

Gilberto Freyre e o sublime brasileiro



Joshua Lund
University of Pittsburgh

Malcolm K. McNee
Smith College

I

Da *opus magnum* de Gilberto Freyre, *Casa-grande e senzala* (1933), Antonio Candido recentemente advertiu: “Hoje é difícil a vocês avaliar o impacto dessa publicação. Foi um verdadeiro terremoto.... É preciso vocês esquecerem as críticas posteriores sobre o corte conservador de muitas posições de Gilberto Freyre, porque numa perspectiva de história de idéias o livro dele atuou como força radical...” (numa entrevista com Pontes 7). A obra de Freyre, em geral, apesar ou talvez por causa da subsequente polarização da sua recepção crítica, em homenagem ou desprezo explícitos, tem mantido muito do seu lustre e continua a inspirar epifanias e novas revelações. O presente volume de novas leituras críticas não é só um esforço de enfrentar a dificuldade de medir os impactos da obra freyreana sobre a geração de intelectuais à qual Candido se refere. Também responde a uma pergunta básica: Por que ler Freyre hoje em dia? As respostas a esta pergunta são necessariamente múltiplas e contraditórias. Uma delas concluem que seria melhor fazer essa leitura de Freyre a nossa última. Outras apontam novas direções para levar adiante sua obra. O nosso objetivo ao organizar este volume foi instigar novos ensaios que não representassem simplesmente julgamentos sobre a obra de Freyre, mas, antes, interpretações significativas. Isto é, interpretações que considerassem as implicações culturais, sociais e políticas da sua obra, no contexto de vários debates importantes dentro (e nas fronteiras) dos estudos literários e culturais latino-americanos de hoje em dia.

Gilberto Freyre é uma figura de grande destaque em várias áreas de trabalho intelectual no mundo lusófono, incluindo a sociologia, antropologia, história, crítica literária e estudos



culturais. É difícil exagerar a influência, seja positiva ou negativa, do trabalho dele. No Brasil, Freyre é associado com a fundação de uma corrente acadêmica muitas vezes designada como “lusotropicologia”, a qual, tendo a sua base na cidade natal de Freyre, Recife, até hoje continua a incentivar pesquisas.¹ Na América Latina em geral, ele reinventou criticamente o movimento em direção a teorias da mestiçagem/*mestizaje* em evidência por toda a região.² Por todo o mundo lusófono, sua política e seu trabalho continuam a inspirar debates. Como os ensaios de Fernando Arenas e Robert Young incluídos aqui demonstrarão, as suas mais polêmicas hipóteses luso-tropicalistas e suas apropriações seletivas pelo regime fascista-colonialista de Salazar em Portugal entrecruzam-se com os debates identitários ligados à luta armada contra o colonialismo português na África nos anos 60 e 70. E ainda hoje habitam de diversos modos nos discursos atuais de “Lusofonia”. Nos Estados Unidos, ele ajudou a lançar novas áreas de pesquisa comparada sobre questões de escravidão e suas conseqüências, e foi aclamado por pensadores como W.E.B. DuBois (1941) e Eugene Genovese (1976). Na Europa, ele recebeu a atenção de intelectuais não menos prominentes que Roland Barthes (1953) e Fernand Braudel (1965).

Talvez mais notavelmente, compensa repensar Freyre precisamente pela maneira em que seu legado serve, muitas vezes de uma forma silenciosa, como uma presença fundadora dentro de tantos debates que estão aumentando em volume e intensidade através de vários campos de pesquisa. Sem falar do enorme volume de escritos que constituem suas obras completas, Freyre é creditado por haver produzido um dos dois ou três textos centrais sobre raça na América Latina. As reverberações desse texto, *Casa-grande e senzala*, se sentiram até na ONU e suas pesquisas famosas nos anos 1950 sobre o racismo.³ A obra freyreana explicitamente trata de, ou implicitamente prefigura, tendências críticas e rumos de pesquisa aparentemente novos, tais como: a hibridez, o multiculturalismo, a heterogeneidade multi-temporal, as ficções fundacionais, a agência de sujeitos populares, a territorialidade e a desterritorialização, a colonialidade (no sentido atual), o Atlântico negro, a sexualidade como configuração de poder, a micro-história, o carnavalesco, etc. E da mesma forma que grandes transformações disciplinares possibilitaram algumas das intervenções mais poderosas de Freyre – como a virada para a cultura representada pela antropologia de

Franz Boas – essas intervenções de Freyre prevêm práticas acadêmicas a chegarem depois, tal como a história cultural descrita nestas páginas por Peter Burke. Porém, o desafio fundamental de uma releitura dos traços da obra de Freyre não é simplesmente mostrar *como* Freyre ressaltou várias questões de uma forma precoce. Antes, o dever fundamental é analisar as maneiras em que a obra de Freyre *ainda se encontra no nosso trabalho*. Isto é, a questão não é como nós temos melhorado (desde) as hipóteses de Freyre ou temos transcendido os seus erros; a questão é como estes “erros” nos obrigam a confrontar de formas inesperadas nosso próprio trabalho.

