmes sustentáculos da vida familiar, que hoje vai se afrouxando por várias causas, entre as quais não é menor o abuso da luz. O antigo lar não estava constituído somente pela família, mas também pelo braseiro e pelo candeeiro, que com seu calor escasso e sua luz débil obrigavam às pessoas a se aproximarem e a formar um núcleo comum. Ponha-se um foco elétrico e uma estufa que iluminem e aqueçam um aposento por igual e se há dado um primeiro passo para a dissolução da família.

⁴¹ Sugere-se aqui o livro HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence. A invenção das tradições. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.

Certamente que determinados hábitos acabam por afetar as relações sociais e contribuir para a decadência do patriarcado. Bastos (2003, p.62) aponta para tese freyriana de que com a modernização da cidade, casa e das relações sociais, a harmonia patriarcal é quebrada. “A cidade em desagregação figura a decadência do patriarcado” ou ainda: “A dissolução de costumes parece ter sido uma das notas predominantes dessa fase” (FREYRE, 1996, p.161), caracterizado pelo desrespeito aos mais velhos, uma vez que precocemente os jovens agora ascendiam social e politicamente. “Os antigos avós poderosos foram se adoçando em vovós ou dindinhos a quem já não se tomava a bênção com o mesmo medo dos tempos rigidamente patriarcais”; pelo desrespeito por parte dos jovens ao sagrado, “desavergonhados que conheciam melhor as quadrilhas que padre-nosso [...] namoravam o tempo inteiro, dando as costas ao Santíssimo Sacramento para olharem as meninas de frente”; pela leitura de literaturas profanas. Que tempos seriam estes? Freyre (1996, p.87) responde: “era o declínio do patriarcalismo”. Novas relações entre pais e filhos, marido e mulher.

E certamente nosso autor percebe estas transformações de maneira negativa, uma vez que os valores morais da tradição são esquecidos. Há de se dizer que a lamúria de Freyre em torno do esquecimento da tradição não diz respeito ao abandono das tradições cristãs e ocidentais, “mas sim aponta para a crise como resultado paulatino na perda dos elementos híbridos, ocidentais e orientais, portugueses e árabes, europeus e africanos, que marcam nossa formação” (BASTOS, 2003, p.77), e que na ótica freyriana, são elementos que dão a suporte para o equilíbrio social do Brasil.

A compressão do patriarcado rural por um conjunto poderoso de circunstâncias desfavoráveis à conservação do seu caráter latifundiário e, sociologicamente, feudal, fez que ele, contido ou comprimido no espaço físico como no social, se despedaçasse aos poucos; que o sistema casa-grande – senzala se partisse quase pelo meio, os elementos soltos espalhando-se um pouco por toda parte e completando-se mal nos seus antagonismos de cultura européia e de cultura africana ou cultura indígena. Antagonismos outrora mantidos em equilíbrio à sombra dos engenhos ou das fazendas e estâncias latifundiárias (FREYRE, 1996, p.153).

Tal forma de agir atravessa o tempo e toma conta das mentalidades futuras. O abandono dos valores está ligado ao desleixo para com legado de nossos antepassados.

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 de uma cidade: quando ele morre é sinal de estarem a morrer valores muito sérios (FREYRE, 1979, p.16).

A necessidade de preservar a história da cidade em termos concretos e dos valores locais advém da possibilidade de aprendizado com o passado, pois, na medida em que se olha para arquiteturas pretéritas somos remetidos a este passado. Tempos sobrepostos, trúbios.

É neste sentido que Freyre destaca o regional como maneira e ponto de partida para resistência às tendências globalizantes e tentativas de homogeneizar a cultura, além de destruidoras dos valores tradicionais. Para tanto, deve-se combater os padrões sociais impostos de cima, pois estes sufocam a capacidade criadora, bem como não se contentar de ser tão somente meros reprodutores culturais e colocar em ação o potencial cultural criador que habita em nós. Daí o *Manifesto Regionalista* ter este caráter de denúncia e defesa de nossa cultura e tradição, apontando ser preciso e urgente o re-pensar a nação.

A necessidade de reorganizar o Brasil - primeiro tema central do *Manifesto regionalista* e preocupação constante de pensadores do fim do século XIX e começo do XX - decorreria do fato de ele sofrer, desde que é nação, as conseqüências maléficas de modelos estrangeiros que lhe são impostos sem levar em consideração suas peculiaridades e sua diversidade física e social (OLIVEN, 2001).

A imitação de é um mal que deve ser combatido. Freyre é radicalmente contra a transplantação de valores europeus ou norte americanos sem a devida adaptação às condições nacionais, pois “essa importação sem critério, mata as tradições, nada conseguindo construir em seu lugar” (BASTOS, 2003, p.65). Freyre (1979, p.322) em tom irônico, acusa o Brasil de destruidor das tradições. “Há um prêmio a que o Brasil deve concorrer na próxima exposição internacional. É o de devastador do passado. Devastador das próprias tradições”.

Percepção que advém da própria metodologia adotada. Vê nos gestos aparentemente pequenos e de pouca relevância, dotados de profundas características sociológicas. É o que se observa em seus escritos quando retorna à Recife, em 1923. Assim escreve Freyre (1979, p.336):

“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. Esse verbo “mudar” é aliás muito conjugado no Recife. Vive o Recife a mudar de casa, de profissão, de colégio [...] Mas sobretudo vive o Recife a mudar os nomes das ruas [...] Num simples nome de rua residem às vezes imensidades. Apagar nome assim, seria destruir imensidades.

Sabe-se que “a casa é o palco permanente das atividades condicionadas à cultura de seus usuários” (LEMOS, 1989, p.9). Logo, as mudanças arquitetônicas estão presas às culturais. Com a tradição patriarcal em declínio transforma-se a relação entre o campo público e o privado (BARROS, 2003, p.70), uma vez que a clássica distinção entre estas duas esferas não se aplica à vida colonial antes do século XVIII e início do seguinte (ALGRANTI, 1987, p.89).

Diante do exposto percebe-se profundo interesse de Freyre em conservar as cidades e suas tradições e costumes. O livro “Nordeste” e o “Manifesto Regionalista” são expressões claras desse intento. Visam reagir às pressões universalizantes ocidentais ao mesmo tempo em que aponta para a diversidade regional como escape a tais tendências. É, pois, uma reação ao individualismo, “contra o avanço do poder público que coloca de forma abstrata os direitos políticos, civis e sociais do indivíduo”. (BASTOS, 2006, p.46). Caso contrário, a própria democracia tal qual por ele imaginada estaria em perigo. Quanto ao fim do sistema patriarcal, o golpe final ainda estava por vir.

2.6 “FIM” DO PATRIARCALISMO: ESCRAVIDÃO E REPÚBLICA

A abolição da escravidão e a proclamação da República representam o término de um ciclo, marcado pela decadência patriarcal, urbanização e centralização política. “O momento emblemático da decadência do patriarcado é a dissolução do sistema escravocrata” (BASTOS, 2003, p.89; 2006, p.92).

Mesmo antes da abolição dos escravos em 1888 as modificações sociais impostas pela proibição do tráfico de escravos (1850) já afetara o formato das instituições, dando outros rumos para os capitais outrora utilizados basicamente pra compra de recursos humanos. A aliança Brasil e Inglaterra (XIX) para conquista eixo econômico representado pelo Rio da Prata, devido aos custos elevadíssimos do empreendimento bélico, principalmente a Guerra do Paraguai⁴² (1865-70), conduziu a nação ao endividamento, desestabilizando o Império.

⁴² Freyre (1962, p.14) observa que a Guerra do Paraguai permitira a mútua convivência entre negros e brancos sob uma hierarquia pouco rígida, pois estavam todos diante do mesmo mal que à todos iguala, a morte. Além disso, possibilitou a ascensão social do negro ou mestiço que sobrevivesse. Outro efeito proporcionado por esta guerra foi a valorização de alguns traços da cultura afro, sobretudo a capoeira, vindo assim, a se formar no Brasil, “entre as *elites*, uma valorização dessa arte afro-brasileira”. Com olhar não tão romântico dos desta mesma guerra, Wissenbach (1998, p.57-60) aponta para a fuga do alistamento militar, pois, passada a euforia

Neste contexto de crise surge o Partido Republicano, em 1870, propondo o fim da monarquia e a modernização do país nos moldes europeus. Para Freyre, todo este contexto fica em segundo plano se comparado com a abolição da escravidão. Ela sim fere de morte o patriarcalismo. O “golpe de misericórdia” foi a abolição da escravatura; em segundo plano, a proclamação da República. “O 15 de Novembro no Brasil não foi senão o periquito sociológico em relação com o papagaio: o 13 de Maio. As alterações de natureza sociológica foram mínimas, em comparação com as já causadas pelo 13 de Maio: êste (sic) é que verdadeiramente comeu o milho da tradição social ou da organização econômica brasileira” (FREYRE, 1962, p.298).

Doravante livres, a liberdade era motivo de orgulho que deveria ser exibida⁴³. Para tanto, aderiram aos valores e costumes dos homens e mulheres livres. Característica também marcante do período em questão foi a mobilidade em termos geográficos dos recém libertos. Verdadeiros nômades na procura de melhores condições de vida; busca incessante e, na maioria das vezes, sem sucesso, acentuada pelo monopólio da terra, pelos grandes latifúndios, ou como meio de “escapar às contingências da dominação patriarcal” (WISSENBACH, 1998, p.57).

Condição bem diferente era aquela dos mestiços que possuíam alguma titulação acadêmica, fosse ela de origem superior ou militar. Neste sentido, a República “avivou no Brasil as oportunidades de ascensão social, particularmente política, dos mestiços e dos plebeus” (FREYRE, 1962, p.306;318;325). O exército seria o principal agente criador de oportunidades para eles, uma vez que seu prestígio estava em ascensão desde a guerra do Paraguai, acentuado pela participação direta na proclamação do novo regime político. Fora igualmente através desse mesmo exército que brasileiros desprovidos de melhores condições financeiras conseguiram acesso ao ensino superior e, por conseguinte, à cargos políticos de importância.

inicial, com a chegada dos primeiros mutilados, com muitas narrativas trágicas, não foram poucos os que se esconderam no interior das matas.

⁴³ Gaffre, citado por Wissenbach (1998, p.50) comenta que logo após deixarem as fazendas onde eram escravos, os novos “cidadãos” foram rapidamente comprar sapatos, acessório exclusivo dos senhores. Como seus pés não estavam acostumados, exibiam seus sapatos dependurados nas costas. Outra iniciativa dos recém-libertos, agora destacada diretamente Wissenbach, foi a compra de guarda-chuvas, sinônimo de dignidade em suas terras de origem.

O ensino militar superior tenha contribuído, desde o Império, para a democratização social e étnica do Brasil, pelas oportunidades, não que criou, mas que estendeu, de acesso às altas responsabilidades nacionais, de homens que, sem o mesmo ensino, dificilmente teriam adquirido a instrução necessária ou essencial à sua ascensão ao poder político e ao prestígio social (FREYRE, 1962, p.306).

Certo é que a educação era uma grande necessidade na nova República, principalmente entre os pobres e os recém tornados homens livres. O trabalho escravo deveria ser substituído pelo do técnico ou pelo operário livre, uma vez que o Brasil iniciava sua fase de industrialização, sendo a falta de instrução um obstáculo ao progresso da nação.

No aspecto político, Freyre (1962, p.5-12) insiste em demonstrar que o principal objetivo da nova forma de governo era manter a ordem⁴⁴ e a integridade do território nacional, além de combater idéias tidas como anacrônicas, isto é, monárquicas. Passagem que se deu sem maiores complicações, pois “em todas as partes do continente chamadas latinas, esse republicanismo se fizera célebre por sua turbulência [...] O Brasil era a única nação que se resguardava há longos anos da turbulência comum à América”. Entretanto, houve sim, muitos que pagaram com suas vidas a lealdade prestada à Coroa. Eram na sua grande maioria negros que se achavam devedores de sua liberdade ao Imperador.

Todavia, a insistência de Freyre (1962, p.142) recaí sobre a apatia dos brasileiros de modo geral para com as transformações políticas e os novos rumos que seguiria a nação. Lentamente, os brasileiros adaptavam-se ao novo regime político e às alterações sociais trazidas pela República. “E como não fossem gente que nos negócios ou nos prazeres se apressasse em ver chegar o dia seguinte, não se vinham mostrando impacientes com as instituições republicanas; nem esperando que, por elas, se operassem, de repente, a ‘regeneração nacional’”. Eram, neste sentido, dotados de um espírito de procrastinação.

O exército seria o agente que desempenharia papel fundamental na nova ordem política, situando-se além de interesses Positivistas ou monárquicos. Seria a única instituição capaz de mediar os conflitos entre republicanos e monarquistas, ressaltando os interesses da nação além dos particulares.

Foi, nestes moldes, um instrumento pacificador e amenizador de conflitos internos, “atento aos problemas que pudessem comprometer a unidade nacional ou por em perigo a integridade territorial do Brasil”. O soldado tornar-se-ia ícone para as gerações

⁴⁴ Freyre atribui ao apego do brasileiro à ordem, afeição que adveio dos tempos do Império, a transposição dos ideais Positivistas à bandeira nacional: Ordem e Progresso.

futuras, figura heróica que representaria o amor e o zelo pela pátria, pela República. Raros seriam os brasileiros que teriam como heróis da sua infância homens intelectuais; a preferência era por aqueles voltados à ação (FREYRE, 1962, p.51-75).

À qualidade militar também se destacam elementos autoritários. Segundo eles, os brasileiros não estavam preparados para uma República mais participativa que viesse a enfraquecer o poder executivo central. Igual opinião era a que vinha de fora do Brasil. Freyre (1962, p.43) em sua pesquisa, destaca algumas manchetes do jornal *Times*: “Estava ‘preparado o Brasil para reger-se por si mesmo?’ Conseguiria a nova República ‘manter a integridade e unidade que foram característica do Brasil sob a Monarquia?’” Portanto, neste contexto de mudança de forma de governo, os líderes republicanos rechaçavam a monarquia, mas não sua forma autoritária de mando e desmando. Conservam-se, então, características do modelo imperial.

Ao contrário: eles subiram ao poder procurando, através de Benjamin Constant e de Demétrio Ribeiro, avivar no novo tipo de governo a autoridade do executivo ou o poder efetivo dos governantes, para que a causa do progresso condicionado pela ordem não fosse sacrificada ao perigo do progresso desordenado (FREYRE, 1962, p.17).

Era, neste sentido, uma revolução de caráter conservador – a busca pelo controle total das mudanças sociais. A República de 89 era, portanto, a continuação sociológica do Império⁴⁵ cujas tendências conciliadoras haviam migrado de uma forma de governo para outra. O paternalismo tanto da Coroa como das casas-grandes continuou vivo no novo regime.

O mote da “ordem” seria para Freyre (1962, p.37;80) o elo entre as diferentes formas de domínio, ordem e progresso, revolução e conservação. Mais uma vez, antagonismos colocados em equilíbrio, harmonizados no “sentimento de ordem, sem exclusão do de progresso, [...]”, aqui favorecendo a “substituição, quase sem luta, de um império niponicamente suicida em seu modo de ser império, por uma república sob vários aspectos filial nas suas atitudes para com o mesmo império”. Um presente encharcado do passado, uma República influenciada pela Monarquia através de barões e conselheiros que em suas

⁴⁵ Freyre (1962, 299) afirma ser o Império um misto de liberal-patriarcal e uma combinação autoritária-democrática na medida em que era o imperador que moderava o poder dos patriarcas contra os possíveis excessos de autoritarismos.

responsabilidades “republicanas de governo, reataram tradições de ordem ou unidade nacional vindas do Império, conciliando-as”.

Assim, mesmo ferido de morte, o patriarcalismo deixa suas marcas em nossa sociedade e cultura. Isto porque, a ordem era norteadora das mudanças sociais no Brasil. “Isto significa, em síntese, que a conservação dos elementos definidores do ethos brasileiro fundado no sistema patriarcal de família, de cultura, de economia, de governo e de religião teria norteadado todo processo de modificação pela teria passado o país entre 1870 e 1920” (REZENDE, 2000, p.336). É nesta ótica que se deve compreender a afirmação de Freyre (1962, p. XLVIII):

Oficialmente êste [patriarcalismo] (sic) 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 federativa quase tão simbioticamente como outrora o patriarcado escravocrático se acomodara ao Império unitário.

Passado que insistia em sobreviver e a incomodar aqueles homens de espírito mais progressista. Um passado colonial que deveria ser superado para que os olhos externos tivessem uma impressão positiva do país, pois o estrangeiro foi figura idealizada como pessoa superior em sentido de comportamento se comparado aos nacionais ou iberos. “Idealização vinda do começo do século XIX; mas acentuada nos últimos decênios do reinado de Pedro II” (FREYRE, 1962, p.92). Era o processo civilizatório em marcha no Brasil colocando em oposição estilos de vida diferentes. De um lado, aqueles apegados a ordem social de base agrária criada nos moldes patriarcais; do outro, a ordem burguesa representada pelo estrangeiro.

Estrangeiro que viria mudar bruscamente a paisagem social e física do Brasil republicano: novas mobílias que substituiriam aquelas cujo bom gosto era duvidoso; a inserção do piano em substituição do violão como forma de ostentação e luxo; por conseguinte, novas formas musicais; novas artes, além dos retratos pintados de barões e pessoas nobres; novos modos de se portar à mesa, mais graciosos, menos chamativos, mais civilizados. Era o surgimento de uma nova classe, a burguesia que

começou a “europeizar-se” ou “modernizar-se” ou “americanizar-se” sob o pior dos progressivismos. Como se tivesse perdido quase de repente o sentido de fidelidade a uma tradição que era a única, na América, de sociedade patriarcal desenvolvida sob o signo monárquico, de ordinário um signo de ordem, mesmo quando junto ao gosto da tradição se encontra o do progresso (FREYRE, 1962, p.102).

Contudo, neste ambiente de mudanças - insista-se mais uma vez - o enfoque dado por Freyre em sua análise converge para a persistência de traços antigos, estando as dissoluções num segundo plano e, quando dela se fala é quase sempre em tom negativo, saudosista. Aqui se deve retomar a idéia de plasticidade. À tal elemento presente entre os brasileiros desde seus primórdios que deve a combinação de características antigas e novas sem conflitos gritantes.

Dava-se, então, uma nova forma de governo sem a total substituição da ordem social⁴⁶. Aos republicanos, bastava em termos jurídicos e não necessariamente de fato, a abolição dos escravos. Assim, as relações de poder eram mantidas em sua substância. Freyre (1962, p.122), assim retrata o pensamento e ações republicanas.

No mais é também evidente, pelo que transparece dos seus atos e até de suas palavras, ter-lhes parecido sensato ou prudente continuar o Brasil republicano a ser, no essencial da sua organização social, o mesmo Brasil monárquico incluindo-se, nesse essencial, todo um conjunto de símbolos reguladores ou ordenadores das relações de poder entre os sexos e entre os grupos econômicos.

Passado irredutível que na aparente República sobrevive. O futuro que batia à porta era bem vindo, contanto que não repudiasse o passado construído às “duras penas”. Antigas províncias transformadas em Estados quase sem nenhuma transformação em seus aspectos sociais. A sociedade brasileira transforma-se sem rupturas, num contínuo, mantém sua estrutura básica.

O patriarcalismo, enquanto sistema, teria conseguido afeição do regime político em vigência até 1889. Ele lutava para conseguir o mesmo feito com a República que instalava. A mudança política e de superfície e não social e em profundidade tinha como fundamento a manutenção da organização monárquico-patriarcal (REZENDE, 2000, p.341).

Houve, sim, no olhar de Freyre, progresso em termos democráticos na inserção do novo regime, progresso social, diga-se. As possibilidades de ascensão por parte de mestiços e afro-descendentes foram potencializadas.

⁴⁶ Em termos culturais, Freyre (1962, p.141-297) destaca o início influência norte-americana sobre as instituições e valores brasileiros. Ianquismos que chegavam sob a “forma de máquinas, instrumentos agrários, tecidos, trabalhos em couro, julgados por engenheiros e técnicos superiores aos europeus” (p.147). Influências que tomariam conta da cultura mundial a tal ponto que posteriormente ele chamaria jocosamente de “cocacolanização” (2001b).

3 A RELIGIÃO PATRIARCAL

O diálogo freyriano com a sociologia da religião pauta-se caráter especial desta categoria sociológica, pois o religioso é por natureza social, podendo mesmo chegar a uma forma de domínio, a teocrática, o que a torna de igual forma política. Decorre, portanto, a necessidade de reunir o estudo da religião ao político à época aqui evocada, sem, todavia, incorrer à esfera valorativa ou mesmo não participativa do fenômeno religioso. Entende-se “participativa” no sentido antropológico dado por Laplantine (1994) no qual o antropólogo deve analisar o “objeto” a partir de uma perspectiva que ele denomina “de dentro”, isto é, a partir da ótica do nativo ou do crente, isto é, ser um deles, para então ser capaz de realizar examinar “de fora”, para que o cientista não se torne apenas mais um deles.

Sendo os *processos sociais* objeto investigativos da sociologia de Freyre, afirma ele, que a assimilação é um dos principais processos que se manifestam no campo religioso, principalmente no caso brasileiro que tal processo, na perspectiva de Freyre, recebe lugar de destaque. No caso religioso, assimilam-se comportamentos externos, atitudes e ritos que são internalizados, transformando a mentalidade e o modo de agir do convertido (FREYRE, 1967, p.281-5). É a partir desta ótica que o elemento religioso é aqui percebido e interpretado, isto é, com destaque à dimensão assimiladora da religião patriarcal.