II



Um trabalho de tanto impacto quanto o de Freyre, com o passar do tempo e a persistência de leituras divergentes, muitas vezes evoca múltiplas versões do momento epifânico de inspiração do escritor; versões que aproveitam os estratos de anedota biográfica que se acumulam com gerações sucessivas de pesquisa, a publicação de novas edições, e o culto da personalidade que coalesce por volta do autor e suas próprias revisões autobiográficas. *Casa-grande e senzala* – tendo nascido clássico no ano ameaçador de 1933 e, agora, sete décadas mais velho e na sua 48ª edição – é uma obra cuja concepção já foi localizada em algumas tais epifanias.

Entre as mais citadas é a cena narrada no prefácio da primeira edição de *Casa-grande e senzala*, na qual Freyre, como estudante em Nova York, “[viu] uma vez, depois de mais de três anos maciços de ausência do Brasil, um bando de marinheiros nacionais – mulatos e cafuzos – descendo...pela neve mole de Brooklyn” (xlvii). Numa pequena mas significativa variação, a brancura da neve mole, contrastando com as várias tonalidades da não- ou quase-brancura problemática dos marinheiros, é substituída no prefácio da segunda edição em inglês por um símbolo mais bombástico de modernidade, com o grupo de “Brazilian seaman – mulattoes and *cafusos* [sic] – *crossing the Brooklyn Bridge...*” (xxvi-xxvii, grifo nosso). Com esta anedota, Freyre evoca a ânsia produzida por pelo menos duas disjunções fundamentalmente pós-coloniais. Por um lado ele está melancolicamente incomodado com a sensação de distância insuperável entre ele – um tipo de jovem dândi em Nova York – e seus compatriotas de classe baixa,

que inspiram nele uma certa vergonha. Por outro lado, percebe-se uma segunda disjunção, mais claramente visível na versão inglesa, em torno do problema de lugar. A tensão subjacente que parece provocar a reflexão de Freyre e seus leitores sobre a cena é definida pela diferença racializada e excessivamente local evocada pelos marinheiros e a modernidade universal da *Brooklyn Bridge* – ou, por sua vez, a brancura da neve – na qual eles andavam, claramente fora de lugar. “Deram-me a impressão de caricaturas de homens. E veio-me à lembrança a frase de um livro de viajante americano que acabara de ler sobre o Brasil: ‘the fearfully mongrel aspect of the population’. A miscigenação resultava naquilo” (xlvii).

Segundo esta versão, ceticamente descrita por Ricardo Benzaquen de Araújo como uma “história de conversão”, esta ânsia seria aliviada pelo encontro fortuito com os antropólogos Franz Boas e Roquette Pinto, os quais lhe ensinariam a diferença entre raça e cultura, embora, mesmo no momento da sua concepção, esta diferença fosse um tanto indistinta.⁴ A obra de Freyre, de fato, chegaria a ser ilustrativa, parafraseando Stuart Hall, das noções de raça e cultura brincando de esconde-esconde. Porém, se de certa forma essa história da conversão de Freyre é um tipo de *performance*, deve-se ressaltar o poder do livro dele de inspirar *performances* semelhantes nos seus leitores. Aliás, a miscigenação era “o desafio” enfrentado por uma geração de intelectuais brasileiros. Consideremos, por exemplo, uma cena descrita por Candido. Lembrando a primeira leitura de *Casa-grande e senzala* em 1934, junto com dois amigos do lado esquerdistas de uma família de políticos importantes, Candido diz: “A primeira reação que lembro foi de Antonio Carlos, que começou a se olhar no espelho, a puxar os lábios para engrossá-los, dizendo: ‘Acho que sou mulato!’” (entrevistado por Pontes 7).

Mas há uma outra versão das origens de *Casa-grande e senzala* proposta num registro revisionista por Hermano Vianna no seu celebrado livro, *O mistério do samba* (1995). Vianna abre o seu estudo sobre os começos da “descoberta” do samba e sua transformação em forma nacional com uma descrição comentada de outro encontro inspirador de Freyre, este durante sua primeira viagem ao Rio de Janeiro em 1926. Desta vez ele está com amigos que representam a nova geração da elite intelectual carioca. Não por acaso – isto é, através de uma significativa rede de mediações mapeada pela narrativa de Vianna – Freyre se encontra com um





grupo de sambistas das favelas da cidade. O *show* dos músicos – identificados racialmente por Freyre como dois mulatos, Pixinguinha e Donga, e “o preto bem preto” Patrício (Michel Agier nos lembra, na sua contribuição para este volume, de que eles são dentre “os melhores sambistas do momento”) – e a cordialidade do encontro entre eles e os intelectuais tanto inspiraram Freyre que ele publicaria no mesmo ano o artigo “Acerca da valorização do preto”. Vianna cita o texto de Freyre:

Ouvindo os três [Freyre, Sérgio Buarque de Holanda, e Prudente de Moraes Neto] sentimos o grande Brasil que cresce meio-tapado pelo Brasil oficial e postiço e ridículo de mulatos a quererem ser helenos...e de caboclos interessados...em parecer europeus e norte-americanos; e todos bestamente a ver as coisas do Brasil...através do pince-nez de bacharéis afrancesados. (citado em Vianna 27)

Embora Vianna ressalte este encontro para questionar por que não entrou de forma mais destacada na mitologia fundadora do samba, seu objetivo mais interessante é re-centrar a “conversão” de Freyre dentro de parâmetros *nacionais*. Isto é, mesmo que a viagem de Freyre para o Rio tenha ocorrido bem depois da sua estadia em Nova York – Freyre termina seu mestrado na Columbia University em 1922 – o encontro com os intelectuais e sambistas cariocas é visto como um exemplo a mais dentro de uma continuidade de provas de que a percepção de Freyre da diferença entre raça e cultura é enraizada numa profunda apreciação da “cultura mestiça brasileira”, uma apreciação já desenvolvida antes da viagem para os Estados Unidos e o encontro com Boas. “Parece mesmo que só estava buscando, com seus estudos, uma justificativa academicamente aceitável para o respeito que sentia ... pela cultura popular do seu país e de sua região...” (79). A justificativa viria na forma do intelectual metropolitano e cosmopolita, e sua consagração de uma inteligência pre-existente mas periférica.⁵

III



As óbvias diferenças entre cenários e personagens coadjuvantes não escondem o fato de que estas duas anedotas – a da *Brooklyn Bridge* e a da roda de samba – são efetivamente a



mesma história. Há no fundo dos dois relatos a mesma sublimação quintessencialmente moderna de ânsia racial ou, como Neil Larsen propõe no seu ensaio a seguir, a simultânea des- e re-racialização por Freyre da identidade nacional brasileira: se o Brasil, ao abranger cosmicamente todas as raças, efetivamente atinge um tipo de a-racialidade (em inglês, algo como *racelessness*), ele imediatamente re-racializa-se ao fazer disto a base fundamental do seu tipo nacional. A a-racialidade do Brasil vira uma racialidade hiperbólica (para a qual talvez convenha propor o neologismo em inglês, *racefulness*), na qual a singularidade da nação se apóia precisamente no seu confronto excessivo com a raça. Em outro nível, essa mesma brasilidade hiper-racializada (e eventualmente o luso- e hispano-tropicalismo que emergiriam dela) revela-se como um espaço discursivo *nomenal*, no qual é contida a tensão entre o sublime e o monstruoso.⁶ Isto é, dentro da superficialidade muitas vezes absurda das narrativas freyreanas de brasilidade residiria um tipo de verdade poética, sentida mas desconhecível e indescritível pela razão prática, uma realidade mais profunda, simultânea e coexistente com aquela do fenômeno observado.

O espectro de Freyre – incluindo a velha tese da democracia racial que foi erradamente atribuída a ele⁷ – está de volta no discurso político contemporâneo no Brasil, como descrito por Christopher Dunn no ensaio “A retomada freyreana”, aqui incluído. À luz dessa volta, não é motivo de muita surpresa encontrar o ainda ambicioso Fernando Henrique Cardoso apresentando uma nova edição de *Casa-grande e senzala*, comemorativa dos setenta anos da primeira edição do livro. E a respeito da idéia da verdade poética freyreana, consideremos o seguinte trecho do prefácio de Cardoso, citado por Neil Larsen no ensaio que acaba servindo como um tipo de posfácio para este volume:



As oposições simplificadoras, os contrários em equilíbrio, se não *explicam* logicamente o movimento da sociedade, servem para salientar características fundamentais. São, nesse aspecto, instrumentos heurísticos, construções do espírito cuja fundamentação na realidade conta menos do que a inspiração derivada delas, que permite captar o que é essencial para a interpretação proposta. (Cardoso citado em Larsen 379)