3.1 PORTUGAL E CATOLICISMO

O patriarcalismo que aqui se desenvolveu foi fortemente marcado pelo aspecto religioso: “um patriarcalismo se não devoto, pelo menos temente a Deus e amigo dos santos e do Imperador” (FREYRE, 1961, p.12). Tão devotos que “quase não havia dia do ano em que não se festejasse, em algum bairro ou subúrbio de cidade brasileira, algum santo ou nossa-senhora” (FREYRE, 2000b, p.360).

Assim, não é de se estranhar que universos aparentemente distintos exibem suas proximidades não somente ideológicas como também concretas: casa-grande e capela são edificadas do mesmo material em nome de um objetivo comum. “Construíram ainda esses grandes plantadores, com o mesmo nobre e resistente material das suas próprias casas, as suas igrejas ou capelas e os edifícios dos seus engenhos ou fábricas de açúcar [...]” (FREYRE, 2001, p.105).

Esta simbiose é resultado da frouxidão moral do catolicismo que aqui se inseriu. Uma religiosidade pouco ortodoxa, voltada antes às festividades, daí o adjetivo

“lírico” constantemente utilizado por Freyre (1983, p.355). Uma espiritualidade de homens e mulheres íntimas dos santos, formadora das bases morais de nossa sociedade. Uma moral não européia. Isto porque o português havia assimilado valores não-europeus, dentre eles a sensibilidade ao místico e ao mítico; valores voltados à espiritualidade e à religiosidade que fazem parte da formação brasileira. O colonizador que aqui chegou era cristão primeiro, e em segundo lugar português. Weffort (2005), assim se expressa quanto às características da religiosidade portuguesa:

É uma tradição cultural capaz de reconhecer-se a si própria como uma complexa mescla do bem e do mal, do certo e do errado, assim como de uma grande insegurança quanto à correção das suas escolhas nos caminhos do mundo. Com todos os problemas que acarreta esta especial permeabilidade (adaptabilidade ou porosidade) para as circunstâncias da vida, registre-se, pelo lado positivo, que esta é uma tradição cultural avessa à ortodoxia, como se dispensasse o sentimento da certeza de estar sempre no caminho certo⁴⁷.

Uma vez que os portugueses⁴⁸ professam, em sua grande maioria, o catolicismo de longas tradições em toda a península ibérica, esta religião torna-se durante séculos a única religião permitida em Portugal. Sua influência impregnou diversos aspectos dos costumes e da cultura nacional dando à Igreja Católica forte peso social e considerável poder econômico e político.

Tamanha religiosidade criaria nos devotos um profundo respeito pelo sagrado na sua prática diária - das refeições à hora de dormir. Os senhores de engenho rezavam pedindo segurança e proteção à toda família contra todo e qualquer infortúnio, da saúde física à lavoura. No primeiro dia de moagem das canas, chamado de botada, o padre era quem abençoava o trabalho. Só então dava-se início a moagem da cana. O ritual era seguido de festas – para o senhor do engenho, banquetes, para o escravo, danças e batuques no terreiro até alta madrugada. Tudo sob a bênção da Igreja.

Não ou pouco ortodoxa, a religião cristã, católica, faz parte das raízes portuguesas. Mesmo sem nunca ter ido à igreja, o português é um homem religioso (FREYRE, 2001b, p.196). Isto porque, a religião transcende a esfera geográfica representada

⁴⁷ WEFORT, Francisco Correa. As escritas de Deus e as profanas: notas para uma história das idéias no Brasil. (2005). Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-9701997000200003&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 08 Nov 2008

⁴⁸ A acentuada religiosidade do povo português é também percebida no símbolo por eles adotado de uma cruz entrelaçada ao escudo nacional, o que se permite dizer que nenhum outro povo europeu esmerou-se mais em dar um sentido missionário às conquistas de outros povos.

pela capela, pois a religiosidade deste povo é algo que faz parte de seu *ethos*, aspecto este que migrou para o Brasil através dos missionários católicos. O gosto pela rotina, pela tradição, pela repetição ritualista acompanha a índole aventureira do português, pois, neste país, o catolicismo ultrapassa a dimensão religiosa, assumindo uma forte conotação cultural e política.

Se os países da península ibérica merecem ser considerados países católicos em razão de sua proximidade ao Papado e ao clero desde o século XIII em diante, merecem-no mais ainda por razões culturais. É que neles, a presença católica se expandiu, extravasando o campo de ação da Igreja e atingindo segmentos não-católicos e mesmo atividades de caráter não-religioso da sociedade (WEFFORT, 2005)⁴⁹.

Tal é a importância dada por Freyre à religiosidade do português, que a mesma é elemento explicativo indispensável em suas obras. Sem tal catolicismo singular, Portugal não seria Portugal e, por conseguinte, o Brasil não seria Brasil. As afirmações acima dizem respeito não somente às características puramente religiosas, mas também políticas. Isto porque, segundo Freyre (2001b), era comum a liderança política pedir auxílio e conselho aos líderes religiosos, sendo que as decisões políticas deveriam estar sob a direção e proteção divina para o bom êxito da empreitada.

Deve-se, portanto, reconhecer que “aos motivos religiosos se juntam motivos materiais, mudanças de mentalidade, ambições de riqueza e poder na surpreendente e explosiva mistura com a qual se abriram as portas do Novo Mundo e do mundo moderno”. Certo é: o Brasil nasce de um projeto do Estado e da Igreja, da união do profano e do sagrado, “os dois grupos de combatentes dos dois primeiros séculos – de um lado os jesuítas, de outro os bandeirantes – tinham algo de comum no ideal da conquista. ‘Dilatar a fé e o império’ – o projeto, embora sempre suscetível de conflitos internos, enfim, era o mesmo” (WEFFORT, 2005).

Portanto, juntamente com o aspecto colonizador está intrinsecamente ligada a questão missionária, a qual “pretendia refazer o orbe em missão salvadora, cumprindo a tarefa suprema do homem branco, para isso destinado por Deus: juntar todos os homens numa

⁴⁹ WEFFORT, Francisco Correa. As escritas de Deus e as profanas: notas para uma história das idéias no Brasil. (2005). Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-9701997000200003&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 08 Nov 2008

só cristandade, lamentavelmente dividida em duas caras, a católica e a protestante” (RIBEIRO, 1995, p.39).

Confirmando tal análise, assim rege a bula *Romanus Pontifex* de 8 de janeiro de 1454, do papa Nicolau V, falando da colonização africana:

Não sem grande alegria chegou ao nosso conhecimento que nosso dileto filho infante d. Henrique, incendiado no ardor da fé e zelo da salvação das almas, se esforça por fazer conhecer e venerar em todo o orbe o nome gloriosíssimo de Deus, reduzindo à sua fé não só os sarracenos, inimigos dela, como também quaisquer outros infiéis. Guinéus e negros tomados pela força, outros legitimamente adquiridos foram trazidos ao reino, o que esperamos progrida até a conversão do povo ou ao menos de muitos mais. Por isso nós, tudo pensando com devida ponderação, concedemos ao dito rei Afonso a plena e livre faculdade, entre outras, de invadir, conquistar, subjugar a quaisquer sarracenos e pagãos, inimigos de Cristo, suas terras e bens, a todos reduzir à servidão e tudo praticar em utilidade própria e do seus descendentes. Tudo declaramos pertencer de direito inperpetuum aos mesmos d. Afonso e seus sucessores, e ao infante. Se alguém, indivíduo ou coletividade, infringir essas determinações, seja excomungado [...] (BAIÃO, 1939, p.36-7).

Apesar de tal bula não se referir ao novo mundo, ainda desconhecido, tal política é também aplicada aqui. Fato é que, posteriormente, 4 de maio de 1593, o Vaticano formula a bula *Inter Coetera* referindo-se agora ao novo mundo, dando autoridade para subjugar os povos aqui encontrados.

[...] por nossa mera liberalidade, e de ciência certa, e em razão da plenitude do poder Apostólico, todas ilhas e terras firmes achadas e por achar, descobertas ou por descobrir, para o Ocidente e o Meio-Dia, fazendo e construindo uma linha desde o pólo Ártico [...] quer sejam terras firmes e ilhas encontradas e por encontrar em direção à Índia, ou em direção a qualquer outra parte, a qual linha diste de qualquer das ilhas que vulgarmente são chamadas de Açores e Cabo Verde [...] a Vós e a vossos herdeiros e sucessores (reis de Castela e Leão) pela autoridade do Deus onipotente a nós concedida em São Pedro, assim como do vicariato de Jesus Cristo, a qual exercemos na terra, para sempre, no teor das presentes, vô-las doamos, concedemos e entregamos com todos os seus domínios, cidades, fortalezas, lugares, vilas, direitos, jurisdições e todas as pertenças. E a vós e aos sobreditos herdeiros e sucessores, vos fazemos, constituímos e deputamos por senhores das mesmas, com pleno, livre e onímodo poder, autoridade e jurisdição [...] sujeitar a vós, por favor da Divina Clemência, as terras firmes e ilhas sobreditas, e os moradores e habitantes delas, e reduzi-los à Fé Católica (SOARES, 1939, p.25-8).

Assim, jamais se deve desmembrar o aspecto econômico e político da expansão portuguesa do elemento religioso. A expansão portuguesa não se realizou como uma

“iniciativa única”, mas como uma pluralidade de iniciativas. Não teria sido só no sentido da conquista territorial (interesse da nobreza), mas de igual forma no âmbito comercial (interesse da burguesia) e religioso, representado em seus primórdios pela ordem jesuíta (FREYRE, 2001b, p.219). Uma batalha travada em prol dos interesses de expansão de todo um sistema de vida e de fé e não apenas por questões políticas ou econômicas.

Assim, Portugal e Catolicismo formam um só corpo em Gilberto. Tanto o é, que em viagem a Lisboa, dentre os muitos olhares, destaca justamente a ausência de padres e frades pelas ruas, falta que o leva a afirmar que a cidade está “incompleta”, “deformada”, “mutilada” (FREYRE, 2001b, p.38), justamente pela intrínseca relação entre Portugal e a religião. Tal é a configuração que migrou para todas as suas colônias, inclusive o Brasil.

A realidade, vista com olhos nem de apologista nem de defrator, mas de crítico, talvez venha a ser esta: que retirado o frade, com todos os seus imensos defeitos, da paisagem que se formou socialmente característica de Portugal na Europa e no Ultramar, essa paisagem se desequilibraria ou decompõe, torna-se não só confusa como incompreensível, perde os seus contornos mais expressivos para dissolver-se num quase borrão (FREYRE, 2001b, p.59).

Um sistema impregnado da religiosidade cristã sobre o qual se apóia “a economia, a cultura, a ética de uma população [...] de extremos: de senhores e escravos” (FREYRE, 1977, p.17). “No século XVII e mesmo no XVIII não houve senhor branco, por mais indolente, que se furtasse ao sagrado esforço de rezar ajoelhado diante dos nichos [...]. Saltava-se das redes para rezar nos oratórios: era obrigação” (FREYRE, 1983, p.431).

Portanto, se é em termos de “contornos” que fala Freyre, a “confusa” e “incompreensível” “paisagem social” refere-se às formas sociais, o que daria um maior peso à afirmação. No Brasil esta expressão política, econômica e social foi representada pelo triângulo casa-grande e senzala, engenho e capela, característica que se tornou clássica na formação brasileira, dando os primeiros contornos no sentido da ordem e estruturação em termos civilizatórios (FREYRE, 2001b, p.246). Tal possibilidade somente aqui se efetivou tal qual se deu devido à capacidade plástica, assimiladora da religião colonizadora, assunto próximo.

3.2 PLASTICIDADE E RELIGIÃO

Uma das características básicas do sistema patriarcal freyriano refere-se à sua plasticidade. A predisposição à plasticidade cultural portuguesa está diretamente relacionada com seu passado étnico e cultural, um “povo indefinido entre Europa e África. Nem intransigentemente de uma nem de outra, mas das duas”. Tal indefinição é reveladora da forma com que este povo lida com os conflitos e com os contrastes (FREYRE, 1983, p.5-8).

Tomando em conta tais antagonismos de cultura, a flexibilidade, a incisão, o equilíbrio ou a desarmonia deles resultantes, é que bem se compreende o especialíssimo caráter que tomou a colonização do Brasil, a formação sui generis da sociedade brasileira, diferentemente equilibrada no seus começos e ainda hoje sobre os antagonismos (FREYRE, 1983, p.5-8).

O colonizador ao unir diferenças permite gerar a especificidade do Brasil. União de índios, negros, semitas e mouros, tornando a unidade nacional em seus princípios históricos não pautada na pureza racial. Assim, tese básica que atravessa a obra de Freyre é a afirmação de que não somos uma mera extensão da Europa, uma vez que o português aqui chega possui como qualidade ímpar: a experiência de anos de contato com diferentes culturas.

Houve não apenas a manutenção da cultura nativa, mas seu uso constante e aperfeiçoado por parte do colonizador, alargando a cultura material pela influência nativa e posteriormente pela africana (FREYRE, 1983, p.160). Portanto, a formação da identidade brasileira em seus primórdios é formada pelo equilíbrio de antagonismos de cultura e economia entre o europeu, o índio e o negro. Antagonismos de crenças e classes, sintetizado na relação entre senhor e escravo, sedimentado pela igreja católica (BINDE, 2005).

[...] 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 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, 2001, p.57-8).

Diante desse universo de troca de experiências culturais, o nativo, principalmente a mulher, considerada por Freyre o fundamento físico da sociedade brasileira, foi de mais valia para os colonizadores do que o homem. “Sob o ponto de vista da organização agrária em que se estabilizou a colonização portuguesa do Brasil, maior foi

utilidade social e econômico da mulher que a do homem indígena”, pois ao batizar a mulher e torná-la cristã, os impedimentos para o matrimônio eram eliminados. Doravante ela possui o mesmo *status* da mulher branca, esposa e mãe de família. Dela, da mulher indígena, o colonizador valeu-se de suas experiências de ervas e de economia de vida doméstica tropical (FREYRE, 1983, p.115; 91).

Acontecimentos somente possíveis devido à capacidade portuguesa de abafar conflitos, integrá-los e equacioná-los sem a necessidade de confrontos violentos duradouros. Neste intento, o alvo era servir a Coroa Portuguesa, conseguindo o máximo de terras possíveis, e conduzir os pagãos à fé católica. Mas um catolicismo pouco ortodoxo, antes festivo e sincrético, pouco rígido em seu apelo à moral, principalmente a sexual. Aliás, os padres possuíam uma vida sexual bastante intensa, ao menos é o que indica o seguinte relato de Freyre (1983, p.443).

No século XVI, com a exceção dos jesuítas – donzelões intransigentes – padres e frades de ordens mais relaxas em grande número se amancebaram com índias e negras [...] Através dos séculos XVII e XVIII e grande parte do XIX continuou o livre arregaçar de batinas para o desempenho de funções quase patriarcais, quando não para excessos de libertinagem com negras e mulatas.

Diante dessa característica o povo português, os jesuítas levantaram não raras vezes suas vozes em tom contestador, queixando-se às autoridades supremas da igreja. Todavia, a distância da metrópole tornava a intervenção bastante difícil, para não se dizer impossível (FREYRE, 2001, p.96).

Somado a esta dificuldade causada pela distância, o apoio da Coroa aos senhores de engenho também veio a dificultar em muito a ação da igreja no Novo Mundo. Aos poucos padres realmente vocacionados e apologistas da sã doutrina, restavam-lhes o púlpito como espaço privilegiado de contestação. “Os privilégios concedidos pela Coroa aos senhores de engenho explicam por que as casas-grandes acabaram não só mais importantes mesmo do que as catedrais, do que as igrejas particulares e do que os mosteiros puramente religiosos” (FREYRE, 2001, p.108).

Explica-se assim, a ausência de uma igreja poderosa ou de um clero forte como seu deu em outras regiões da América, pois a superioridade da casa-grande sobre a capela fazia-se valer, e a igreja não apenas sabia disso, como respeitava e assumia uma condição inferior. Daí Freyre (2001, p.109) afirmar que no Brasil colônia, “nunca existiu uma Igreja realmente poderosa, ou um clero forte; nem houve bispos dominadores, desde que todo

plantador mais importante de cana-de-açúcar, ainda que católico piedoso, era em relação à Igreja uma espécie de Filipe II: tinha-se conta de mais poderoso que os bispos ou os abades”.

A religião patriarcal torna-se, então, reflexo da plástica cultura portuguesa, o que tornou possível a vitória “de formas e processos portugueses em regiões tropicais – naturalmente formas predominantemente européias e cristãs, com clivagens plurais de aceitação de valores nativos e tolerância de credos e liturgias animistas e fetichistas, para além do catolicismo ortodoxo” (QUINTAS, 2000, p.38).

Neste sentido, pode-se afirmar que o catolicismo aqui inserido é um “catolicismo liricamente social”, voltado ao culto familiar muito mais do que o da capela oficial. Um catolicismo amaciado em termos morais pelo contato maometano, eticamente mais frouxo com resquícios animistas, mais próximo do povo. “Antecedentes europeus que não foram puramente europeus mas também africanos; que não foram puramente cristãos mas também judaicos e maometanos” (FREYRE, 2001, p.64-5).

O caráter plástico, em termos religiosos, é encarnado inclusive na figura do jesuíta, mesmo apesar de seus rompantes extremistas na sua ortodoxia. Não raras vezes os jesuítas têm realizado a melhor política da Igreja, isto é, “a de um universalismo capaz de compreender, assimilar ou aceitar o exótico, o diferente, até mesmo o antieuropeu” (FREYRE, 2001b, p.340). De igual forma é exemplo de plasticidade o caso dos três cultos – judeu, cristão e islâmico – realizados num mesmo local, a mesquita de Santa María la Blanca de Toledo (FREYRE, 2001, p.62).

Isto porque, Freyre entende que desde seus primórdios o cristianismo revela em sua essência valores humanizantes que se colocam como universais. Todavia, deixou-se europeizar-se, fazendo com que os valores europeus se tornassem sinônimos dos valores cristãos, entendimento equivocado. O homem e mulher do Novo Mundo adotaram e associaram o cristianismo por pressões diversas, às suas crenças, conservando sob forma de ritos cristãos, substâncias de suas antigas práticas religiosas, dando ao catolicismo popular brasileiro a singularidade regional, sem, no entanto, comprometer a ortodoxia teológica cristã (FREYRE, 2001b, p.249).

Fato assombroso justamente por ser a religião fermento para a intolerância que cava abismos quase intransponíveis entre povos. Mas foi justamente a religião católica o fator social que possibilitou dirimir os conflitos advindos das enormes diferenças entre as culturas do colonizar e dos nativos, posteriormente entre os africanos. Assim, o catolicismo é teologicamente “manchado ou colorido por muitas e belas sobrevivências pagãs” (FREYRE, 2001b, p.198), possibilitando assimilar diferentes credos e expressões religiosas.

E é o português que melhor encarna esta espécie de cristianismo. Freyre (2001, p.87-8) destaca o caráter único deste povo ao aqui chegar. Homens rústicos (ABREU, 2000, p.43-7) e capazes de resistir à tentativa de homogeneização burguesa, dotados da habilidade assimiladora de inúmeras formas culturais, criadores de “um regime de influências que se alternam, se equilibram ou se hostilizam” (FREYRE, 1983, p.8). Tal aspecto em muito se deve ao homem e mulher do campo, iletrado, formadores de um catolicismo lírico, pastoril e festivo. Pessoas amigas íntimas dos santos, familiaridade que se expressa no compadrio (FREYRE, 2001b, p.194).

E esta religiosidade híbrida veio a ser elemento importante na configuração da personalidade do português, dando a ela um contorno demasiadamente “plástico e fluido para deixar que a vida social e cultural [...] fosse dominada por um grupo único, nitidamente definido e que se considerasse a si mesmo biologicamente puro ou culturalmente perfeito segundo o padrão europeu ou africano” (FREYRE, 2001b, p.194). o mundo mítico e místico atravessa o continente, une-se à mentalidade indígena também povoada de credices, dando origem a uma nova cultura, híbrida, plástica em seus fundamentos.

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 míticos 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, 2001, p.63).

Desta forma, esta gama de elementos viria a favorecer a colonização, estruturando-se mediante a instituição da família escravocrata, patriarcal e católica. A família, pois, reúne em torno de si – fundada na agricultura e mão-de-obra escrava – inúmeras funções sociais, econômicas e políticas, visto ser ela a base estrutural da colonização portuguesa na América tropical. Portanto, o português tem sido, se comparado aos demais povos europeus, o de maior plasticidade com relação aos povos exóticos. Deles absorveram não apenas valores culturais, mas o próprio sangue. Geraram um catolicismo popular místico, proletário, rural permeado de elementos afros, como se discorrerá a seguir.

3.2.1 Plasticidade e Sincretismo Religioso

Quando se destaca em uma análise o caráter sincrético da religião brasileira, o foco converge para as relações entre o catolicismo e as religiões afros cuja influência dá-se de maneira multiforme, “na ternura, na mímica excessiva, no catolicismo em que se deliciam nossos sentidos, na música, no andar, na fala, no canto de ninar menino pequeno, em tudo que é expressão sincera de vida, trazemos quase todos a marca da influência negra” (FREYRE, 1983, p.283).