E por baixo desta verdade poética está a frustração e a contradição persistentes de uma dialética irresolúvel entre amor e ódio, atração e repulsão, o sublime e o monstruoso – uma profunda ambivalência. Neste sentido, a metodologia, narrativa e linguagem pioneiras de Freyre – menos figuradas por qualquer método científico do que por uma estética de acumulação e repetição, – são simultaneamente imersas tanto no fenômeno detalhado quanto na cultivação de um sentido do Brasil (e eventualmente do Luso-Trópico) como uma coisa em si, contendo uma lógica e significado maiores e mais profundos. Resumidamente, a tentativa de compreender a relação entre o nomenal e o fenomenal na escrita freyreana, e suas recepções e legados, é o fio que liga as diversas e muitas vezes divergentes leituras reunidas neste volume.

Como muitos dos ensaios aqui elucidam, Freyre, no mesmo espírito de outros pensadores revolucionários (pensemos, por exemplo, em Freud), levou a sério vários objetos de estudo tratados por outros pensadores como insignificantes, avançando assim a formação de linhas de pesquisa novas não só no Brasil mas também na produção intelectual ocidental – hispano-americana, europeia, e norte-americana – em geral. Respondendo a uma variedade de fenômenos e artefatos geralmente ignorados pelos seus predecessores e contemporâneos, Freyre ajudou a forjar um grande número das nossas ferramentas e perspectivas (trans)disciplinares atuais. A escrita de Freyre – aberta, como Nelson Vieira ressalta no seu ensaio incluído aqui, à multivocalidade de memória, anedota, poética e performatividade – prevê a atenção a micronarrativas e a uma noção do texto amplamente inclusiva que têm caracterizado as ambições e estruturas intelectuais das gerações subseqüentes, mais explicitamente na virada para um *cultural studies* anti-disciplinário nas últimas décadas do século vinte.⁸

Como outros ensaios neste volume ressaltam, Freyre conseguiu isto através de uma dedicação relativamente constante e consistente às suas próprias macro-narrativas de nação e transnacionalidade luso-tropical. Isto é, as pequenas vozes da história que habitam na obra freyreana acabam por compor um coro que – não sempre mas talvez com demasiada frequência – harmoniosamente canta o mesmo hino. Se, como Candido declara, Freyre teve um impacto sem igual na sua geração de intelectuais brasileiros, talvez parte da sua força viesse do fato de que ele



parecia expressar ousadamente e sem medo o que eles tanto queriam ouvir naquele momento, uma articulação do sublime nacional que poderia, se não completamente deslocar, pelo menos colocar em cheque o pavor friorento da monstruosidade, um pavor alimentado por signos persistentes da brancura eurocêntrica pervertida e do (sub)desenvolvimento neo-colonial da nação.

Talvez a dinâmica entre o nomenal e o fenomenal na obra freyreana seja mais claramente descrita como uma tensão entre dois discursos, um que se localiza sob os signos de profecia e desejo nacionais, só acessíveis através do literário e do poético, e outro sobre as relações sociais reais e exercendo a autoridade da Ciência e da História.⁹ O sublime de Freyre, no qual a plasticidade lusa e a abertura do português ao hibridismo reprodutivo e cultural abrandam num equilíbrio de antagonismos as brutalidades e explorações do colonialismo e das situações pós-coloniais das várias nações luso-tropicais, não tem suportado bem o escrutínio e a crítica do que ele citou como evidências e fenômenos causais. Porém, a ausência cada vez mais presente do sublime freyreano (junta – paradoxalmente, à luz das suas posturas políticas conservadoras – com a força atualmente em declínio do desenvolvimentismo revolucionário) continua a formar e assombrar o sentido do nacional, sobre o qual a monstruosidade parece reinar novamente. Pensemos, por exemplo, no Brasil “cronicamente inviável” do filme de Sérgio Bianchi (2000);¹⁰ a ambivalente estetização da violência urbana, ilustrativa do que João Cezar de Castro Rocha (2004) descreve como uma mudança geral da dialética da malandragem para uma dialética da marginalidade, uma conversão até supernaturalizada no filme *blockbuster* (senão no romance) *Cidade de Deus* (2002); ou a organização, na *Folha de São Paulo*, de reportagens sobre escravidão, destruição ambiental, conflito fundiário e várias formas de violência nas zonas rurais do país numa pasta chamada “Brasil Profundo”, como se fosse, como Euclides da Cunha já havia proposto cem anos atrás, um tipo de substrato elementar e atávico da brasilidade.