Neste sentido, a religião desempenha um importante papel de coesão social, aproximando escravo e senhor quanto às questões culturais e morais. “Alguns tornam-se tão bons cristãos quanto os senhores; capazes de transmitir às crianças brancas um catolicismo tão puro quanto o que estas receberiam das próprias mães”(FREYRE, 1983, p.354).

Torna-se inegável a influência da cultura negra no processo civilizatório. Homens que tendo abraçado a fé católica tornam-se não apenas ardentes defensores dos ideais cristãos como também missionários exemplares entre os indígenas. Como não poucas vezes o negro mesmo escravo era dotado de fina cultura, dominadores da leitura e de vastos conhecimentos, o contato com o indígena – ocasionadas pelas fugas das senzalas - viria a enriquecer culturalmente o nativo, além de disseminar entre eles a fé católica e a língua portuguesa Brasil afora, contribuindo, neste sentido, para a unificação nacional. Ao menos é o que informa o seguinte relato de Freyre (1983, p.308).

Pode-se aliás generalizar dos negros fugidos, internados nas matas e nos sertões, que desempenharam todos uma útil função civilizadora, quase sempre elevando a cultura das populações indígenas [...] Diante dos caboclos os negros foram elemento europeizante. Agente de ligação com os portugueses. Com a Igreja.

Mas nem todos os negros abraçavam a fé cristã de bom grado. Em seus corações já há muito tempo ardia o temor por outro Deus tão poderoso quanto o dos cristãos. Na afirmação “Alá é o único Deus e Maomé o seu profeta” esconde-se uma fé irreduzível e guerreira que não seria apagada pelas águas do ritual cristão do batismo. Assim como os protestantes, viam no culto às imagens e na veneração dos santos, idolatria que deveria ser extirpada. Eram homens cuja sabedoria e conhecimento eram superiores à de seus donos, possuídos pelo temor e certeza de uma fé firme e inabalável. Quanto às mulheres que também eram culturalmente avançadas, tornaram-se esposas ou amantes de senhores de engenho.

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, 2001, p.192-4)

O resultado não poderia ser outro que não o proselitismo, uma vez que ambas as religiões - cristã e islâmica – possuem pretensões de ação missionária universais. Daí existirem

escravos lidos no Alcorão pregavam a religião do Profeta, opondo-se à de Cristo, seguida pelos senhores brancos, no alto das casas-grandes. Faziam propaganda contra missa católica dizendo que era o mesmo que adorar pau; e os rosários cristãos, com a cruz de Nosso Senhor, opunham os seus, de 50 centímetros de comprimento, as noventa e nove contas de madeira, terminando com uma bola em vez de cruz (FREYRE, 1983, p.311).

Mas como reagir de igual para igual na condição de escravos? Impossível. Tornaram-se cristãos de aparência conservando em sua essência a fé de suas origens. Sua missão agora, além de propagar suas crenças era de auxiliar seus conterrâneos na busca pela liberdade física e espiritual.

O resultado foi a assimilação, por parte do catolicismo, de aspectos islâmicos, da mesma forma com que assimilou o animismo indígena e dos negros de menos cultura. Houve, pois, um enriquecimento do catolicismo com as influências muçulmanas. Houve o equacionar dos contrastes e conflitos mediante o caráter assimilador do sistema que aqui se desenvolveu (BINDE, 2005).

3.3 RELIGIÃO E PODER

Como poder pelo poder não se mantém, a religião torna-se elemento indispensável para o estabelecimento da nova ordem que estava emergindo. Todavia, diferente do que aponta Weber (1999) quanto ao papel da religião no domínio patriarcal, isto é, de limitar o poder do patriarca, aqui, a religiosidade estava totalmente submetida à casa-grande, ajustada e dando legitimidade às práticas vezes pouco cristãs.

A única ordem eclesiástica que ousou desafiar a família patriarcal foi a jesuíta⁵⁰, estando em oposição direta aos interesses da sociedade colonial nos moldes patriarcais, fato que permite um olhar nem sempre positivo por parte do Freyre a esta ordem. Os padres almejavam uso exclusivo do índio para trabalhar em suas plantações, tornando a relação entre senhores de engenho e jesuítas numa verdadeira guerra pelo domínio dos nativos, pobres coitados, cujas vidas limitaram-se à cruz ou à espada. Se de um lado sua autonomia e individualidade eram podadas, de outro, restava-lhes a escravidão nos engenhos. Daí Freyre entender que tanto padres como colonizadores foram os iniciadores da decadência indígena. Todavia, longe do autor a idéia que as tribos que aqui existiam deveriam ser mantidas idilicamente intocáveis fora de toda europeização e cristianização (FREYRE, 1983, p.XLVII). O seguinte relato indica a rivalidade entre colonos e religiosos:

Alguns mosteiros dos tempos coloniais rivalizavam, no Brasil, com as casas-grandes, parecendo existir menos para fins religiosos do que para exploração econômica da terra através da cultura a cana-de-açúcar feita por numerosos escravos que os monges ou as ordens religiosas possuíam. Por que a verdade é que algumas das poderosas ordens religiosas, entre as que tiveram parte ativa na colonização do Brasil, em vez de condenar o regime feudal, de agricultura, pelos seus abusos anticristãos, aceitaram-no, vendo nele a força que haveria de dominar a vida colonial brasileira e a sua estrutura econômica e adaptando-se passivamente a ele (FREYRE, 2001, p.109).

A principal função dos jesuítas era aliciar os indígenas. Como raramente o nativo estabeleceu uma relação de paz com o invasor, os padres se fizeram valer de seu poder sobre o índio para tirar proveito desta situação, uma vez que o ideal teocrático ainda persistia e rivalizava com o patriarcal. E foi justamente este ideal político que acabou por resultar em inúmeros conflitos entre os padres jesuítas e os senhores de engenho. Os representantes de Deus na terra tinham dificuldades em submeter-se a um poder profano e em muitos aspectos contrários ao cristianismo. “Os jesuítas não admitiram tão facilmente quanto os outros a supremacia do sistema dos grandes plantadores sobre o sistema católico ou jesuítico. O grande sonho dos jesuítas no Brasil parece ter sido o de um regime ou sistema rigidamente teocrático como a ‘república’ que fundaram no Paraguai” (FREYRE, 2001, p.110).

⁵⁰ Segundo Freyre (1959, p.52), é injusto o anticlericalismo ou ânimo antijesuítico que lhe é atribuído, pois, segundo ele, sempre considerou a Companhia de Jesus pelos seus serviços prestados ao Brasil, merecedora de gratidão por parte dos brasileiros.

Entretanto, o poder que emanava da casa-grande era superior ao teocrático. Sabedores de sua inferioridade, os jesuítas convergiram suas forças para educação. Assim, poderiam influenciar tanto o índio como o filho do senhor branco de acordo com suas necessidades. Em suas escolas o aprendizado do latim era obrigatório para todos os alunos.

Como fazer missões envolve deslocamento geográfico, ao menos naquele momento histórico, – aliás, o próprio termo “missão”, entendido como proclamar a fé cristã entre outros povos, foi utilizado pela primeira vez entre os jesuítas – os missionários cruzavam matas e sertões (BINDE, 2005). Não raras vezes os padres encontraram descendentes de portugueses, conduzindo-os aos seus colégios, caracterizados pela mistura de raças e cores, “filhos de caboclos; filhos de normandos encontrados nos matos; filhos de portugueses; mamelucos; meninos órfãos vindos de Lisboa, meninos louros sardentos, pardos, morenos, cor de canela” (FREYRE, 1983, p.413). No entanto, em princípio, havia exceções: os negros e pardos. Fato é, que em 1686, o rei de Portugal assim se expressa contra tal aceção por parte dos padres jesuítas:

Honrado Marques das Minas Amigo. Eu Elrey vos envio muito saudar como aquelle que prezo. Por parte dos nossos pardos dessa cidade, se me propoz aqui que estando de posse ha muitos annos de estudarem nas Escolas publicas do Collegio dos Religiosos da Companhia, novamente os excluirão e não queirão admitir, sendo que nas escolas de Evora e Coimbra erão admitidos, sem que a cor de pardo lhes servisse de impedimento. Pedindome mandasse que os taes Religiosos os admittissem nas suas escolas desse Estado, como o são nas outras do Reyno. E pareceo-me ordenar-vos (como por esta o faço) que houvindo aos Padres da Companhia vos informeis se são obrigados a ensinar nas escolas desse Estado e constando-vos que assim he os obrigareis a que não excluão a estes mossos geralmente só pela qualidade de pardos, por que as escolas de sciencias devem ser igualmente comuns a todo genero de pessoas sem excepção alguma. Escripta em Lisboa a 20 de Novembro de 686. Rey (FREYRE, 1983, p.413).

Na verdade, o mulato e o negro não podiam nem mesmo cogitar a possibilidade de freqüentá-las. Razão pela qual “não se deve contar o jesuíta entre as influências que favoreceram, no Brasil, o amalgamento de raças e a democratização social e étnica da Colônia” (FREYRE, 2001, p.110-1). Eram radicalmente contrários a toda e qualquer forma de miscigenação ou mesmo simples contato entre raças, sendo defensores supremos da pureza racial. Em seus discursos, afirmavam que o indígena era incapaz de desenvolvimento intelectual tal qual o homem branco (FREYRE, 2001, p.117).

Em seu projeto de converter o indígena, inúmeras metodologias⁵¹ foram utilizadas. O pequeno curumim era o principal alvo desta tarefa. Sabiamente, fizeram dele o intermediário entre eles, os missionários, e os demais componentes das tribos, uma vez que a relação entre eles não era das melhores, era um “confronto de duas humanidades diversas, tão heterogênea, tão verdadeiramente ignorantes, agora sim, uma da outra, que não deixa de impor-se entre elas uma intolerância mortal” (HOLANDA, 1996, p.59). Relações de poder nitidamente de caráter político e ideológico. A religião torna-se responsável por legitimar a ocupação européia, amenizar o tom puramente mercantil.

Cabia ao jesuíta ensinar a leitura, a contar e a escrever. Atividades que desviavam o nativo de sua verdadeira vocação, a artística e artesanal. Sedentariedade letal para esta espécie de homens quase que nômades. Era a tentativa de realizar a passagem da vida selvagem para a civilizada. Processo que abafou a habilidade manual e a aptidão artística dos indígenas do Brasil. As missões jesuíticas realizavam sua tarefa a partir de dois extremos: o econômico e o religioso.

Ora os padres querendo fazer dos caboclos uns dóceis e melífluos seminaristas; ora principalmente econômico de se servirem os missionários dos índios, seus aldeados, para fins mercantis; para enriquecerem, tanto quanto os colonos, na indústria e no comércio de mate, de cacau, de açúcar e de drogas (FREYRE, 1983, p.147).

Para catequizar, comum era o uso de metodologia cruel. “Espada e vara de ferro, que é a melhor pregação”, dizia Anchieta. O alvo principal era o menino indígena, do qual se buscava dissolver tudo quanto se lembra a selvageria ou valores que confrontassem a moral ou os dogmas da Igreja. Este infante mais tarde seria o responsável por educar seus pais, cúmplice do invasor na tarefa de transformar a cultura nativa e prepará-la para receber os padrões europeus de moral e ética.

⁵¹ Sobre este assunto, importantes considerações foram traçadas por José Eisenberg em seu livro *Missões Jesuíticas e o Pensamento Político Moderno*. Segundo ele, inicialmente a tarefa missionária tinha como principal ferramenta o uso da palavra, do discurso racionalizado que levaria o nativo ao convencimento da superioridade da crença dos colonizadores; num segundo momento, como os resultados não foram os esperados, a ordem fez uso de seus conhecimentos medicinais, sendo, portanto, a cura como forma de evangelizar. Como nem todos da ordem eram conhecedores da medicina como Anchieta, os fracassos não tardaram, sendo necessária a intervenção da força como única maneira eficaz de realizar o empreendimento missionário no Novo Mundo. Era a implantação da política do medo. Freyre (2001, p.272) relata que os padres “faziam grandes imagens de madeira de santos de aspecto terrível, dentro das quais se metia um homem (um jesuíta) para dizer aos índios o que eles deviam fazer [...] uma criança não poderia vê-las, sem o risco de ser tomada de profundos pavores noturnos”.

Longe dos padres quererem a destruição da raça indígena: queriam era vê-la aos pés do Senhor, domesticada para Jesus. O que não era possível sem antes quebrar-se na cultura moral dos selvagens a sua vértebra e na material tudo o que estivesse impregnado de crenças e tabus difíceis de assimilar ao sistema católico (FREYRE, 1983, p.148).

Ao agir desta forma, os padres conseguiam manter a raça indígena sem a preservação de sua cultura, tornando-os, nas palavras de Freyre, “artificiais”, “postigos”, o que ajudou Pombal em seu intento anti-jesuítico e clerical. Apesar do olhar pouco agradável dado por Freyre aos jesuítas, as medidas de Pombal com relação à ordem religiosa em questão também não foram vistas com bons olhos por Gilberto. Pois, apesar de todos os excessos praticados pelos religiosos, seus erros pedagógicos, suas imoralidades sexuais, sua apologia extrema da ortodoxia contra os hereges, foram estes homens, religiosos, que consolidaram a parte nobre da cultura portuguesa em terras tropicais.

Neste sentido, para Freyre, Pombal foi inimigo dos portugueses. “O remédio de Pombal contra o mal jesuítico foi desses que curam uma ferida no pé de um homem, se não matando, agravando o estado geral do doente” (FREYRE, 2001b, p.322). Note-se: a ordem religiosa foi um mal, uma ferida que precisava ser curada, todavia não da maneira tal qual se deu.

Mas há também a religião inserida diretamente no sistema patriarcal. Esta agiu no sentido de manter a tradição e barrar ou controlar o novo, isto é, potencializou o conservadorismo na cultura brasileira, tendo como normal o paternalismo e a pessoalidade advinda deste padrão de domínio, pois “ao lado da resistência puramente afetiva, muito forte por toda parte, contra tudo que não é habitual como tal, atua a reprovação de eventuais inovações do senhor da casa por parte do mundo circundante e seu medo de poderes religiosos, os quais por toda parte protegem a tradição e as relações de piedade” (WEBER, 1999, p.238).

Isto devido que (WEBER, 1999, p.248) a legitimação do poder patriarcal não se efetiva tão somente pelo poderio bélico, mas, de igual forma, está ligada às questões de caráter religioso. Neste sentido, Freyre destaca justamente o poder do catolicismo em amortecer os conflitos no interior da casa-grande, principalmente entre o senhor e o escravo, legitimando a estrutura social. Portanto, a condição religiosa do escravo era de extrema importância e, torná-lo católico, era imprescindível mesmo antes da partida rumo ao novo mundo. “Os Africanos importados da Angola [...] são batizados em massa antes de saírem de sua terra, e chegando ao Brasil ensinam-lhes os dogmas religiosos e os deveres do culto que vão seguir” (FREYRE, 1983, p.352-3). Os escravos procedentes de outras regiões da África

chegavam ao Brasil sem ter passado pelo rito batismal passavam primeiramente por um período catequético, aprendendo as rezas e costumes católicos para somente então serem apresentados à paróquia para o ato batismal. Sabe-se, porém, que este tempo raramente era respeitado na maioria dos casos.

O escravo, tão logo passava pelo batismo, recebia um novo nome, cristão, acrescido do da família ou casa-grande que se sentiam afetiva e efetivamente ligados. “A adoção de nomes cristãos e prenomes portugueses importou quase sempre em civilizar-se, aportuguesar-se, cristianizar-se, domesticar-se o selvagenzinho, a ponto de tornar-se filho da casa domesticadora, membro da família educadora” (FREYRE, 2006, p.276). Assim, pela suposta superioridade do catolicismo a escravidão legitimava-se.

É também sua divina Misericórdia, que muitos destes gentios sejam trazidos às terras dos católicos, para os ensinarem e doutrinarem, e lhes tirem os ritos gentílicos, que lá tinham aprendido com seus pais [...] Também é certo que por direito especial de uma Bula do Summo Pontífice se permitiu que eles fossem cativos, com o pretexto de serem trazidos à nossa Santa Fé católica, tirando-se-lhes todos os ritos, e superstições gentílicas, e ensinando-se-lhes a doutrina cristã: o que se não poderia fazer, se sobre esses não tivessem domínio (PEREIRA, 1939, p.124).

Vale destacar que o interesse em se tornar cristão o escravo não era unicamente do senhor de engenho. O próprio escravo desejava, o mais breve possível, pertencer à ordem católica, mesmo que apenas nominalmente, pois sabia o pobre coitado que uma vez negada a fé católica, era tido não só como pagão ou mouro, mas como ser inferior entre os próprios escravos. Havia, portanto, discriminação para com os não católicos entre eles mesmos, os negros. “Não se perguntava aos escravos se querem ou não ser batizados; a entrada deles no grêmio da Igreja Católica é considerada como questão de direito. Realmente eles são tidos menos por homens do que por animais ferozes até gozarem do privilégio de ir à missa e receber os sacramentos” (FREYRE, 1983, p.354). Além disso, o batismo era o que tornava todos iguais, debaixo do mesmo senhorio. Vieira em seu sermão da Epifania assim se expressa:

Porque todos vieram adorar a Cristo, e todos se fizeram Cristãos. E entre cristãos e cristãos não há diferença de nobreza, nem diferença de cor. Não há diferença de nobreza, porque todos são filhos de Deus; nem há diferença de cor, porque todos são brancos. Essa é a virtude de água do Batismo. Um Etíope se lava nas águas do Zaire fica limpo, mas não fica branco: porém na água do Batismo sim, uma coisa e outra (apud FREYRE, 1983).

Neste sentido, o ato de batizar o escravo estava além da dimensão religiosa, assumindo uma dimensão política e assimiladora na medida em que aproximava o senhor de senzala do escravo negro, permitindo uma circularidade de valores entre ambos, um compartilhar recíproco de valores cujo elo é a religião. A religião católica assumiu a função de ponte entre as diferentes culturas que chegaram e as que aqui já estavam, entre o negro, o índio e o europeu. Mediante o catequizar, o africano foi lapidado, amenizando-se os traços de sua cultura nativa. A igreja é, pois, umas das forças que atuaram no sistema escravocrata no Brasil, desafricanizando o negro, abasileirando-o, transformando sua prática moral e religiosa para melhor servir ao sistema patriarcal.

Weber (1999) ainda observa a necessidade de funções patriarcais especializadas quando o domínio do chefe é por demais extenso. Dentre elas o sacerdote doméstico, homem integrante da família que pertence muito mais ao senhor patrimonial do que à hierarquia a qual deveria servir. É justamente esta configuração social que aqui se desenvolve, pois o culto era de família muito mais do que de igreja, tão familiar, que se fazia necessário sair de cada geração ao menos um padre. Era inconcebível em famílias grandes como as da época – até quinze filhos - não se ter ao menos um vocacionado para o sagrado ministério. Na ausência deste, o poder do patriarca se fazia valer e, forçosamente, o caçula era o escolhido para exercer o celibato.

Isso explica o grande número de padres e frades do Brasil patriarcal sem que na realidade mostrassem todos eles vocação para essa carreira. Trata-se aí de uma situação pela qual não seria justo responsabilizar principalmente a Igreja, que aceitaria tais sacerdotes involuntários para conservar um clero formado de filhos da aristocracia territorial ou escravocrata. O sistema de monocultura latifundiária e patriarcal que dominou o Brasil até quase nossos dias é que parece ter sido o responsável principal por essa aliança entre as grandes famílias patriarcais e o altar (FREYRE, 2001, p.142).

O resultado foi a existência de homens mais ávidos por resolver as questões históricas do que as ligadas ao eterno. Homens políticos mais ligados ao mundo do que ao claustro.

Portanto, (WEBER, 1999) as igrejas ganham autonomia com relação à base central, podendo o clero tornar-se dependente da congregação camponesa ou do senhor patriarcal. Weber ainda afirma que raramente a dependência advinha do primeiro elemento, sendo comum depender do último. O poder chega a tal ponto que o chefe da família podia nomear o padre de sua preferência, “criar” vocacionados e até mesmo destituir o pároco caso

este não se submeta à sua autoridade que realize uma ação não condizente com o desejo do senhor rural.

Tal configuração social implica na perda considerável do poder episcopal, além de forte diminuição dos interesses religiosos no interior do próprio clero. “Por mais que se tentasse realizar gradualmente as exigências canônicas, a origem das igrejas e de suas fontes de renda como “igrejas próprias” impedia que se tratassem os meios de sustento como livre patrimônio institucional nas mãos dos bispos” (WEBER, 1999, p.258).

Há, neste sentido, a descentralização do poder hierárquico institucional eclesiástico e, simultaneamente, a submissão de padres, vezes até mesmo de bispos, ao poder secular, representado pelo chefe de família, o senhor patriarcal. “A casa-grande venceu no Brasil a Igreja nos impulsos que esta a princípio manifestou para ser a dona da terra. Vencido o jesuíta, o senhor de engenho ficou dominando a colônia quase sozinho. O verdadeiro dono do Brasil. Mais que vice-reis e bispos” (FREYRE, 1983, p.XLI).

Somente devido ao forte poder da família que os jesuítas não alçaram êxito em sua campanha de aqui realizar um domínio puramente teocrático, cujos representantes, logicamente, seriam eles (FREYRE, 1983, p.23). A relativa aspereza de Freyre para com a ordem jesuítica no Brasil dá-se pela não aceitação desses em suas escolas do mulato e do negro, o que torna estes missionários na ótica de Freyre dentre as influências não favoráveis à democracia social.

A igreja patriarcal, representada pelas capelas⁵² particulares, ao abrir seu espaço para todos, senhores e escravos, em muito auxiliou para a amenização de preconceitos. Freyre (2001b, p.197) destaca as danças religiosas que atuavam como forma de protesto por parte dos negros contra o domínio do branco.

O simples fato destas danças e cantigas serem permitidas já é evidência de aproximação entre oprimidos e opressores mediante elementos sagrados. Também, ao ser a instituição legal para a realização de matrimônios, não criou obstáculos para o ajuntamento de pessoas de diferentes cores. Isto não significa a ausência de preconceito, mas este não se deu de maneira segregada. E este aspecto fraternal em muito se deve à religião, não somente a cristã como também à islâmica.

⁵² Capistrano de Abreu (2000, p.47-8) indica que um dos significados que apontava o fato de se ter um padre na família era para a pureza de raça, uma vez que era negado ao negro como também ao mulato receber as ordens sacramentais. Somente mais tarde o mulato consegue mudar esta situação e “impor-se à sociedade”.

Não que inexistia preconceito de cor ou de raça juntamente com preconceitos contra a mistura de classes no Brasil. Existe. Mas ninguém pensaria em ter igrejas somente para brancos, assim como não pensaria em leis contra os casamentos inter-raciais [...] O espírito generalizado de fraternidade humana é mais forte entre os brasileiros do que os preconceitos de raça ou de cor, de classe ou religião (FREYRE, 2000, p.42).

A configuração social acima descrita somente foi possível devido que o português, em seu esforço de colonização, desenvolveu uma religiosidade “cristocêntrica⁵³”, termo teológico utilizado por Freyre (2006, p.31) em sentido sociológico, denominando em suas obras o aspecto humanizante entre dominados e dominadores, relações líricas que abrangiam tanto o biológico – miscigenação – como o cultural – assimilação de valores de modo circular, isto é, de ambas as partes, dominados e dominadores. Configuração esta que possibilitou a ausência de ressentimentos acentuados contra os colonizadores.

Há de se dizer que o termo teológico “cristocêntrico”, utilizado em sentido sociológico, não pretende atribuir à personalidade ou caráter português, virtudes religiosas cristãs superiores a de outras religiões. Refere-se antes à adaptação do português ao meio e à cultura e ao seu não etnocentrismo acentuado.

Dá-se, então, considerável mistura tanto de sangue como de cultura. Sobre esta relação religiosa promotora da união étnica e cultural, a influência islâmica sobre o cristianismo amoleceu a ortodoxia, tornando o catolicismo brasileiro lírico e doméstico. Os santos se misturam aos homens, acolhendo a todos, sem distinção.

Os santos corporificam-se em imagens de carne e osso, a passearem pela casa-grande como gente viva, ordenando, reclamando e solidarizando-se com os desacertos da cotidianidade. Nos corredores do passado, veiculou-se um cristianismo sensual que não se distanciou de homens nem de mulheres. A religião agasalhou as necessidades de gentes diferentes, e principalmente, de crenças diferentes. Do animismo ao fetichismo, do totemismo ao catolicismo, os “dogmas” medearam os rituais num sincretismo que cultuou o mágico, qual um elemento de força maior na promulgação de um receituário benevolente em fantasias. O cristianismo não se enquistou em santuários desdenhosos da rotina. Houve um forte elo que os acasalou, visando fortalecer cada vez mais a intimidade dos santos e dos deuses com os mortos e com os vivos. E o cristianismo coroou-se entre virtudes, pecados e fetiches de um trópico assustadoramente fescenino (QUINTAS, 2000, p.42)

⁵³ Sobre este aspecto, Freyre sugere um novo relacionamento entre política, religião e etnia, denominado de *continuum* cultural. Implica essa perspectiva na permanência do colonizador mesmo depois da independência ou descolonização, sobretudo questões ligadas à religião. O cristianismo no Brasil seria uma representação desse *continuum* cultural, isto é, a base religiosa cristã européia portuguesa continua a influir sobre aspectos religiosos de outras etnias, como a afro e a indígena (FREYRE, 2006, p.252).

Haviam mesmo os santos preferidos de cada família. Mesmo os mortos eram sepultados em capelas particulares, tal era o valor do elemento família, dominando e estendendo seus tentáculos para todas as esferas, mesmo a religiosa, como já destacado. Assim, apesar do prestígio que a religião aqui assumiu no que diz respeito à composição social, não houve uma organização teocrática nem mesmo estatal, mas sim privada, familiar. Não foram reis, nem missionários jesuítas, ou bispos os principais construtores da sociedade brasileira, e sim os senhores das casas-grandes, senhores de engenhos, donos de fazendas e escravos. Estes últimos completando os primeiros. Portanto, não se deve minimizar a importância do catolicismo nos primórdios da colonização, pois esta religião está ligado à questão da unidade nacional, próxima temática a ser considerada.

3.2 RELIGIÃO E UNIDADE NACIONAL

Para o colonizador Português, a religião foi principio de unidade e identificação, deixando fora de questão assuntos relacionados à pureza racial. As preocupações estavam muito mais voltadas à profissão de fé da pessoa. Torna-se condição *sine qua non* ser católico para adentrar e conviver na colônia. A religião afetava, portanto, as relações políticas e econômicas, uma vez que para se adquirir uma sesmaria era necessário ser católico. A mística de unidade portuguesa que, antes mesmo de aqui chegar, era pautada no status religioso, no caso católico, e não em qualquer outro elemento, como a raça. O resultado não poderia ser outro se não a de todo cidadão brasileiro ser católico.

O resultado prático desta junção entre 'trono e altar', na esfera política; entre "a espada e a cruz", no campo militar; entre "estado e trabalho missionário" frente às populações consideradas "pagãs" e a serem obrigatoriamente convertidas e incorporadas ao seio da Igreja Católica, não é apenas o da união entre a igreja e o estado, mas afeta intimamente a definição de cidadania. A pessoa não se torna fiel da igreja sem que, automaticamente, torne-se súdito do rei e do Estado e vice-versa, um súdito do Estado deve necessariamente tornar-se fiel da igreja (BEOZZO, 2000, 109).

Nem mesmo interessava a nacionalidade da pessoa, franceses ou ingleses, sadios ou doentes, nada disso importava, contanto que a pessoa fosse, insista-se nisso, católica. Freyre (1983, p.29) assim discorre: "o perigo não estava no estrangeiro nem no indivíduo disgênico, mas no herege. Soubesse rezar o padre-nosso e a ave-maria, dizer creio-em-Deus-Padre, fazer o pelo-sinal-da-santa-cruz – e o estranho era bem vindo no Brasil colonial".

Tal procedimento decorria do temor de adentrar um inimigo político que enfraquecesse os vínculos existentes entre Portugal e a religião católica, que dirimisse a longa e relação que se mantivera durante toda a formação colonial. Força ideológica capaz de expulsar calvinistas e huguenotes, reformados holandeses e protestantes ingleses. Freyre (2001, p.305) destaca os sermões de Padre Vieira que enalteciam não só o catolicismo, mas o povo brasileiro e sua mistura racial. “Vieira fazia dessa forma depender a antropologia da teologia e da ortodoxia católica”.

Portanto, a religião tornara-se o critério pelo qual se erigiu a unidade política da colônia, pois no lugar do sangue “foi a fé que se defendeu a todo transe da infecção ou contaminação com os hereges. Fez-se da ortodoxia uma condição de unidade política” (FREYRE, 1983, p.196), o “cimento da nossa unidade”(FREYRE, 1983, p.30). A união política aqui se realizou mediante a solidariedade dos diferentes grupos contra o inimigo comum: a heresia encarnada pelo inglês, pelo francês ou pelo nativo.

Diante do recente cisma provocado pela Reforma protestante, não era de se esperar outro sentimento se não este: o de profilaxia contra toda forma de religiosidade que não a católica, o que denota a importante presença da igreja católica como fator de hegemonia política e formação da identidade brasileira.

Principal regra do cristianismo aqui inserido era de que o outro não professasse fé diversa. Externamente ao menos. Ir à missa, ter nome cristão, proceder de acordo com os princípios norteadores da religião oficial. No mais, tudo era tolerado.

Na busca constante de um herege para condenar estava o Santo Ofício. Era a instituição responsável por ouvir denúncias, julgar e condenar. Como nunca estabeleceu oficialmente um tribunal no Brasil, o Santo Ofício agia por intermédio das autoridades locais. Para Freyre (2001, p.62), a Inquisição era a tentativa da universalização cultural, sobretudo religiosa, de um grupo que se auto-percebia como verdadeiro, correto e perfeito. Às autoridades eclesiásticas locais eram dados amplos poderes para efetuar prisões e confiscar terras e bens dos suspeitos de heresia.

Poderes vencidos – Inquisição e Ordem Jesuítica – pela plástica personalidade portuguesa que não permitiria que nenhum grupo religioso ou de outra área dominasse totalmente as relações sociais, mesmo porque, tais forças nem sempre agiam de comum acordo, isto é, havia acirrada competição entre a Coroa e a Igreja, entre os jesuítas e a Inquisição (FREYRE, 2001, p.66). Aqui, a formação social se cristalizou pela união do ideal religioso, potencializado pela frouxidão do nexó político.

Mas a igreja que age na formação brasileira, articulando-a, não é a catedral com o seu bispo a que se vão queixar os desenganados da justiça secular; nem a igreja isolada e só, ou de mosteiro ou abadia, onde se vão acotar criminosos e prover-se de pão e restos de comidas mendigos e desamparados. É a capela de engenho. Não chega a haver clericalismo no Brasil. Esboçou-se o dos padres da Companhia para esvaziar-se logo, vencido pelo oligarquismo e pelo nepotismo dos grandes senhores de terras e escravos (FREYRE, 1983, p.195).

Denota-se, a partir das constatações acima referidas, que na ausência da ação ideológica da igreja, a colonização teria encaminhamentos diferenciados, pois caso aqui houvesse um catolicismo fundado no rigor ascético e na ortodoxia, Portugal seria impedido de “abarcasr meio mundo com as pernas” (FREYRE, 1983, p.249).

Aristocráticos em sua forma de governo, unidos político e moralmente na luta contra o herege. Leis não pautadas no critério da raça, mas da religião. “Esse ideal de pureza religiosa veio a ter considerável importância política na fundação e no desenvolvimento do Brasil como colônia politicamente católica ou ortodoxa de Portugal” (FREYRE, 2001, p.68).

Assim se explica o sentimento de profilaxia religiosa no tocante aos protestantes – é, pois, uma guerra entre católicos *versus* “hereges”, evidenciando-se na crença a própria nacionalidade. “Na falta de sentimento ou da consciência da superioridade da raça, tão salientes nos colonizadores ingleses, o colonizador do Brasil apoiou-se no critério da pureza da fé (FREYRE, 1983, p.196).

Portos vigiados pelo olhar atento da igreja. Na chegada dos navios, os passageiros passavam por uma verdadeira sabatina. A procedência do recém chegado pouco importava para as autoridades, somente sua fé. Assim, a igreja agia também auxiliando o Estado na formação da unidade nacional. “Como se fossem autoridades de imigração a serviço ao mesmo tempo do Estado e da Igreja, tais frades defendiam o país não de doenças contagiosas ou de criminosos, mas de infiéis e de hereges” (FREYRE, 2001, p.68), os verdadeiros inimigos políticos da colônia e da Igreja.

Em nome de Deus que se escamoteava a realidade, validava-se a extinção de milhares de povos e etnias, resultando num processo irreversível de formação de etnias mais amplas e complexas tal qual ainda não se havia verificado na história. O papel da Igreja era tornar tal empreendimento nobre e não meramente mercantilista. Uma fé pautada na aparente convicção a serviço da unidade e identidade política da colônia. Neste sentido, a religião veio a ser elemento auxiliador na configuração democrática nos moldes freyrianos, temática próxima analisada

3.4 DEMOCRACIA SOCIAL E RELIGIÃO: O LEGADO FRANCISCANO

Não é objetivo desta pesquisa o desenvolver minucioso do termo democracia social ou racial⁵⁴ de Gilberto Freyre, nem mesmo seus desdobramentos, que são muitos. Antes, o foco deste item são as influências religiosas no desenvolvimento do conceito. Todavia, como forma de situar o leitor, as principais questões que estão envolvidas no conceito serão colocadas.

Quando se reflete sobre a perspectiva democrática de Gilberto Freyre, necessariamente, deve-se adentrar na esfera do social. É a partir dele que a noção de *democracia social* é elaborada. Assim sendo, cabe entender o que é este conceito e como Freyre constrói o caminho para tal. Vale dizer de antemão que o termo não se refere à social democracia, estando longe de uma democracia socialista.

Há, por assim dizer, um alargamento do conceito de democracia na concepção de Freyre, pois, se existe um desenvolver democrático, este se dá, sobretudo, na passagem da democracia da esfera política – do indivíduo como cidadão – para a democracia na esfera social. Neste sentido, o indivíduo é entendido a partir dos múltiplos papéis que desempenha na sociedade, como pai, mãe, trabalhador, estudante.

No Brasil, o termo passa abranger, sobretudo as relações raciais. Segundo Bastos (1987) a idéia da existência da democracia racial no Brasil foi gestada durante séculos e tem suas origens no tratamento suavizado e cristão dado pelos portugueses aos escravos e que ganha corpo e sentido mais pleno com a abolição da escravidão e com a proclamação da República. Na mesma perspectiva (Guimarães, 2001) aponta para tentativa de incorporação do negro na nova sociedade que emergia, bem como para busca de superação do trauma causado pelos séculos de trabalho escravo. Segundo Guimarães (2005), o termo foi utilizado pela primeira vez com conotação política em 1941 por Arthur Ramos em uma conferência sobre a democracia no mundo pós-facista.

De acordo com alguns pensadores, Freyre seria o intelectual que iria melhor captar o conceito. Segundo Maio⁵⁵ (1999a, p.144, apud Cruz⁵⁶, 2002) “a controvertida crença

⁵⁴ “Quanto à ‘democracia racial’, Freyre não usa tal expressão senão em 1962, quando no auge da sua polêmica defesa do colonialismo português na África, e no bojo da construção teórica do que chamará de luso-tropicalismo, julga conveniente atacar o que ele considerava como influência estrangeira sobre os negros brasileiros, particularmente o conceito de ‘negritude’” (Guimarães, 2005).

⁵⁵ Segundo Maio (1999b, p.129, apud Cruz) em Freyre, “a democracia racial à brasileira seria uma espécie de tipo ideal weberiano. A presença de elementos empíricos que não se coadunam com as características elegidas

numa democracia racial à brasileira [...] teve no sociólogo Gilberto Freyre a mais refinada interpretação”. Igualmente Souza (2000, p.136) afirma que “Gilberto teria sido o criador do conceito de ‘democracia racial’, o qual agiu como principal impedimento da possibilidade de construção de uma consciência racial por parte dos negros”.

Portanto, para Freyre (1940, p.30) a democracia social no Brasil possui como característica fundante a mistura entre as raças, entendida por ele como uma solução tanto biológica como social do ser humano para os conflitos decorrentes da suposta pureza racial e como forma de contrapor-se a democracia política americana, entendida por ele como “carnaval eleitoreiro” (2001b).

Por esse seu dinamismo cultural - que não fecha a cultura européia a outras influências; pela valorização no homem, o mais possível, de qualidades autênticas, independentes de cor, de posição, de sucesso econômico; pela igualdade – tanto quanto possível - de oportunidades sociais e de cultura para os homens de origens diversas, as áreas de formação portuguesa - formação por meio da mestiçagem - constituem hoje uma antecipação ou, mais do que isso, uma aproximação, daquela democracia social de que se acham distantes os povos atualmente mais avançados na prática da tantas vezes ineficiente, injusta e anti-humana democracia política, simplesmente política (FREYRE, 2001b, p.158).

Há de se dizer: igualdades políticas ou econômicas não fazem parte do pensamento de Freyre (BASTOS, 2003, p.101). Antes, sua atenção está voltada para o equilíbrio de opostos mediante o qual haverá integração social. O fundamento por ele dado para construir sua argumentação seria no plano político o sistema patriarcal; na economia, a monocultura da cana-de-açúcar sob a mão de obra escrava; no plano social, a mistura de raças, no político- cultural a religiosidade. Todos estes elementos emanam da figura do senhor de engenho, português, figura sob a qual repousa o monopólio do poder. Segundo Bastos (2003, p.112), de tal configuração política e social acarretaria que a democracia política seria relegada ao segundo plano e substituída pela democracia 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”.

para a construção do tipo não negam o rendimento analítico do conceito (de democracia racial); na versão freyreana evidências de racismo não descaracterizariam a tradição cultural que informaria as interações raciais no Brasil”. Relato interessante para um crítico do pensamento Freyriano.

⁵⁶ LEVY, Cruz. Democracia Racial, uma hipótese. Trabalhos para discussão, n 128, Agosto de 2002. Disponível em <http://www.fundaj.gov.br/tpd/128.html#fn2>. Acesso em 10 setembro de 2009.

Ao se falar em *Democracia social* entende-se certa condição da sociedade. Democracia, nesse sentido, refere-se busca pela igualdade de *status*, usos e costumes. Nesta mesma perspectiva, Democracia pode ainda ser entendida como um *ethos*, um modo de vida. Portanto, uma democracia social é, então, uma sociedade cujo *ethos* requer que seus membros se concebam como seres socialmente iguais, independente de sua cor ou raça, uma democracia em que todos participam da mesma sorte e oportunidades.

Todavia, Freyre é categórico em afirmar que no Brasil há ainda muito por ser construído neste sentido. Ao ser entrevistado em 1980, fica claro seu posicionamento sobre a existência ou não da igualdade racial no Brasil. Segue a resposta a seguinte pergunta: “Até que ponto nós somos uma democracia racial?”

[...] democracia política é relativa [...]. Sempre foi relativa, nunca foi absoluta. [...] democracia plena é uma bela frase [...] de demagogos que não têm responsabilidade intelectual quando se exprimem sobre assuntos políticos. [...] os gregos aclamados como democratas do passado clássico conciliaram sua democracia com a escravidão. Os Estados Unidos, que foram os continuadores dos gregos como exemplo moderno de democracia no século XVIII, conciliaram essa democracia também com a escravidão. Os suíços, que primaram pela democracia pura, até há pouco não permitiam que a mulher votasse. São todos exemplos de democracia consideradas, nas suas expressões mais puras, relativas. [...] o Brasil [...] é o país onde há uma maior aproximação à democracia racial, quer seja no presente ou no passado humano. Eu acho que o brasileiro pode, tranquilamente, ufanar-se de chegar a este ponto. Mas é um país de democracia racial perfeita, pura? Não, de modo algum. Quando fala em democracia racial, você tem que considerar o problema de classe, se mistura tanto ao problema de raça, ao problema de cultura, ao problema de educação. [...] isolar os exemplos de democracia racial das suas circunstâncias políticas, educacionais, culturais e sociais, é quase impossível. [...] é muito difícil você encontrar no Brasil brasileiros que tenham atingido [uma situação igual à dos brancos em certos aspectos...]. Por que? Porque o erro é de base. Porque depois que o Brasil fez o seu festivo e retórico 13 de maio, quem cuidou da educação do negro? Quem cuidou de integrar esse negro liberto à sociedade brasileira? A Igreja? Era inteiramente ausente. A República? Nada. A nova expressão de poder econômico do Brasil que sucedia ao poder patriarcal agrário e que era a urbana industrial? De modo algum. De forma que nós estamos, hoje, com descendentes de negros marginalizados, por nós próprios. Marginalizados na sua condição social. [...]. Não há pura democracia no Brasil, nem racial nem social, nem política, mas, repito, aqui existe muito mais aproximação a uma democracia racial do que em qualquer outra parte do mundo (RIVAS, 1980, p.179, apud CRUZ, 2002).

Fica claro que a democracia nestes moldes no Brasil era algo latente que deveria ser construído, chamado a manifestar-se plenamente. Um processo inconcluso e permanente. Freyre, em nenhuma de suas obras, refere-se à democracia racial como algo

concluso no Brasil, nem tão pouco afirma a existência de um “paraíso tropical” em termos das relações étnicas. A verdade é que Freyre pouco discorre sobre o conceito.

O sociólogo pernambucano não escreveu muito, explicitamente, sobre democracia racial [...] Não há, em toda a sua obra, um único ponto em que, formalmente, ele discuta extensivamente o tema a fundo; quando o faz, são referências curtas, frases pequenas. Não há livro, artigo, capítulo ou seção de livro (inclusive dos seus prefácios, que era onde, muitas vezes, dizia as coisas mais importantes que tinha a dizer), em que expusesse, analisasse, desenvolvesse comentários “em torno de”, uma expressão que muito utilizou nos títulos de seus trabalhos — a questão de um fenômeno chamado “democracia racial”⁵⁷.

O que ele defende é que no Brasil não há segregação entre as raças e a maior possibilidade de superação do racismo se comparado com outros países. Na ausência da segregação pautada no elemento cor – negros, mestiços, brancos ou amarelos – funda-se uma nação capaz criar unidade na diversidade, com amplas probabilidades de romper com o preconceito racial. Aqui, não há igrejas exclusivas para negros, nem tão pouco torcidas organizadas a partir da cor - num estádio de futebol, todos estão juntos. Exemplos não faltariam para elucidar o pensamento de Freyre sobre a questão. Em entrevista dada em 1935, ao lhe perguntarem se há preconceitos contra o negro e o mulato no Brasil. Freyre assim responde:

Parece-me que sim. É evidente. Naturalmente há no Brasil uma doçura nas relações entre a gente branca e a de cor que não se encontra em outros países de população semelhante à nossa. Esta parte do mundo parece estar sujeita a uma série especial de influencias amolecedoras. Mas não se conclui daí que há ausência de preconceitos de raça. Outra coisa. Existem preconceitos de raça no Brasil dentro da própria população de cor, entre várias camadas, e obedecendo, muitos deles, a diferenças de situações econômicas. Outros motivos psicológicos (“O negro no Brasil”, abril de 1935, recorte de Jornal desconhecido, apud LARRETA; GIUCCI, 2007, p.515).

A assertiva da existência de uma democracia racial no Brasil é colocada em suspense na década de 50 quando Florestan Fernandes e Roger Bastide participam do projeto promovido pela UNESCO sobre as relações raciais no Brasil.

Para eles, a democracia racial não passava de uma ideologia que visava a manutenção dos interesses das classes vigentes. Segundo Florestan, a abolição para os negros

⁵⁷ LEVY, Cruz. Democracia Racial, uma hipótese. Trabalhos para discussão, n 128, Agosto de 2002. Disponível em <http://www.fundaj.gov.br/tpd/128.html#fn2>. Acesso em 10 setembro de 2009.

resultante histórico de nascimento da sociedade de classes gerou a sua exclusão social, uma vez que

[...] O negro e o mulato foram eliminados das posições que ocupavam no artesanato urbano pré-capitalista ou no comércio de miudezas e de serviços, fortalecendo-se de modo severo a tendência a confiná-los a tarefas ou ocupações brutas, mal retribuídas e degradantes [...] O impacto da competição com o estrangeiro foi aniquilador para o negro e o mulato, porque eles não contavam com elementos: seja para resguardar as posições relativamente vantajosas, já adquiridas; seja para concorrer nas sucessivas redistribuições das oportunidades econômicas entre os grupos étnicos concorrentes (FERNANDES, 1978, p.26).

Desta forma o negro e o mulato passariam a ocupar posições de trabalho inferiores aos brancos, principalmente com a chegada dos imigrantes europeus no século XIX e XX, o que conduziria o negro da escravidão para a marginalização do trabalho. A herança escravista marca o negro de maneira indelével e negativa e o relega à sua própria sorte.

Perdendo sua importância privilegiada como mão-de-obra exclusiva, ele [o negro] perdeu todo o interesse que possuía para as camadas dominantes. A legislação, os poderes públicos e os círculos politicamente ativos da sociedade mantiveram-se indiferentes e inertes diante de um drama material e moral que sempre fora claramente reconhecido e previsto, largando-se o negro ao penoso destino que ele estava em condições de criar por si e para si mesmo (FERNANDES, 1978, p.18).

Nega-se, assim, segundo este autor, toda e qualquer possibilidade real de ascensão do negro numa sociedade já moldada em classes. Segundo Cruz (2002), Florestan teria incorrido no mesmo metodológico que Freyre: o de aplicar validade universal a uma análise regional.

Antes de iniciar o verdadeiro propósito deste item, concluo com parte da interessante pesquisa realizada por Sansone (1998). Segundo o autor, as relações de poder no Brasil são consideravelmente orientadas pela cor. Neste sentido, se diferencia as áreas relacionais em “duras” - quando há desvantagem em ser negro, como no trabalho, namoro, casamento e contatos com policiais – e “moles” quando há certa “indiferença” quanto à cor, como no futebol, missa, festas, carnaval. Os lugares onde ser negro é considerado vantagem seriam na “a batucada, o terreiro de candomblé e a capoeira”.

Segundo Cruz (2002) esta perspectiva aproxima-se do entendimento de Freyre, pois está implícito em Sansone a existência de “pelo menos ‘alguma’ democracia

racial. Hasenbalg, (1998, p. 17, apud, Cruz, 2002) sugere a necessidade de educação no que se refere às áreas duras para posteriores mudanças deste quadro.

Logo, pode-se dizer que a democracia racial tanto imperfeita quanto algo que deve ser buscado, construído e preservado, como afirma Da Matta (1997, p.74).

A idéia de que temos uma “democracia racial” é algo respeitável. Quanto mais não seja, porque, apesar de nosso tenebroso passado escravocrata, saímos do escravismo com um sistema de preconceito, é certo, mas sem as famosas “Leis Jim Crow” americanas, que implementavam e, pior que isso, legitimavam o racismo, por meio da segregação no campo legal. Não se trata - convém enfatizar para evitar mal-entendidos – de utilizar a expressão no seu sentido mistificador, mas de resgatá-la como um patrimônio que seja capaz de fazer com que o Brasil-nação, honrando com seu comprometimento igualitário, possa resgatar a sua imensa dívida com esses negros que tiveram o mais pesado fardo na construção do Brasil-sociedade.

Como o social é ponto de partida pra compreensão da realidade em Freyre, daquele emanam o político e o cultural. E a partir destes campos desenvolve-se em grande medida a democracia de Freyre, com importante influência religiosa no desenvolvimento do conceito, como se perceber a seguir.

A história do Brasil confunde-se, em decorrência da ação missionária entre nós, com a própria história da Igreja Católica. Há, neste sentido, constantes que perpassam a ordem do tempo meramente cronológico, denominado por Freyre de intra-história⁵⁸. E uma das ordens que aqui madrugou foi a franciscana. Aliás, a primeira missa rezada foi dirigida a céu aberto por um franciscano.

Pode-se dizer que Igreja e Portugal foram as principais forças formadoras do Brasil. Energias capazes de dar unidade à diversidade, de fazer dos Brasis uma única nação. O cristianismo, católico, é, sem dúvida, uma das bases da unidade portuguesa e, por conseguinte da nossa.

Todavia, ao ler Casa-Grande & senzala, a impressão que se pode ter é a de se tratar de obra anticatólica justamente pela defesa por parte dos jesuítas da pureza racial. De

⁵⁸ De acordo com Bastos (2003, p.153-84), o conceito de intra-história em Freyre é fundamentado em Unamuno e refere-se ao mito da “tradição eterna”. Unamuno entende a história como sendo a superfície do mar que recebe a luz do sol diretamente e pode ser percebida diretamente pelo simples olhar. Esta superfície, por sua vez, é sustentada pelo mar profundo, que não recebem a luz do sol seria a intra-história. No plano do indivíduo seria a esfera do inconsciente, a verdadeira tradição, enraizada no mais profundo do ser, da cultura de um povo. Cabe ao sociólogo trazer à tona tais elementos.

fato, Freyre nem sempre percebe a ação religiosa, sobretudo a dos jesuítas, com bons olhos. Porém, há certa admiração por parte de Freyre (1959; 1983, p.147-57) por esta ordem, sua sistematização e cuidado nos relatos de suas viagens e contatos com os povos nativos, sem contudo deixar seu olhar mais ácido para eles no que se refere à maneira de tratar o índio ou o negro. “Para livrar o indígena da tirania do engenho é que o missionário segregou em aldeias. Outro processo, embora menos violento e mais sutil, de extermínio da raça indígena no Brasil: a sua preservação em salmoura, mas não já a sua vida própria e autônoma”.

Além disso, o indígena não havia adquirido o gosto pela abstração, o que, segundo Freyre, permite-nos imaginar a tristeza do nativo em seus colégios. Melancolia apenas amenizada pelas aulas de canto e música, pelas encenações teatrais, pelas artes em geral. Abertamente afirma que teria sido melhor uma catequização realizada pela ordem franciscana do que pela jesuítica. Havia de antemão predisposições à melhor adaptação do nativo às características desta ordem, sendo as principais delas a ausência do privado e a participação de todas as coisas materiais em comum e o gosto pelos trabalhos artesanais.

O missionário ideal para um povo comunistas nas tendências e rebelde ao ensino intelectual como o indígena da América teria sido o franciscano. Pelo menos o franciscano em teoria; inimigo do intelectualismo; inimigo do mercantilismo; lírico na sua simplicidade; amigo das artes manuais e das pequenas indústrias; e quase animista e totemista na sua relação com a Natureza, com a vida animal e vegetal (FREYRE, 1983, p.144)

Aliás, para São Francisco, os grandes males que afligiam seu tempo eram a arrogância dos ricos e dos eruditos. Intelectualismo em que caíra justamente a ordem jesuítica, os grandes mestres da igreja, notáveis pela sua gramática e pela eloquente retórica.

Ao retratar a influência franciscana sob a cultura portuguesa⁵⁹ e posteriormente na brasileira, nota-se que em muitos aspectos a personalidade tanto do colonizador português como do nativo é marcadamente religiosa. Mesmo a íntima relação que o português possui com a natureza – aspecto este que possibilitou adaptar-se com maior facilidade nos trópicos – é de origem religiosa. Um dos motivos desta afeição pelos frades de São Francisco é destacado por Chacon (1993, p.123).

⁵⁹ Freyre (1959, p.71-87) é categórico em afirmar que até mesmo o impulso para navegação e para as descobertas marítimas foi fortemente influenciado pelo franciscanismo.

A simpatia pelos franciscanos salva Casa-Grande & Senzala de ser obra anticatólica, por menos que ali houvesse neocalvinismo capitalista e sim porque tenderia a entrar numa linha de Bartolomé de las Casas limitando-se a denunciar a escravização e o extermínio dos povos submetidos na América Espanhola.

Entre os franciscanos, comum era o estudo sistemático da cultura do povo alvo a ser evangelizado: aprendiam a língua, os costumes antes de tentar convertê-los ao cristianismo; assimilavam artes e saberes diversos dos seus, enriquecendo sua cultura a partir do Outro. Logicamente, fazia-se necessária rigorosa disciplina de estudo para que tal intento obtivesse êxito, o que tornou possível a existência não rara vezes de mestres e doutores nesta ordem eclesiástica. Havia o pendor em estudar e conhecer as gentes primitivas e seus costumes e, de igual forma, catalogar as plantas e animais encontrados no Novo Mundo.

Da incessante busca para compreensão do exótico decorrem os ideais de justiça e caridade, de tolerância ao diferente, possibilitando ao religioso o entendimento de que o homem europeu não é o centro do mundo do qual erradia os corretos valores, tidos como civilizados. Ameniza-se assim, o risco de confundir o cristianismo com a civilização européia, havendo antes o “esforço em prol da valorização da gente e do estudo da natureza de nosso país e de nova estilização de velhas artes cristãs”. Religiosos que lutavam pelo engrandecimento não apenas de sua própria civilização, como também eram desejosos de transformar o mundo nos moldes cristãos. “Uma das características mais cristãs tanto do franciscanismo quanto de outras ordens missionárias, é, decerto, a de não terem se limitado nunca, em sua atividade extra-européia, a simples instrumentos de uma exclusiva política estatal, nacional ou imperial” (FREYRE, 1959, p.18; 20).

a atitude do colonizador com relação à medicina foi a de aprenderem “com os chamados curandeiros, em vez de repudiarem tudo que se apresentasse diferente da medicina oficialmente européia; a de aprenderem com as mulheres ameríndias a preparar alimentos de plantas americanas, de milho, de mandioca” (FREYRE, 1959, p.24).

Os franciscanos, diferentemente dos jesuítas, incentivam mais o artesanato do que o estudo sistemático de gramáticas infundáveis. A educação fornecida pelos franciscanos era aquela que se adaptava ao meio e às suas necessidades para melhor viverem em comunidade. Já os jesuítas aqui chegaram com a intenção de desenvolver atividades literárias e acadêmicas, tendo desprezo pelas atividades técnicas ou artísticas, homens “sem gosto nem entusiasmo pelo trabalho manual ou artístico, antes desculpando-se dele pela alegação de imprescindível nas rudes circunstâncias da catequese” (FREYRE, 1983, p.146).

Diante do exposto, entende-se a lamentação de Freyre de não ter sido franciscana a principal influência religiosa no Brasil no que se refere à catequização do indígena no Brasil colonial. Teriam eles dignificado o trabalho manual e artístico e não somente o de caráter intelectual e abstrato. Eram homens – os franciscanos – que em seu intento missionário esmeravam-se em aproveitar dos nativos tudo que tivesse possibilidade de valor para o cristianismo.

Freyre, ao traçar as principais diferenças entre o cristianismo católico e o protestante, destaca justamente a relação que os primeiros possuem com o exótico e o com o desconhecido, entendimento este somente possível devido sua percepção do sagrado de influência franciscana.

O português sempre viu no mar uma espécie de irmão-mar. Dentro do mais franciscano dos cristianismos e do mais cristão dos naturalismos, fez do mar o melhor aliado de sua independência [...] não só as águas dos mares, não só as estrelas do Sul, não só o sol dos trópicos seriam irmãos dos portugueses. Também os homens dos trópicos; os povos para além das águas dos mares; as gentes pardas e pretas das terras do Sul. O cristianismo nunca animou nos portugueses aquele sentido como profilático de defesa não só da alma como do corpo (FREYRE, 1980, p.32).

Portanto, segundo Freyre (1959, p.26-30), a base da Tropicologia é Franciscana. Conhecimento do Trópico pautado na experiência e vivência com o exótico. Confraternização dada também com as populações nativas encarnadas no português comum pelo gosto das mulheres de cor, não poucas tomadas como esposa legítima. Convivência que possibilitou a disposição em adotar desses povos usos e costumes, um verdadeiro aprendizado para melhor adaptação ao clima. Atitudes franciscanas, confraternizante com o meio e com seus habitantes que acabam por romper com a idéia que une cristianismo à civilização ocidental.

Sabido como é que o português mais de uma vez se apresentou aos povos do Oriente antes como cristão do que como português, sem que isso importasse em perfeição ou pureza ética do seu comportamento cristão: apenas em expressão sociológica do seu ânimo de considerar-se antes cristão que português (FREYRE, 1959, p.27).

Decorre desta postura de colocar a religiosidade à frente da própria identidade nacional a possibilidade de admitir como igual o não português, desde que este Outro fosse cristão e católico, logicamente. Assim, não importaria a raça da pessoa, nem mesmo sua cor ou cultura, dando, assim, margem para assimilação e contato desprovido de maiores conflitos.

Método, em seu aspecto sociológico, franciscano, importando em considerar o europeu, irmão em Cristo, o indivíduo de cor que se tornasse cristão; e sobre esta base fosse admitido à sociedade portuguesa, a própria cidadania – por assim dizer – lusitana [...] com direitos políticos e regalias sociais por outros europeus reservados só a brancos ou só a europeus (FREYRE, 1959, p.27).

Assim, em oposição à intolerância protestante aos não europeus ou não brancos, está a religiosidade portuguesa, menos agressiva ao exótico, socialmente democráticas. Religiosidade que assume funções extra-religiosas, não raras vezes políticas, administrativas ou de ciência uma vez que a educação recebida em convento era da melhor qualidade.

A postura tolerante do português vincula-se ao caráter socialmente democrático dos franciscanos, sua opção pelos homens e mulheres simples. A igualdade social – não política – existente entre europeus, nativos e negros, é também influenciada pela ação do espírito franciscano.

A morenidade é uma teoria de conciliação, não de conflito de raças – contra o branqueamento e a negritude, brandidos por muitos como resultado final e desejável da miscigenação, desfecho, para alguns, de uma luta de raças que não deixa de ser uma forma de racismo e um mal disfarçado substituto à luta de classes. A democracia racial pela qual sempre se bateu é uma ideologia de raiz franciscana (RIOS, 2000, p.52).

O que não torna exagero em se afirmar que a tão discutida democracia racial elaborada por Gilberto Freyre é de também de origem religiosa. A teoria da conciliação e dos equilíbrios de conflitos possui sua gênese entre os sucessores de São Francisco, evidenciando mais uma vez as influências religiosas nas obras e teorias freyrianas.

4 DECADÊNCIA DO PATRIARCALISMO: NOVAS CONFIGURAÇÕES RELIGIOSAS⁶⁰

Como já destacado, o patriarcalismo que aqui se desenvolveu abrangeu todas as esferas da vida social, moldando nossa cultura e valores. Na medida em que este sistema inicia sua decadência, o cultural e o social ganham novas configurações. Pode-se dizer que é a gestação da secularização na medida em que tal processo culmina justamente na separação entre Igreja e Estado, como se demonstra a seguir.

4.1 PATRIARCALISMO E MUDANÇAS NO CAMPO RELIGIOSO

A partir de meados do século XVIII, o Brasil colônia inicia um período de importantes transformações, culturais, sociais e políticas. Um dos fatores que contribuíram para que tal processo desencadeasse mais rapidamente foi a chegada de D. João à cidade do Rio de Janeiro. A partir de então, o sistema patriarcal, a casa grande e a senzala, inicia sua decadência. Esta nova configuração que está por nascer, perpassa pela descoberta de minas aqui no Brasil, agregando assim, valor à colônia, fato que desperta novos interesses e cuidados - contra inimigos políticos - por parte da Coroa Portuguesa, além do pau-brasil. Timidamente, estas mudanças já se manifestavam, mas com a aqui chegada da realeza, adquire concretude, na qual o Brasil passa a respirar ares urbanos enquanto que as indústrias e a burguesia ganham força. Neste sentido, os antagonismos entre o patriarcalismo das casas grandes – ainda apoiado pelo clero - e a burguesia dos sobrados – apoiado pelo rei – estavam postos (BINDE, 2006).

A supremacia do senhor de engenho tão bem estruturada durante o Império está prestes a ruir. A urbanização alterou de maneira significativa os valores sociais, agora voltados para o estilo europeu de se viver; era uma nova orientação contrária à rural e patriarcal.

Uma época em que o teatro substitui a igreja, as relações de subordinação entre filhos e pais, súditos e reis, cristãos e bispos ou padres da Igreja são duramente alteradas (FREYRE, 1996, p.616). Nasce o gosto pela cerveja inglesa, pelo chá, pelo biscoito enlatado.

⁶⁰ Parte das considerações aqui colocadas já foram demonstradas em (BINDE, 2005 e 2006).

É o surgimento de uma nova aristocracia, é o Sobrado tomando o lugar da Casa-grande, o Mucambo da Senzala.

A urbanização ganha fôlego com a chegada e domínio holandês ocorrida no século XVII em Pernambuco, ocupação que contribui para o enfraquecimento do poder dos senhores de engenho e da própria igreja católica, uma vez que os holandeses eram protestantes, pastores da religião de Calvino que pregavam novas formas de cristianismo (BINDE, 2008).

Com o domínio holandês e a presença, no Brasil, do Conde Maurício de Nassau, [...] Recife, simples povoado de pescadores em volta de uma igreja, e com toda sombra feudal e eclesiástica de Olinda para abafá-lo, se desenvolvera na melhor cidade da colônia e talvez do continente. Sobrados de quatro andares. Palácios do rei. Pontes. Canais. Jardim botânico. Jardim zoológico. Observatório. Igrejas da religião de Calvino. Sinagoga. Muito judeu. estrangeiros das procedências mais diversas. Prostitutas. Lojas, armazéns, oficinas. Indústrias urbanas. Todas as condições para uma urbanização intensa, vertical (FREYRE, 1996, p.4-5).

Eram os primeiros contatos entre duas civilizações cujo *ethos* era marcadamente diferente. O catolicismo, ainda estruturado nos moldes feudais deparando-se com uma civilização já aburguesada em seu estilo de vida. O sexo frágil fornecendo razões para escândalo para o olhar duma sociedade alicerçada nos moldes patriarcais; mulheres que bebiam como homens, desprovidas da moral católica. Daí a pouca afeição pelos homens portugueses a estas, “menos, talvez, por preconceito de ordem rigorosamente doutrinária ou teológica, do que moral ou social” (FREYRE, 1996, p.498), enquanto que as mulheres portuguesas percebiam no herege homens mais brandos no trato do sexo frágil.

Portanto, a chegada de Calvinistas ao Brasil não diz respeito somente à pessoas que possuem uma crença diferente do catolicismo, mas, como bem afirma Weber, eram homens e mulheres dotados de um *ethos* que lhes era próprio, que contribuíram de maneira positiva para o avanço do capital e, por conseguinte, para todos os processos a ele ligados.

A peculiaridade dessa filosofia da avareza parece ser o ideal dos homens honestos, de crédito reconhecido e, acima de tudo, a idéia de dever que o indivíduo tem no sentido de aumentar o próprio capital, assumido como um fim em si mesmo. De fato, o que nos é aqui pregado não é apenas um meio de fazer a própria vida, mas uma ética peculiar. A infração de suas regras não é tratada como uma tolice, mas como um esquecimento do dever. Essa é a essência do exposto. Não se trata de mera astúcia de negócios, o que seria algo comum, mas de um *ethos* (WEBER, 2003, p.48).

O novo rompe com a exclusividade portuguesa e católica em Pernambuco. Novas construções, nova religião e um novo estilo de vida. Contudo, o episódio isolado de Pernambuco não foi suficiente para romper com a hegemonia católica, importante elemento constitutivo de nossa identidade, cujo desenvolvimento deu-se pautado na uniformidade de fé e moral, cimentada pela ortodoxia jesuítica.

Tanto é verdade que passado os trinta anos de domínio holandês, a região norte voltaria à atividade meramente agrícola e a uniformidade católica. Porém, aquele foi um tempo que permaneceu na lembrança, revestido da idéia de um paraíso perdido, aflorado no gosto pelo urbano, local onde as coisas acontecem (BINDE, 2006).

4.2 EDUCAÇÃO E RELIGIÃO

Um das principais alterações no quadro social no início da decadência do patriarcalismo, que iria gerar durante muito tempo razoavam conflitos, está no campo da educação cujo monopólio seria rompido, deixando de ser tarefa exclusiva da igreja católica e da família, uma vez que os meninos tem doravante a possibilidade de serem educados em colégios e academias de estrangeiros e não somente em suas casas ou com os padres. A igreja, apegada à tradição que ditava o “correto” estilo de vida, relutou a tais transformações. De fato, daquilo que era posto como novo, os padres conservaram-se o menos contaminado possível, envoltos numa nostalgia dos tempos de outrora - estes, não voltam mais.

O padre conservou-se intransigente nos gostos e estilos de vida; os de seu tempo de menino, criado pela avó [...] Época de gente boa, de respeito dos filhos aos pais, de homens direitos e fortes que chegavam a ‘grandes idades’, de donas de casa pelas ruas, sem mecânicos ingleses manejando máquinas misteriosas, sem modistas francesas, sem doutores formados na França e na Alemanha, sem óperas italianas cantadas nos teatros, sem os moços tomando os lugares dos velhos (FREYRE, 1996, p.23).

As diretrizes de nossa educação igualmente foram redirecionadas. O contato com o mundo das idéias trouxe uma percepção mais exata da realidade aqui vivenciada, característica abafada pela educação jesuíta, na qual

o ensino de colégio de padre Jesuíta devastando a paisagem intelectual em torno dos homens, para só deixar crescer no indivíduo idéias ortodoxamente Católicas, que para os Jesuítas eram só as Jesuíticas, quebrara no brasileiro, principalmente no da classe educada, não só as relações líricas entre o homem e a natureza - rotura cujos efeitos ainda hoje se notam em nossa ignorância dos nomes de plantas e animais que nos cercam e na indiferença pelos seus hábitos ou pelas particularidades - como a curiosidade do saber, a ânsia e o gosto de conhecer, a alegria das aventuras de inteligência, de sensibilidade e de exploração científica da natureza (FREYRE, 1996, p.316).

O processo de urbanização veio alterar este quadro com a chegada dos enciclopedistas franceses e anglo-americanos, com a inauguração de colégios protestantes, o que veio a gerar profunda indignação nos padres. Positivamente, os enciclopedistas deram oportunidade para que florescesse uma maior sensibilidade à cultura, reanimando nossa espontaneidade cultural, a tanto aprisionada pelo ensino quase que “enlatado” da companhia dos padres que enfatizavam o ensino de uma língua morta, o latim. “Ensino uniformizador útil, utilíssimo à integração social do Brasil, [...] mas que nos retardou e quase nos feriu de morte a inteligência, a capacidade de diferenciação, de iniciativa, de crítica, de criação” (FREYRE, 1996, p.316).

4.3 DECADÊNCIA DO PATRIARCALISMO E CONFLITOS

Os conflitos sociais fazem parte importante da sociologia freyriana. Demonstra ele, ao analisar a sociedade brasileira, que o conflito não é uma anomalia, visto ser uma violência intrínseca à sociedade, diariamente reiterada nas práticas familiares, na missa da igreja, no culto doméstico, no seio da comunidade. Todavia, este recontro pode, em dados momentos, eclodir na sociedade. A forma de analisá-los, uma vez que é extensão de elementos estruturais, seria refletir sobre os mesmos em termos de processos sociais, caracterizados pela constância e universalidade, “seus efeitos repetem-se ou tendem a se repetir, independentes de espaço ou de tempo” (FREYRE, 1967, Vol.2, p.380)

Portanto, sua teoria do conflito é condição explicativa de nossa sociedade. É a partir dele que temas tais como: relações entre o regional e o nacional, poder oligárquico, passagem do trabalho escravo para o livre, da monarquia à república, podem ser entendidos e as perdas e sobrevivências do passado, da tradição são por ele esmiuçadas. Aqui, o foco das próximas temáticas converge para as relações de conflito e acomodação do patriarcado com a religião.

4.3.1 Decadência Patriarcal e o “Abafamento” da Religiosidade Afro

Como já destacado em capítulo anterior, a plasticidade cultural portuguesa fora capaz de assimilar e conviver com práticas religiosas diversa da católica. sincretismo recíproco, uma verdadeira circularidade cultural, uma vez que os negros no Brasil, em vez de adotarem os santos católicos, esquecendo ou abandonando os seus, substituíram os africanos pelos portugueses, exagerando pontos de semelhança e conservando reminiscências dos africanos. Às vezes quase criando novos santos com elementos das duas tradições religiosas. Uns como “santos mestiços” (FREYRE, 1996, p.43).

E foi justamente esta capacidade de conviver com elementos diferentes que dava à religião no Brasil brilho e alegria às festas, danças e procissões. Festas religiosas nas quais havia espaço para tudo: para o riso, choro, batismos, namoro e casamentos, além da botada⁶¹, todas marcadas pelo profundo sentimento religioso.

Porém, esta alegria estava com seus dias contatos: as manifestações religiosas do elemento negro neste processo de transição seriam duramente barradas. Na primeira metade do século XIX, inúmeras foram as leis criadas na intenção de conter os excessos da religiosidade afro. “O ar das cidades enchia-se de ruídos como que nefandos quando eram os africanos que cantavam seus cantos de trabalho, de xangô ou maracatu, tão diversos no som e nas palavras das ladainhas cantadas nas procissões Católicas, nas festas de pátio de igreja, nos terços diante dos nichos” (FREYRE, 1996, p.389).

Houve, pois, um processo de reeuropeização na tentativa de se criar uma supremacia da elite européia branca sobre as demais formas constitutivas de nossa sociedade. “Assim, ficava proibido, na Cidade do Recife, a partir de 10 de dezembro de 1831, fazer alguém ‘vozerias, alaridos e gritos pelas ruas’” (FREYRE, 1996, p.387), proibição que vinha na contramão de toda manifestação dos africanos e descendentes em sua forma de prestar culto, ou mesmo em atividades meramente recreativas.

As conseqüências não seriam outras senão as de emergir um sentimento de insurreição e protesto. Por isso esse ter sido um período marcado por inúmeros conflitos sociais e culturais, não obstante o Santo Ofício já haver determinado que alguns tipos de manifestações africanas poderiam ser toleradas, enquanto que outras não⁶². Na verdade, o que

⁶¹ Botada era o início da moagem da cana. Geralmente se dava entre os meses de setembro e outubro.

⁶² Segundo o Santo Ofício, haviam aquelas danças que eram pura manifestação artística, danças tão próprias como os fandangos europeus. O proibido eram as danças de caráter cúllico, feitas “às escondidas ou em casas

se deu foi um “guerra santa” nestas províncias, devido à intolerância radical por parte dos governadores. Para estes, o que de fato importava era mostrar ao estrangeiro um Brasil o mais parecido possível com a Europa. Eram os olhos que, talvez, mais que ao considerar de forma decisiva o estilo europeu como diretriz cultural, decisão esta pautada não somente em valores éticos e morais, como também políticos e econômicos, destruiu-se no decorrer do século XIX o que ainda restava de uma cultura sobretudo patriarcal, aniquilou-se

várias daquelas expressões mais pitorescas de diferenças de cultura, de raça, de classe e de região que vinham coexistindo entre nós sob o primado nada despótico do elemento europeu, isto é, o lusitanamente Católico. Rompeu-se o equilíbrio para acentuar-se pela exclusão violenta de diferenças, a supremacia ou a superioridade do elemento europeu, senhoril e urbano, agora com um sentido nitidamente burguês, capitalista, francês e inglês de dominação. Dominação de ‘superior’ sobre ‘inferior’ (FREYRE, 1996, p.392).

A idéia era ocidentalizar o Brasil, civilizá-lo. Para tanto, fazia-se necessário acabar com as sobrevivências culturais asiáticas e africanas, ao menos retirá-las da vista do estrangeiro. Era sob esta ótica – do estrangeiro, sobretudo o inglês – que o Brasil deveria trilhar seus novos rumos e perspectivas enquanto nação. “Eram eles [os ingleses] que deviam substituir o olhar duro, exigente, tutelar dos Jesuítas e da Santa Inquisição na direção ‘política e moral’ das atividades brasileiras” (FREYRE, 1996, p.427).

Para que o projeto de “civilizar” o Brasil fosse viabilizado, fazia-se, então, necessário acabar com práticas tidas como vezes um insulto ao Deus protestante inglês. O ato de reverenciar em solenidades oficiais com cortejos aos governados, mesmo seus retratos eram práticas que para um protestante eram tidas como forma de adoração, sendo, assim, um insulto ao único digno de prestar tais honrarias, no caso o Deus cristão inglês. Outra prática que veio a escandalizar ao europeu foi a existência de eunucos que cantavam nas igrejas. “De estranho havia o fato de serem esses *castrati*, europeus – italianos – e não, como seria de se

ou em roças com uma preta mestra, com altar de ídolos, adorando bodes vivos e outros feitos de barro, untados seus corpos com diversos óleos ou sangue de gallo, dando a comer bolos de milho depois de diversas bênçãos supersticiosas, fazendo crer aos rústicos que aquellas unções de pão dão fortuna, fazer querer bem mulheres a homens e homens a mulheres, e chegando tanto a credulidade de algumas pessoas, ainda daquelles que pareciam não serem tão rústicos como frades e clerigos que chegarão a vir presos á minha presença em os cercos que mandava borar a taes casas que querendo-os desmagnar me foi preciso em as suas presenças lhes fazer confessar o embuste aos pretos donos das casas; e depois remettel-os a seus prelados para que estes os castigassem como merecião, e aos negros fazia castigar com rigorosos açoites e obrigava aos senhores que os vendessem para fóra”. Relato do Conde De Povolide ao então Ministro de Estado Martinho de Melo e Castro. In.: (FREYRE, 1996, p.390).

esperar, importados do Oriente já cristão [...] Ou recrutados dentre os africanos já convertidos à fé Católica, aos quais era costume os senhores mandarem ensinar a cantar e a tocar nas festas de igreja (FREYRE, 1996, p.459-60).

Como forma de resistência a este tipo de exclusão, surgiram neste período inúmeras irmandades, as quais se colocaram como forma de amparo e local para se efetuarem as práticas religiosas não mais permitidas. Ordens capazes de criar no negro “orgulho de sua condição de cristão e de sua situação de negros superiores aos ‘boçais’ e diferentes dos ‘gentílicos’” (FREYRE, 1996, p.410, nota 41). A religião assume aqui um duplo sentido, pois na mesma medida em que visa amortecer no negro seu sentimento de rebeldia, conduzindo-o para uma realidade voltada para o êxtase religioso, esta mesma prática religiosa torna-se um valioso instrumento de afirmação política e de reivindicação. A religião, então, assume um valor político e familiar, isto é, não se pode pensar a crença com um sistema subjetivo e individual, mas como dotado de poder que unifica e potencializa forças, mesmo que simbólicas.

Outra forma de resistência encontrada pelo negro foi realizada através do feitiço, elemento que ainda hoje está intimamente ligado ao elemento negro, não só enquanto busca pelo divino como também uma forma de protesto e meio para se alterar a realidade. Prática assimilada pelo católico branco, porém vista como abominação pelos primeiros missionários protestantes que aqui chegaram.

A mandinga veio a ser uma das poucas maneiras de se defender e mesmo sobreviver num sistema pautado na escravidão que podava tanto a liberdade física como formas de expressão cultural, sobretudo as religiosas. Sem acesso à médicos ou medicamentos, torna-se, pois, manifesto de antagonismos entre a medicina européia – época em que a mão-de-obra e o conhecimento estrangeiro fora importado em massa para o Brasil - e feiticeiros e curandeiros, uma clara expressão de luta entre raças e classes, entre culturas.

Concorriam para tais práticas não somente negros ou pessoas de baixa renda. Não poucos foram os brancos da alta sociedade que buscavam a cura entre os feiticeiros e mesmo padres defendiam de púlpito a ação destes curandeiros, colocando-se contra os médicos. A irrupção de conflitos entre o novo e o velho, entre o urbano e o rural, torna-se inevitável neste período de transição política, social, cultural e econômica, manifestando-se em sua concretude em passeatas de negros que imprecavam contra os médicos e destruíram suas boticas.

Médicos de formação europeia tiveram que travar áspera batalha com curandeiros africanos ou da terra, íntimos conhecedores de ervas ou plantas tropicais e protegidos às vezes [...] por senhores prestigiosos de casas-grandes e de sobrados patriarcais: gente a quem repugnava a invasão dos seus domínios rurais ou semi-rurais por médicos nem sempre dispostos a se contentarem, como os capelães com relação às almas dos mesmos domínios, a serem ‘cirurgiões de escravos’ ou sequer ‘médicos de família’. Gente conservadora da cultura tradicional [...] que dispostas a substituí-la ou modificá-la (FREYRE, 1996, p.508).

E foi exatamente neste período em que houve uma epidemia de cólera, ocasionando a morte de muitos escravos. A medicina europeia via-se incapaz de conter este vírus, potencializando a descrença por parte dos senhores na medicina europeia, visto que, economicamente, a morte do escravo era sinônimo de prejuízo. Outras interpretações, de caráter mais etnocêntrico, ainda se fizeram: para que houvesse espaço para os irlandeses, homens brancos, que desembarcavam em grande número neste período, trabalhar, os médicos matavam os homens de cor. Floresce a idealização em São Jorge capaz de vencer o dragão da cólera asiática. Estes curandeiros eram vistos como verdadeiros redentores negros e pardos “aos quais é possível que suas ervas beneficiassem, de fato, mais que as drogas europeias, quase inócuas no combate ao chamado mal asiático” (FREYRE, 1996, p.509). Todavia, não houve a recusa por completo da medicina africana, antes houve aqui também um processo de assimilação cultural, desenvolvendo-se nesses anos a homeopatia entre os brancos mais esclarecidos.

4.3.2 Conflitos religiosos: Protestantismo x Catolicismo

Com relação ao aspecto religioso, o principal destaque dado por Freyre em termos de mudança social é o contato do brasileiro com uma nova crença: a fé protestante⁶³. A partir de olhares desconfiados do novo homem que chegava ao trópico - concebido como herege e não como cristão - os conflitos religiosos entre estas diferentes mentalidades eram inevitáveis. Além do mais, era a própria identidade nacional que estava sendo colocada em

⁶³ Como é próprio da postura de Freyre perceber aspectos não somente negativos, afirma ele não caberem as interpretações que sugerem que da parte dos protestantes só tenham vindo males e dissabores. Segundo ele, houveram importantes contribuições por parte dos anglo-saxões à cultura brasileira, todas reabsorvidas pelo sistema católico de cristianização dos trópicos, “incorporados a este sistema. Desintoxicados por ele dos seus possíveis venenos de origem”.

risco. Até final do século XVIII, a heresia era um mal que deveria ser combatido de todas as maneiras possíveis.

Os primeiros missionários protestantes foram recebidos a pedras pelas pessoas menos cultas. Todavia, não obstante as inúmeras dificuldades conseguiram mesmo assim se organizar, espalhar sua literatura, fundar não poucos hospitais e colégios, além de converter muitos católicos ao protestantismo através de seus calorosos e inflamados sermões (FREYRE, 2000b, p.124).

Doravante, a presença permanente deste “mal” com a abertura dos portos em 1810 era algo que o brasileiro deveria se acostumar e iniciar diálogo, necessidade que ainda em nossos dias se faz presente. Com a liberdade religiosa concedida pelo novo regime político, o protestantismo espalha-se por todo o país ao mesmo tempo em que os católicos reafirmam suas crenças, dogmas e valores. Como demonstra Bastide (1990), o dogma nasce da heresia e visa demarcar os limites entre a Igreja e a heresia. É o centro de adesão e fator que dá unidade ao grupo. Assim, a tensão estava posta.

Se de um lado havia exaltação ao ócio e a pobreza não era necessariamente encarada como um castigo divino - podendo mesmo ser encarada como virtude - ;o tempo era não exato, de ritmo mais lento, de outro o protestantismo exaltava o sucesso - principalmente econômico - do ser humano em competição direta com seu próximo, e o tempo visto como dinheiro, dotado de exatidão. Além disso, a renúncia ao prazer, encarnado nos trópicos nas modas de violão, na rede de dormir, na libertinagem sexual. Neste sentido, a pobreza e a falta de êxito nos negócios era sinal de que a pessoa era um esquecido por Deus, um desprezado.

Diante de culturas tão díspares, não era de se estranhar que os ingleses que aqui chegaram fossem encarados pelo catolicismo ortodoxo como “verdadeiros diabos, com pés de bode ou de pato, disfarçados em seres humanos” ou ainda “bichos cujos dedos dos pés deviam ser contatados para se ter a certeza de que não eram Satanás em pessoa” (FREYRE, 2000b, p.62) e do outro lado, os protestantes pensavam desembarcar num país pagão ou bárbaro, carente de seus préstimos. “Tanto que alguns missionários protestantes, mais ortodoxos, esperavam encontrar aqui uma população não somente pagã mas subumana: necessitadíssima dos seus préstimos evangélicos e civilizadores” (FREYRE, 2000, p.38).

Neste sentido, há a identificação do protestantismo com o progresso, abrindo-se maior espaço para divulgação de seus ideais civilizatórios. Afirmavam os protestantes (FREYRE, 1962, p.LXXX) que o cristianismo evangélico estava estimulando não somente a ascensão intelectual, mas de igual forma promovendo a melhora das condições sociais e econômicas das pessoas menos favorecidas no país.

Ao comparar o Brasil em termos econômicos com países como Estados Unidos ou Inglaterra, criou-se uma mentalidade messiânica com relação a estas nações. Seduzidos pela superioridade técnica, pensavam os brasileiros ser esta superioridade como absoluta e total (FREYRE, 1962, p.335). Então é criado, a partir desta mística o entendimento por parte dos brasileiros de que a Inglaterra era um país quase mágico na manipulação do aço, do vidro e do cobre. “Uns mágicos ora considerados bruxos maus, ora bons feiticeiros, cujos instrumentos fabricados na Inglaterra fossem também uma espécie de varinha de condão capazes de realizar milagres de técnica” (FREYRE, 2000b, p.62).

Já do outro lado a percepção era totalmente outra. O cristianismo puritano que deixou a Europa rumo à América via no exótico algo a ser combatido em nome da ortodoxia e da verdadeira fé. Fecharam “a cara, o corpo, a alma, a tudo que fosse elemento estranho, exótico, diferente, e que pudesse comprometer sua integridade européia ou sua ortodoxia cristã; que pudesse dissolvê-lo; que pudesse aproximá-lo da natureza de homens em estado pagão” (FREYRE, 1980, p.33).

Protestantes que se identificavam abertamente como racialmente superiores, como portadores de uma fé mais elevada e de uma moral melhor aprimorada que deveria ser promulgada e aceita por todos. O resultado dessa mentalidade foi a inserção de um Imperialismo legitimado por um discurso de superioridade que deveria ser re-passada aos povos de qualidade inferior. Eram eles, os protestantes, os escolhidos por Deus para alertar o mundo dos perigos do catolicismo romano e de conduzir a humanidade à verdadeira fé (FREYRE, 1962, p.162).

Portanto, os representantes da religião de Calvino percebiam-se como racialmente superiores, bem como representantes de valores socioculturais, religiosos extra-religiosos de igual forma superiores. Daí não admitirem em hipótese alguma a mistura sanguínea entre eles e os nativos. Vistos como populações demoníacas, o bom cristão deveria, então, guardar o corpo e a alma do contato com pagãos que mal se sabia se possuíam alma. Porém, nem sempre era o que ocorria e, neste caso, o fruto da relação sexual entre o protestante branco com mulheres de cor não eram reconhecidos nem mesmo acolhidos, antes eram abandonados à sua própria sorte (FREYRE, 2006, p.277).

O protestante, movido por ares de superioridade ética e religiosa, firmou-se em solo brasileiro como representante do verdadeiro cristianismo, dotados não apenas de superioridade tecnológica, econômica e política, mas também em franca oposição ao tipo de cristianismo que até então aqui havia se desenvolvido, isto é, um cristianismo em grande

medida relativista, devoto não somente do menino Jesus, mas de igual forma, da Virgem Maria, capaz de aceitar transações de crenças e ritos religiosos mesmo entre não-cristãos.

Em oposição à mentalidade protestante – destruidora de mitos e valores da colonização católica romana - o catolicismo português não teve maiores dificuldades em fazer florescer, mesmo em meio adverso, uma nova cultura, não mais somente européia, todavia, híbrida, mista, desprovida de maiores preconceitos raciais.

Freyre destaca, neste sentido, que não somente a população brasileira era, obviamente, humana, como também cristã em suas bases. O que impediu avanço maior em termos de intelectualidade no Brasil, em grande parte se deu por motivos religiosos. A Inquisição, ao proibir a variedade de literatura, restringindo a leitura apenas a livros religiosos da Igreja Católica, feriu de morte o gosto do brasileiro pelos livros. Daí a surpresa dos ingleses ao perceberem o pouco interesse dos brasileiros pelos livros (FREYRE, 2000, p.39).

Outro conflito que aqui se desenvolveu neste período refere-se ao trabalho. Concepções de tempo díspares. Ora, o ritmo do labor do brasileiro é diferente. Feriados a perder de vista, uma combinação de civis e religiosos, demarcando a combinação entre lazer e trabalho. O trópico desenvolveu no brasileiro a ausência de preconceito contra o lazer, aspecto tão bem desenvolvido por Weber (2001) em seu clássico. Sabe-se que, “do ponto de vista protestante, que encara o lazer como vício, os brasileiros são, por tendência, lamentáveis pecadores” (FREYRE, 2000, p.47;WEBER, 2003).

Aspecto econômico que se reveste da ideologia religiosa. Se de um lado o protestante defendia a guarda do domingo como dia consagrado a Deus, os brasileiros daqui pouco se importavam com esta questão. Para Freyre (1962, p.530), a importância dada pelo brasileiro aos feriados e dias de santos em desprezo ao domingo como dia de descanso é resultado direto das reminiscências do patriarcalismo aqui desenvolvido, no qual havia a interpenetração de ordens diversas, no caso em questão, da religiosa e econômica.

Logicamente que havia interesse dos proprietários que a Igreja fornecesse a benção e o aval para que todos trabalhassem em dia de domingo. Estimulando esta idéia, fazendeiros e comerciantes não apenas valorizavam como promoviam grandes festas nos dias dos santos como forma de fortalecer o catolicismo na mesma medida em que fortaleciam sua economia.

Missionários protestantes reagiam e reafirmavam seu ideal messiânico de progresso afirmando que o sucesso do país como nação estaria condicionado à conversão da população à verdadeira religião, pois as melhoras políticas e sociais do país deveriam ter por

base a renovação do “Cristianismo romano sob a influência do anglo-saxônico”, pois este era “anterior ao poder político da Igreja de Roma” (FREYRE, 1962, p.283).

Entendem-se assim os possíveis motivos que fizeram que Freyre após conhecimento mais apurado de sua cultura de origem retornasse às suas raízes católicas e deixasse o protestantismo adotado quando em seus estudos nos Estados Unidos.

4.3.3 Conflitos entre Religião e Política

Ao que parece, a função de dar unidade à nação exercida pela igreja católica é doravante questionada. Uma nação que vise o progresso em termos republicanos deve pautar-se sobre outros fundamentos políticos que dêem sustentação à unidade nacional. É o início do processo de secularização⁶⁴ em nosso país. Busca-se, mesmo que somente na esfera jurídica, direitos e liberdades iguais para todos, independente da fé professada pelo cidadão.

Diante do novo quadro político, cabia à igreja transigir com a secularização dos cemitérios e com o casamento civil. Para tanto, era imprescindível no olhar dos republicanos manter a união entre Igreja e Estado. Figura importante neste processo de transição foi Joaquim Nabuco.

Homem esclarecido e influenciado pelas muitas leituras, Nabuco não deixa de transparecer seu desacordo com o tipo de religiosidade imposta no Brasil. A ausência de liberdade na escolha da fé era um obstáculo para os ideais republicanos que deveria ser superado. Para o progresso da ciência e, por conseguinte da nação, a ortodoxia católica deveria ser rompida. Em outras palavras, a união entre Igreja e Estado deveria ser desfeita urgentemente, e o Estado laico deveria ser proclamado.

É bem verdade que o Positivismo quase se torna uma nova espécie de religião por parte de seus seguidores, dando as diretrizes para as tomadas de decisões da elite de então. E uma das atitudes que deveriam ser tomadas era justamente o fim da aliança entre Estado e Igreja. É o que nos afirma Freyre (1962, p.516) ao dizer que “na ordem religiosa politicamente representada no Império do Brasil pela aliança da Igreja Católica com o Estado, enxergavam esses e outros jovens homens públicos de idéias, como então se dizia, adiantadas,

⁶⁴ Segundo Wilson (Apud Oro, 1998, p.49) a secularização deve ser entendida como um “processo pelo qual o pensamento, práticas e instituições religiosas perdem seu significado para a operação do sistema social, sobretudo nos campos da política, do comportamento social e da ciência, sendo esse um processo irreversível, embora não ocorra de forma homogênea nos países e nas sociedades”.

e grandes entusiastas da Ciência com inicial maiúscula, obstáculo àquele ‘Progresso’ e a essa ‘Ciência’”.

A Igreja tão próxima da Casa-Grande, não deveria mais ocupar lugar de tamanho destaque. Sabe-se que a proximidade entre a Igreja e a Casa-Grande auxiliou na longa duração deste sistema que agora entra em franca decadência, como também explica em grande medida o motivo de que muitos foram os padres contrários à superação desse sistema pois a decadência do sistema patriarcal correspondia de igual forma ao declínio de um estilo específico de clérigos, cujas regalias eram muitas, afinal, eram da família e exerciam uma vocação das mais dignas e respeitadas da época.

O catolicismo deveria ser agora apenas de sentimento e voltado às questões espirituais. Para os pensadores políticos que encabeçavam a proclamação da República, os ritos, festas e procissões e todos os demais exageros das manifestações sagradas deveriam ser anulados. Queriam a bem verdade um catolicismo que fosse o mais próximo do protestantismo.

Todavia uma instituição poderosa como o Catolicismo Romano não aceitaria tamanha transformação política, social e cultural de forma pacata. Ergueram-se suas vozes vai episcopado de tal maneira que não havia outra alternativa àqueles anticlericais a não ser ponderar um pouco mais sobre a questão e suas propostas. A Igreja dominante não estava disposta em abrir mão da livre expressão nos cultos no formato das tradições criadas ao longo de quase quatro séculos (FREYRE, 1962, p.523-4). Era o conservadorismo eclesiástico na busca de controlar as mudanças sociais que estavam por vingar no país. As particularidades do passado deveriam então ser consideradas, dentre elas, o passado católico, uma vez que o triunfo do sucesso português nos trópicos deve-se justamente ao esforço conjunto do catolicismo e do Império.

Quando o sistema agrário-patriarcal do Brasil começou a desintegrar-se – desintegração esta que se processou rapidamente depois da abolição dos escravos – o Exército e a Igreja permaneceram os dois únicos grupos organizados do país. E dos dois foi o Exército o mais liberal, progressista e democrático, e a Igreja, o mais conservador, ainda que raramente antiliberal ou violentamente oposto a reformas sociais (FREYRE, 2001, p.204).

Os principais temas que desencadearam estas discussões referem-se aos cemitérios públicos que eram de exclusividade católica e a questão do casamento tido como não oficial àqueles que fé diversa do catolicismo. Nabuco (apud FREYRE, 1962, p.516), em discurso proferido na câmara, indaga justamente como conciliar o progresso se a célula mãe

da sociedade, a família – tida como mais importante suporte do Estado - estava sob rígida tutela da Igreja, tal era a pujança da Igreja na época em questão, uma vez que era ela quem autorizava ou impedia casamentos.

Além de manipular a gênese da constituição familiar no sentido de dar legitimidade ao mesmo através da benção no casamento, a Igreja era quem possuía a autoridade legal sobre os cemitérios. Um espaço que deveria ser para todos os brasileiros era de exclusividade para os católicos. A nova ordem política viria justamente para mudar este quadro e libertar a nação do mando religioso. O Brasil inicia seu processo irreversível de secularização iniciado com forte apelo anticlerical.

Neste sentido, para Freyre (1962, p.519), a postura anti-católica que se desenvolveu no Brasil na época aqui evocada é culpado de uma “atitude de repúdio um tanto pedante ao conjunto lírico de valores, ritos, formas de relações entre os homens e os santos, que haviam se tornado parte tão viva da ordem religiosa brasileira, confundindo-a com a sua ordem familiar”.

Mas como já destacado neste trabalho, o poder assimilador da cultura brasileira não deixou de se fazer presente mais uma vez neste momento histórico, ajustando-se à nova ordem e evitando maiores traumas ao povo brasileiro. Permitiu, assim, um entrelaçamento entre formas passadas com as presentes. O Estado de desvencilha da Igreja sem deixar de considerar a mesma como sendo uma instituição nacional (Freyre, 1962, p.142), buscando-se assim manter no Brasil valores pilares de organização e ordem católicos (FREYRE, 1962, p.611).

4.4 A REPÚBLICA E A NOVA ORDEM RELIGIOSA

Ao que parece os aspectos da religião ou do culto católico cristão foram mais valorizados após o contato entre o catolicismo brasileiro e o protestantismo. O culto à Maria é um desses elementos que recebem maior destaque. Desenvolve-se justamente em franca oposição ao culto exclusivo de Cristo⁶⁵ posto em relevo pelos protestantes. Outra questão que ganha destaque é o culto aos santos. Representou talvez o desenvolvimento ou a

⁶⁵ Ainda sobre a questão da idolatria interessante relato dado por Freyre (2000b, p.322) no que se refere aos cônsules britânicos e norte-americanos evitarem comparecer às cerimônias oficiais do Império conhecidas como “cortejo”. Isto porque, a etiqueta obrigava aos convidados a “curvarem-se em sinal de obediência e respeito, diante das effgies ou retratos dos imperadores [...] Não advertiam as Escrituras contra o culto das imagens? Por que então curvar-se um cônsul ante um simples retrato de imperador brasileiro?”

conservação dos dois cultos, no Brasil, uma forma dos ortodoxos da terra economicamente invadida pelos protestantes resistirem à influência dos invasores e deles se diferenciarem, ao menos no tocante à religião.

Há de se dizer que a mística do culto à Maria subsiste tanto no Brasil como em Portugal. A devoção desembocada em procissão a Nossa Senhora Aparecida é exemplo do valor de Maria em nossa cultura. Culto que une gentes de várias cores, e diferentes classes e culturas cujas bases são luso-cristãs, familiares e líricas.

Sabedores do apego do brasileiro à Maria mãe de Cristo, a nova República faz uso de tal capital simbólico e idealiza a mulher identificando-a com os sentimentos mais elevados, nobres e puros, estendendo tais sentimentos à imagem de austeridade da pátria. Tal tática, porém, não foi capaz de atrair o meio protestante republicano, frontalmente contrário à identificação da pátria com Maria. Para eles, havia apenas um que era digno de adoração ou veneração; não eram filhos de Maria, mas sim do Altíssimo. O resultado não seria outro se não intelectuais republicanos, porém avessos ao Positivismo, ao menos este que lhes era apresentado, apegado à religiosidade e dela fazendo uso (FREYRE, 1962, p.308).

Para Freyre (1962, p.21) o apego irrestrito à Maria por parte dos brasileiros era resultado imediato do sentimento de amparo que tal figura emana, proteção advinda do “excesso de paternalismo autoritário sobre sua sensibilidade de esposas, de filhos, de netos, de escravos, de dependentes de toda espécie”. Era a proteção que outrora era dada pelo senhor de engenho - agora em decadência – sendo suprida pela religião e pela República.

Os hinos de exaltação à pátria eram cantados “não em louvor de alguma Maria simplesmente amada como mulher, mas de qualquer daquelas supra-Marias – a Pátria, a Nação, a República – misticamente cheia de amor pelos seus filhos” (FREYRE, 1962, p.308). Houve, neste sentido, apropriação do culto à Maria pelos católicos e transformado numa espécie de altar da pátria.

Juntaram-se o Catolicismo que na época em apreço, tornou-se exageradamente no Brasil uma quase mariolatria – e o Positivismo – com a sua exaltação da figura da mulher, encarnada por Auguste Comte em Clotilde de Vaux – para dar àquela superidealização o caráter de um movimento de intensa repercussão psicossocial sobre o desenvolvimento das atitudes e a reorientação do comportamento brasileiro (FREYRE, 1962, p.VIII).

Logo, ao identificar a República com uma figura feminina, o paternalismo aqui se reveste de uma espécie de “mãe protetora de todos os povos”, que não obstante a

separação da Igreja do Estado, a religiosidade extrema tinha presença garantida na nova configuração política que estava por nascer. “E não há dúvida de que a mística republicana se vinha desenvolvendo no Brasil através da identificação da causa messiânica com uma figura ideal de mulher perfeita, santa, sofredora” (FREYRE, 1962, p.21).

Portanto, no olhar de Freyre (1962, p.22-3), houve no Brasil um culto a Maria que favoreceu a propaganda republicana. Para os positivistas da época, a divulgação dos princípios liberais nestes termos deveria primeiramente atingir a classe liberal, uma vez que neles havia força necessária para trazer toda a população em seu encalço, pois na classe dos liberais “estariam os adoradores do ‘tipo ideal de Maria’ mais capazes de se erguerem contra a continuação, no Brasil, daquelas formas de paternalismo – o feudal, dos senhores das casas-grandes, o eclesiástico, dos bispos e vigários, o acadêmico, dos doutores pré-Positivistas”.

Mas não foi somente a classe dos liberais que foi atingida, nem mesmo a mais afetada por tais propagandas. Foi entre os militares que a propaganda republicana obteve seu maior prestígio. Maria era então a mãe protetora de todos os soldados, agora desprovidos da mística monárquica que os amparava. Mas tal idealização não era exclusiva a Maria, mas se fazia presente no ideal de mulher. Soldados cujo emocional estava abalado pela dura guerra contra o Paraguai.

Era o patriarca sendo substituído pelo ideal feminino, figura que representa a não opressão patriarcal, com o qual o próprio Império veio a ser identificado. Assim, se de um lado está a República com sua face de mãe protetora e acolhedora, do outro está o Império, representando o sistema opressor patriarcal.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Qualquer pessoa ao ler as obras de Gilberto Freyre será conduzida ao orgulho de ser brasileiro. A partir dele, pode-se perceber não somente o que é válido em nossa cultura, mas também aquilo que é valioso. E isto sem desmerecer qualquer outra cultura, não havendo entre nós repúdio aos valores e técnicas européias ou qualquer outra que seja. Há em suas obras a constante busca pela assimilação de valores externos ao mundo tropical brasileiro de forma contextual e coerente, sem todavia, desmerecer os saberes locais.

Com uma metodologia pouco convencional para a época, ao resgatar o cotidiano e os valores tropicais, dá os contornos de nossa identidade como nação, composta por inúmeras motivações. Fomenta, assim, o orgulho de ser brasileiro, de nossa multiforme culinária; orgulho também das origens não-européias, que há muito tempo se escondia por pura vergonha; orgulho da religião, cristã, católica, conservadora e ao mesmo tempo plástica, sincrética. Em Freyre, percebe-se que nem sempre o novo é melhor que o antigo e que em múltiplos aspectos o passado é útil para a construção do futuro.

Em suas obras houve a indicação da especificidade na formação da sociedade brasileira, cujo passado colonial fundamenta uma política oligárquica. Assim, o patriarcalismo torna-se elemento fundamental nesta interpretação. Patriarcalismo que não se despede sem deixar marcas indelévels. Dele se conserva questões relacionadas à política e economia na estruturação da vida social brasileira.

Neste sentido, Freyre demonstra ao enfatizar a família como instituição primordial para compreensão de nossa sociedade a manutenção de relações que se desenvolveram a partir desta instituição primária, na qual a esfera privada invade o domínio público. Portanto, a impessoalidade e imparcialidade que deveriam reger o corpo político são quase que nulas justamente pela composição social advinda do patriarcalismo. Aqui vigoram relações pautadas no paternalismo e na tutela.

A família, ao contemporizar as diferenças através da miscigenação, aproxima o homem branco do negro e do nativo. Ao mesmo tempo, tais relações apontam para a dominação patriarcal. Neste sentido, a religião exerceu papel fundamental ao cristianizar tanto o negro como índio e aproximá-los via batismo. E na medida em que a religião apregoa uma moral frouxa, contribui para a miscigenação adquirindo um caráter pouco contestador. Assim, tanto as questões políticas como religiosas giram em torno da esfera privada na medida em que houve a adaptação de ambos ao sistema patriarcal.

Daí poder se afirmar que a família patriarcal exerceu, sob a ótica de Freyre, importância decisiva na formação do povo brasileiro. Sem ela, seríamos outros. É a família, composta não raras vezes por homens rústicos, inclinados ao contato cultural com índios e com a mata tropical, que incentivou a criatividade, tão característica do povo brasileiro. Mulheres européias aprendendo sobre ervas, culinária e segredos tropicais com negras e índias.

Logo, em Freyre, a principal chave para a interpretação da formação brasileira é o entendimento do patriarcalismo sociologicamente cristão. Pois é a família que conteve os possíveis excessos teocratizantes, racionais e estatizantes que dominaram outras culturas. É nela que se configura a personalidade do brasileiro, sua ternura nas relações interpessoais, vindas de um passado distante, miscigenado. Experiências de um passado coletivo que “parece ligar todo brasileiro a essa como memória biológica, e não apenas sociológica” (FREYRE, 2006).

Assim, religioso e profano em Freyre se equilibram. Aliás, os opostos nele estão sempre a equacionar-se. *Casa-grande e senzala*, homem e mulher, casa e rua. Não seria diferente com a religião. Há integração de possíveis elementos antagônicos que poderiam vir a ser critério de segregação ou até de incentivo à violência. A religiosidade aqui inserida é tão plástica quanto o caráter do colonizador (BASTOS, 2003).

Torna-se, portanto, critério indispensável para interpretação do povo brasileiro considerar a miscigenação e a interpenetração de diferentes culturas que viriam a resultar numa nova cultura, única, tropical, brasileira. Tal processo para Freyre dá-se sem maiores prejuízos de uma ou outra cultura, antes, todos os elementos culturais em questão são responsáveis por enriquecer e a determinar nossos valores, nossa estética e estilo de vida.

A miscigenação foi concomitantemente elemento de aproximação entre o homem branco, o negro e o índio, ao mesmo tempo em que aponta para a dominação. Assim, a relação senhor/escravo que poderia constituir-se elemento de ruptura social, ao conviver no interior da família patriarcal, o rompimento total e absoluto é barrado, o que concede à família o germe da ordem social, uma vez que ela é quem contemporiza as diferenças (BASTOS, 2003).

Freyre insiste na diversidade que compõe nossa sociedade, o que o leva a negar qualquer direção política de caráter único. Ao mesmo tempo, o heterogêneo impede que as relações sociais assumam um caráter impessoal. As diferenças gritantes deveriam nos conduzir à valorização da cultura regional e formulações do mesmo modo de políticas públicas contextualizadas.

Isto de maneira alguma implica no esquecimento dos males que carregamos de nosso passado escravagista e senhoril, aspectos ainda hoje que insistem em encarnar-se em governos paternalistas e na pobreza que assola principalmente os negros de nosso país. Neste sentido, sua perspectiva do tempo tríplice⁶⁶ – tempo simultâneo, diga-se mais uma vez - visa justamente refletir e considerar (presente), em termos de desenvolvimento social (futuro), o tempo já vivido (passado). Não basta a importação de modelos que não estejam vinculados de todo ao nosso tempo pretérito e ao nosso espaço físico e social.

Portanto, no entendimento freyriano, o brasileiro dos tempos patriarcais já possuía o germen do brasileiro atual. Este ultrabrasileiro antecipa sua própria arte, ética, literatura, política e religião. O tempo tríplice é capaz de reunir brasileiros de tempos distintos sob um só critério: o brasileiro tropical.

Freyre desconfia do progresso, não o vê somente com bons olhos. Percebe o conflito existente entre a tecnologia, economia e o progresso de um lado, ecologia, natureza, paisagem e tradição de outro. Aqui, mais uma vez os antagonismos se equilibram, raras vezes desembocando em graves conflitos. O que predomina é a tendência à harmonização. Tal aspecto é para Freyre um dos característicos mais significativos não apenas da composição social do Brasil como do próprio *ethos* nacional.

O conjunto de suas obras visa resguardar o Brasil de equivocar-se e adentrar na lógica do primado da tecnologia e da Economia racional sobre os valores humanos e ecológicos. Neste sentido, Freyre inaugura no Brasil um modo diferente de abordar os problemas brasileiros, visto colocar um novo critério, o ecológico, relacionado ao tempo e ao espaço, em nosso caso, tropical.

Do tipo específico de nossa colonização patriarcal, surge um homem ímpar, também em grande medida moldado pela religião. Este possui características voltadas à vida comunitária e solidária, cuja herança é superior no sentido da predisposição aos valores coletivos, na busca das benesses não apenas importantes para indivíduos específicos, mas para o todo social. Forma esta também de defesa contra os excessos totalitários culturais e econômicos. Surge, então, a necessidade de, “em comunidade de tendências democráticas, como é a brasileira por tradição e por vocação”, encontrar tais talentos, independente do

⁶⁶ No sentido de tempo tríplice, os possíveis futuros fazem parte das experiências humanas, “são presente e passado já experimentados a serem completados por tempos por ser vividos mas já componentes de uma síntese de tempo junto com já vividos em carne e osso” (FREYRE, 2006, p.190).

gênero ou da cor de seu possuidor. Esta seria a tarefa do educador e dos homens públicos, orientados por cientistas sociais (FREYRE, 2006).

É diante deste contexto que Freyre percebe o sucesso do Brasil em construir uma sociedade humana, moderna e cristã. É na capacidade que o brasileiro possui em transigir e combinar diferentes valores aparentemente antagônicos adquiridos graças ao tipo específico de patriarcalismo aqui desenvolvido. “Daí sua relativa democracia étnica: a ampla, embora não perfeita, oportunidade dada no Brasil a todos os homens, independente de raça ou cor, para se afirmarem brasileiros plenos” (FREYRE, 2000). O bom do africanismo e do indianismo é a retificação de excessos ocidentais.

Portanto, o que Freyre advoga em sua democracia social não é, em momento algum, a efetivação de uma relação totalmente harmônica, mas uma tendência que, se bem explorada, redundará em benefício para toda nação. Não há perfeição nas relações étnicas, nem mesmo ausência de preconceitos raciais, mas equilíbrio de antagonismos. Possibilidades dadas a partir do português que se destaca em relação aos demais povos do mundo por ser dotado das mais diversas possibilidades criadoras. Criador de novas culturas regionais com predominância da variedade étnica. Conseguiu este povo fincar suas raízes em solo estranho e, a partir dele, criar uma cultura totalmente nova nos trópicos.

A religião em Freyre é elemento indispensável que deve ser empregado como forma de resistência aos modelos imperialistas puramente racionais. É também na mística religiosa que se obtém força capaz de barrar as tentativas de imposição ideológica, quer tecnológica contrária aos interesses da nação. Possibilidade dada a partir do modelo patriarcal tal qual aqui se inseriu.

Portanto, para Freyre, o verdadeiro brasileiro é místico. Deve isso ao seu passado patriarcal. Na ausência do Estado, não raras vezes busca consolo e orientação de maneira não racional, antes na mística e no mito. Povo possuidor de uma religiosidade contraditória e mista.

Daí seu olhar negativo às tendências progressistas do catolicismo de seu tempo⁶⁷. Uma semelhança ao protestantismo desaprovada por Gilberto, isto é, a inclinação em substituir o místico pela filantropia e pela política. Estes, ao darem como arcaicos os ritos e a liturgia, mesmo o culto à Virgem Maria, copiam o modelo protestante de cristianismo, perdendo o que há aquilo que é propriamente nosso. Freyre (2006) entende que as

⁶⁷ Freyre se coloca, por exemplo, contrário a Dom Helder, católico progressista.

contradições religiosas entre o racional e o místico encontram seus paralelos em outras áreas, tais como a política e a economia. Logo, o que acontece no meio religioso nada mais é que uma projeção de um conflito muito mais amplo.

Sendo a religião para Freyre uma busca pela unidade cultural, as reações místicas são na verdade uma repulsa pelo excesso de modernidade, isto é, de racionalização. Em termos de desencantamento de mundo, para utilizarmos a linguagem de Weber, Freyre entende que toda cultura está em constante *recorso*, isto é, a volta do ser humano a experimentar, “por si próprio, os significados dos resíduos vindos de épocas anteriores” (FREYRE, 2006, p.57).

No caso brasileiro, tais ressurgências somente são possíveis pelos aspectos religiosos patriarcais demonstrados no decorrer desta pesquisa. O homem e a mulher de hoje, em vista do fracasso moderno e tecnológico, buscam valer-se de resíduos de experiências vindas do passado. Tentativas de barrar a aplicação indiscriminada dos avanços tecnológicos.

Logo, o conceito de desenvolvimento deve ser acrescido um sentido ético, é a tentativa de dar consciência à ciência. Portanto, no caso brasileiro, tal conceito não pode ser apenas tecnológico ou científico, nem exclusivamente político ou econômico, mas também ético. Essa postura advém da ótica humanística por ele adotada, atitude sob muitos aspectos devedora ao catolicismo.

Para ele, a tecnologia ou a economia estão longe de serem valores supremos que devam ser acatados sem a devida análise. Busca, assim, identificar nossa identidade – pessoal, nacional e social – mediante a consideração de valores que não sejam somente racionais ou tecnocráticos.

Portanto, num mundo permeado por preconceitos, pautado na lógica mercantil e individualista, as obras de Freyre tornam-se atuais e necessárias para contemplação de novas possibilidades. Se as obras de Freyre são convite, como expresso na introdução, a conversão de Gilberto ao catolicismo cultural é um convite às gerações de ontem e de hoje. Representa um novo olhar para nossa nação, para nossos valores e possibilidades que, aliás, são muitas, prósperas. Não aqueles estreitos, pautados no individualismo, na livre concorrência e na exploração do próximo, do humano.

REFERÊNCIAS

- ABREU, Capistrano de. **Capítulos de História Colonial (1500-1800)**. Belo Horizonte: Itatiaia, 2000.
- ALBUQUERQUE, Roberto Cavalcanti de. **Gilberto Freyre e a invenção do Brasil**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2001.
- ANDERSON, Perry. “As afinidades de Norberto Bobbio”. **Novos Estudos CEBRAP**, n. 24, 1989.
- ARAÚJO, Ricardo Benzaquen de. “O elogio da loucura: Ambiguidade e Excesso em ‘Casa-Grande & Senzala’, de Gilberto Freyre. In: MENDES, Candido (Org.). **Pluralismo Cultural, Identidade e Globalização**. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- _____. **Guerra e Paz: casa-grande e senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30**. São Paulo: Editora 34, 2005.
- ARENDT, Hanna. **As Origens do totalitarismo**. Rio de Janeiro: Companhia das letras, 2000.
- AZEVEDO, Ferdinand. **Resgatando a vida e a obra de Manuel da Costa Lubambo**. Recife: FASA, 2006.
- BAIÃO, Antonio. **História da expansão portuguesa no mundo**. v. 2. Lisboa: Ática, 1939.
- BASTIDE, Roger. **Elementos de sociologia religiosa**. São Paulo: Instituto Brasileiro de Pós-Graduação, 1990.
- BASTOS, Elide R. “Gilberto Freyre e a questão nacional”. In: MORAES, Reginaldo, (Org), et. al. **Inteligência brasileira**. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- _____. “Gilberto Freyre: A sociologia como sistema”. In: **Revista Ciência & Trópico**, Recife, v. 15, n. 2, p.157-164, jul./dez., 1987.
- _____. **Gilberto Freyre e o pensamento hispânico: entre Dom Quixote e Alonso El Bueno**. Bauru: EDUSC, 2003.
- _____. **As Criaturas de Prometeu. Gilberto Freyre e a Formação da Sociedade Brasileira**. São Paulo: Global, 2006.
- BENCHIMOL, Samuel. “O ‘encantamento’ de Gilberto Freyre”. In.: **Revista Ciência & Trópico**, Recife, v. 15, n. 2, p.165-8, jul./dez., 1987.
- BEOZZO, José Oscar. **Religião e Estado na história do Brasil**. Veredas: Belo Horizonte, ano 1, n. 1, p. 107-124, 2000.
- BINDE, João Luis. Interpretação do Brasil, de Gilberto Freyre. **Revista Práxis Evangélica**, v. 13, p. 30-35, 2008.

_____. **Patriarcalismo e Religião em Gilberto Freyre**. Monografia (Trabalho de Conclusão de Curso em Ciências Sociais). – Universidade Estadual de Londrina, Londrina. 2005.

_____. O papel da religião católica na formação religiosa brasileira na perspectiva de casa grande e senzala de Gilberto Freyre. **Revista Práxis Evangélica**, v. 8, p. 11-29, 2005.

_____. O processo de urbanização no Brasil e suas relações com a religião católica à luz de Sobrados e Mucambos de Gilberto Freyre. **Revista Práxis Evangélica**, v. 9, p. 11-45, 2006.

BOAS, Franz. **Raça, linguagem e cultura**. Rio de Janeiro, 1970.

BOBBIO, Norberto. “Democracia”. In: SANTILLÁN, José Fernández (Org.). **Norberto Bobbio: el filósofo y la política**. México: Fondo de Cultura Económica, 1996b.

_____. **Estado Governo e Sociedade: para uma teoria geral da política**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

_____. **Diário de um século, autobiografia**. Rio de Janeiro: Campus, 1998.

BOSI, Alfredo. **Dialética da Colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

CÂNDIDO, Antônio. A revolução de 30 e a cultura. In: **Novos estudos**, n 4. São Paulo: CEBRAP, 1985.

CARDOSO, I. **A Universidade da Comunhão Paulista**. São Paulo: Cortez, 1982.

CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. **Livros proibidos, idéias malditas**. São Paulo: FAPESP, 2002.

CHACON, Valmireh. “Ainda insurgências e ressurgências em Gilberto Freyre”. In.: **Revista Ciência & Trópico**, Recife, v. 28, n 1, p.7-20, jan./jun., 2000.

_____. **Gilberto Freyre, uma biografia intelectual**. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, 1993.

CHAVES, Evenice Santos. **Nina Rodrigues: sua interpretação do evolucionismo social e da psicologia das massas nos primórdios da psicologia social brasileira**. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/pe/v8n2/v8n2a03.pdf>>. Acesso em 10 set. 2009.

CHARTIER, Roger. **A História Cultural: entre práticas e representações**. Lisboa: Difel, 1990.

CORRÊA, M. “Repensando a família patriarcal brasileira”. In: ARANTES, A; et al. **Colcha de retalhos: estudos sobre a família no Brasil**. Campinas: UNICAMP, 1994.

CRESPO, Samyra. “Escolas Católicas e educação Libertadora”. In: SANCHIS, Pierre. (Org). **Catolicismo: modernidade e tradição**. São Paulo: Loyola, 1992.

CRUZ, Levy. **Democracia racial, uma hipótese**. Trabalhos para discussão, n 128, agosto de 2002. Disponível em: <<http://www.fundaj.gov.br/tpd/128.html#fn2>>. Acesso em 10 set. 2009.
DA MATTA, Roberto. Notas sobre o racismo à brasileira. In: SOUZA, Jessé (Org.). **Multiculturalismo e racismo; uma comparação Brasil-Estados Unidos**. Brasília, Paralelo, 1997.

DARNTON, Robert. **O Grande Massacre de Gatos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

Declaração de Gilberto Freyre a Ribeiro, Leo Gilson. Gilberto Freyre: revelações do maior fã de Sônia Braga. In: **Jornal da Tarde**, São Paulo, p.4, 19 nov., 1983.

EISENBERG, José. **Missões Jesuíticas e o Pensamento Político Moderno**.

FAUSTO, Boris. **História Geral da civilização Brasileira**. Rio de Janeiro: DIFEL, 1977.

FERNANDES, Florestan. **A integração do negro na sociedade de classes**. v. 1 e 2. São Paulo: Ática, 1978.

FONSECA, Edson Nery da. “Gilberto Freyre conciliador de Conflitos”. In: **Revista Ciência & Trópico**, Recife, v. 15, n 2, p.169-174, jul./dez., 1987.

_____. Recepção de Casa-Grande & Senzala no Recife dos anos 30 e 40. In.: KOSMINSKI, Ethel Volfzon et al. **Gilberto Freyre em quatro tempos**. São Paulo: UNESP, 2003.

_____. **Gilberto Freyre de A a Z**. São Paulo: Topbooks, 2007.

FREYRE, Gilberto. **Conferências na Europa**. Rio de Janeiro, Ministério da Educação e Saúde, 1938.

_____. **O mundo que o português criou**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1940.

_____. **Quase política**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1950.

_____. **Tempo Morto e outros tempos**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1975.

_____. **Vida social no Brasil nos meados do século XIX**. Rio de Janeiro: Artenova, 1977.

_____. **Ordem e Progresso**. Processo de desintegração das sociedades patriarcal e semipatriarcal no Brasil sob o regime de trabalho livre: aspectos de um quase meio século de transição do trabalho escravo para o trabalho livre; e da Monarquia para a República. Rio de Janeiro: José Opympio, 1962.

_____. **Casa-grande & senzala**. Recife: Universitária, 1966.

_____. **Como e porque sou e não sou sociólogo**. Brasília: UNB, 1968.

_____. **Sociologia**: Introdução ao Estudo dos seus Princípios. v. 1 e 2. Rio de Janeiro: José Olympio, 1967.

- _____. **Além do apenas moderno:** sugestões em torno de possíveis futuros do homem, em geral, e do homem brasileiro, em particular. Rio de Janeiro: José Olympio, 1973.
- _____. **Tempo de aprendiz.** São Paulo: IBRASA, 1979.
- _____. **Uma cultura ameaçada: a luso-brasileira.** Recife: Gabinete português de leitura, 1980.
- _____. **2º Guia prático, histórico e sentimental da cidade brasileira.** Rio de Janeiro: José Olympio, 1980b.
- _____. **Pessoas, coisas e animais.** 1 Série Porto Alegre: Globo, 1981.
- _____. **Casa Grande & Senzala:** formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio, 1983.
- _____. **Perfil de Euclides e outros perfis.** Record: Rio de Janeiro, 1987.
- _____. **Sobrados e Mucambos.** A continuação de Casa-Grande & Senzala. Rio de Janeiro: Record, 1996.
- _____. **Interpretação do Brasil.** São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- _____. **Aventura e rotina.** Rio de Janeiro: Topbooks, 2001b.
- _____. **Antecipações.** Recife: EDUPE, 2001c.
- _____. **Gilberto. ingleses no Brasil.** Rio de Janeiro: Topbooks, 2000b.
- _____. **Novo mundo nos trópicos.** Rio de Janeiro, Topbooks, 2000.
- _____. **Insurgências e ressurgências atuais:** cruzamentos de sins e não-sins num mundo em transição. São Paulo: Global, 2006.
- GINZBURG, Carlo. **O Queijo e os Vermes; o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela inquisição.** São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- GUIMARÃES, Antonio Sergio Alfredo. Democracia Racial. **Revista Tempo Social.** São Paulo: USP, nov. 2005.
- _____. A questão racial na política brasileira (os últimos quinze anos). **Revista Tempo Social.** São Paulo: USP, nov. 2001.
- GRAHAN, Richard. **Grã-Bretanha e o início da modernização no Brasil (1850-1914).** São Paulo: Brasiliense, 1973.
- HOBBSBAWM, Eric. **A era dos Impérios.** São Paulo: CIA das Letras, 1987.
- HOLANDA, Sérgio Buarque. **Raízes do Brasil.** São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- _____. **Tentativas de Mitologia.** São Paulo: Perspectiva, 1979.

- IGLESIAS, Francisco. **História e Ideologia**. São Paulo: Perspectiva, 1971.
- INÁCIO, Inês da Conceição; LUCA, Tania Regina. **Documentos do Brasil Colonial**. São Paulo: Ática, 1993.
- JARDIM, Luis. Prefácio a Gilberto Freyre. **Retalhos de Jornais Velhos**. São Paulo: 1964.
- JUNIOR, Caio Prado. **Formação do Brasil Contemporâneo**. São Paulo: Publifolha, 2000.
- KELSEN, Hans. "Essência e valor da democracia". In: KELSEN, Hans. *A democracia*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- KOSMINSKI, Ethel Volfzon et al. **Gilberto Freyre em quatro tempos**. São Paulo: UNESP, 2003.
- LAPLANTINE. **Aprender Antropologia**. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- LARA, T. A. **Caminhos da razão no ocidente: a filosofia ocidental do Renascimento aos nossos dias**. Petrópolis: Vozes, 1988.
- LARRETA, Enrique Rodrigues; GIUCCI, Guillermo. **Gilberto Freyre: uma biografia cultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- LEMOS, Carlos. **História da casa brasileira**. São Paulo: Contexto, 1989.
- LIMA, João Gabriel de Lima. **O Baú do Gênio de Apipucos**. Disponível em: <http://veja.abril.com.br/150999/p_070.html>. Acesso em: 15 maio 2008.
- LIMA, Luiz Costa. **A Aguarrás do Tempo**. Rio de Janeiro: Rocco, 1989.
- LIMA, Maurilio Cesar de Lima. **Breve História da Igreja no Brasil**. Rio de Janeiro: Restauro, 2001.
- LIMA, Nestor dos Santos. **A Terceira América**. Ensaio sobre a individualidade continental do Brasil. Rio de Janeiro, 1967.
- _____. Indicações para aprofundar a tropicologia. In: Encontro Regional de Tropicologia, 5, 1988, Recife. **Anais...** Recife: Massangana, 1990. p. 19-36.
- LUSTOSA, Oscar de Figueiredo. **A Igreja Católica no Brasil República**. São Paulo: Paulinas, 1991.
- MACPHERSON. C. B. **A democracia liberal**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- MARTINS, Wilson. "Especificidades gilbertianas". In.: FREYRE, Gilberto. **Novo mundo nos trópicos**. Rio de Janeiro, Topbooks, 2000.
- MEAGLIA, Piero. **Bobbio e la democrazia** - Le regole del gioco. San Domenico di Fiesole: Edizioni Cultura della Pace, 1994.

MEUCCI, Simone. **Gilberto Freyre e a sociologia no Brasil**: da sistematização à constituição do campo científico. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade Estadual de Campinas. Campinas 2006.

MILL, John Stuart. **Considerações sobre o governo representativo**. Brasília: Universidade de Brasília, 1981.

MONTEIRO, Paula. “O papel das editoras Católicas”. In: SANCHIS, Pierre. **Catolicismo**: modernidade e tradição. São Paulo: Loyola, 1971.

NAGLE, J. **Educação e sociedade na Primeira República**. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

NOZOE, Nelson. **Sesmarias e apossamento de terras no Brasil Colônia**. In: <<http://www.anpec.org.br/encontro2005/artigos/A05A024.pdf>>. Acesso em 14 out. 2008.

PALLARES-BURKE, Maria Lúcia Garcia. **Gilberto Freyre**: um vitoriano dos trópicos. São Paulo: UNESP, 2005.

OLIVEN, R. George. **Cultura e Modernidade no Brasil**. São Paulo: Perspec., v. 15, n. 2, 2001. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-88392001000200002&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 20 set 2007.

ORO, Ari Pedro. **Considerações sobre a liberdade religiosa no Brasil**. Rio de Janeiro. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0011-52582007000100002&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 24 abr. 2008. doi: 10.1590/S0011-52582007000100002

PEREIRA, Nuno Marques. **(1652–1728), Compêndio narrativo do peregrino da América**, 02 v., Rio de Janeiro: Publicações da Academia Brasileira, 1939.

QUINTAS, Fátima. “Tristes trópicos ou alegre trópicos? O Lusotropicalismo em Gilberto Freyre”. In: **Revista Ciência & Trópico**, Recife, v. 28, n. 1, p.21-44, jan./jun., 2000.

RAWLS, John. **Justiça e democracia**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

REALE, Miguel. Gilberto Freyre e sua vocação filosófica. **Ciência & Trópico**. Recife, n.15, v. 2, p. 217-223, jul./dez. 1987.

REZENDE, Maria José de. **A obra Sobrados e Mocambos e a mudança social no Brasil**. Revista USP, n. 51, p.190-207. São Paulo, set./nov., 2001.

_____. **A democracia em Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Holanda**. Plural: USP, 1 sem., 1996.

_____. A obra “Ordem e Progresso” e a Mudança Social no Brasil. **Caderno de Estudos Sociais**. v. 16, n. 2, p.331-359, jul./dez. Recife, 2000.

RIOS, José Arthur. “Gilberto Freyre: Tentativa de síntese”. In: **Revista Ciência & Trópico**, Recife, v. 28, n. 1, p.45-53, jan./jun., 2000.

ROMERO, Silvio. **O Evolucionismo e o Positivismo no Brasil**. Rio de Janeiro: Clássica, 1895.

SANTOS, Theotonio dos. **Evolução Histórica do Brasil: da colônia à crise da “Nova Republica”**. Petrópolis: Vozes, 1994.

SANTOS, Ricardo Ventura. **The work of Euclides da Cunha and debates on racial admixture in Brazil in the early 20th century: Os sertões and the field of medicine - anthropology at the Museu Nacional**. Hist. cienc. saude-Manguinhos, Rio de Janeiro 2007. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-59701998000400013&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 05 nov 2007.

SHUMPETER, J. **Capitalismo, socialismo e democracia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1984.

SODRÉ, Nelson Werneck. **Formação da Sociedade Brasileira**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1944.

SORA, Gustavo. A construção sociológica de uma posição regionalista: Reflexões sobre a edição e recepção de Casa-grande & senzala de Gilberto Freyre. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. São Paulo, v. 13, n. 36, 1998. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69091998000100008&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 20 set 2007.

SOUZA, Jessé. (Org). **Democracia hoje: novos desafios para teoria democrática contemporânea**. Brasília: UNB, 2001.

SOUZA, Laura de Mello (Org). **História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América Portuguesa**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

TEIXEIRA, Luiz Antonio. **From race to health in Master and slave**. Hist. cienc. saude-Manguinhos, Rio de Janeiro, v. 4, n. 2, 1997. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-59701997000200003&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 07 nov 2007.

VAINFAS, R. **Trópico dos pecados: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil**. Rio de Janeiro: Campus, 1989.

VIANNA, Oliveira. **Populações Meridionais no Brasil**, v. 2. Rio de Janeiro: José Olympio, 1952.

VIEIRA, A. **Sermão da Epifania**, (1662), v. 2.

WAIZBORT, Leopoldo. **Simmel in Brazil**. Dados, Rio de Janeiro, v. 50, n. 1, 2007. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0011-52582007000100002&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 24 abr. 2008. doi: 10.1590/S0011-52582007000100002

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Martin Claret, 2003.

_____. **Ensaio de Sociologia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

_____. **Economia e Sociedade**. Brasília: UNB, 1999.

WEFFORT, Francisco Correa. **As escritas de Deus e as profanas**: notas para uma história das idéias no Brasil. http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-59701997000200003&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 08 nov. 2008

WILSON, Bryan. **The secularization thesis**. Leuven University Press, 1998.