IV

De fato, foi o monstro brasileiro que Freyre teimava em enfrentar e matar na sua obra, começando mais dramaticamente com *Casa-grande e senzala*. Repelido pelo “fearfully mongrel aspect”

dos marinheiros, cuja existência, como os trogloditas imortais de Borges, parecia ameaçar, senão o próprio universo, pelo menos a alta modernidade da *Brooklyn Bridge*, Freyre surpreende-se ao ver aquelas “caricaturas de homens” e lamenta que a “miscigenação resultava naquilo”. Ele recorda-se de que a questão nacional, ou, mais especificamente, a questão do *caráter nacional*, não era menos do que o grande desafio da sua geração. É o começo dos anos 1920, a ciência da raça (mesmo nos termos da crítica dela) é hegemônica, e uma eugenia radicalmente politizada está em marcha. A nação e a viabilidade da “sua” raça nunca foram tão entrelaçadas e isto provoca a aflição de Freyre quanto ao Brasil: “dos problemas brasileiros, nenhum que me inquietasse tanto como o da miscigenação” (xxvi-xvii). A monstrosidade do monstro nacional reside na sua monstruosa confusão de raça.



Freyre se aproveitaria de várias experiências pessoais – a história escravocrata da sua família, sua infância entre a heterogeneidade cultural do Nordeste, suas viagens no sul dos Estados Unidos, sua sensibilidade literária, o clima efervescente em Nova York em torno da antropologia de Boas, a crescente crítica do biologismo da raça – ao compor talvez o mais influente argumento latino-americano do século passado sobre as relações de raça e sobre a identidade cultural brasileira em geral. Porém a urgência da sua crítica de raça, e a volta das relações raciais como um tópico de debate considerável hoje no Brasil, nas Américas, e na Europa, torna um tanto fácil esquecer que a base fundamental da sua posição não foi nem biológica, nem cultural, nem histórica, senão *econômica* ao privilegiar modos e estruturas de produção. “Casa-grande” e “senzala” (e depois “sobrados” e “mocambos”) não só funcionam como uma metonímia para a espacialização da raça (embora sejam também isso) mas também como o necessário circuito de produção cuja delineação cuidadosa pode fornecer a força explanatória atrás das condições excepcionais que fazem da nação o *Brasil*. A desarticulação monstruosa de regiões, classes, raças e culturas agora pode ser apreciada como uma totalidade articulada, suas contradições convertidas numa lógica de produção. Em suma, uma civilização dentro de cujas fronteiras pode emergir algo como uma *consciência nacional*.

Mesmo na sua ampla fantasia, os resultados deste esforço não são meramente decorativos: é a imagem freyreana de um Brasil articulado, com um sistema de produção nem bom nem mau, mas singular. Esta lógica cultural, embora contingente da




interseção de condições ambientais e históricas, é também a expressão perfeita daquelas condições. E serviria como apoio principal para o otimismo nascente da teoria de subdesenvolvimento que dominava a auto-análise brasileira entre os pesquisadores que seguiriam Freyre. Enquanto muitos desta geração, mais notavelmente Guerreiro Ramos e Florestan Fernandes, fariam muito para destruir o retrato de “democracia racial” e fluidez transcultural que a obra de Freyre sugeria, eles, sem embargo, mantinham a idéia mais importante de um Brasil articulado que *Casa-grande e senzala* meticulosamente havia construído.¹¹ Guerreiro Ramos, por exemplo, como um dos mais dedicados defensores do nacional-desenvolvimentismo, notadamente declarou: “Sou um homem que tem a responsabilidade de pensar o Brasil 24 horas por dia” (citado em Schwartzman 34). Francisco de Oliveira, autor de uma recente crítica decidida, e decididamente deprimente, de um Brasil novamente desarticulado, “Ornitorrinco” (2003), dirige-se à importância histórica deste lance. Sem explicitamente mencionar Freyre, Oliveira repara que atrás de teóricos tão diversos quanto, por um lado, Fernandes e o grupo uspiano, e, por outro lado, Celso Furtado e a Comissão Econômica para a América Latina, encontram-se “[os] clássicos dos anos 1930, que se esmeraram em marcar a originalidade da colônia, da sociabilidade forjada pela *summa* da herança ibérica com as condições da exploração colonial fundada no escravismo” (127). A contribuição de Freyre para uma escola de pensamento geralmente entendida como seu oposto político e analítico não poderia ser mais claramente expressa.

Lembrando do gosto de Freyre pela verdade poética a ser descoberta dentro do acidente histórico, não devemos deixar de ressaltar a coincidência de que Oliveira – que Roberto Schwarz descreve como dotado de uma “originalidade conceitual e afinidades populares trazidas talvez do Nordeste” (“Prefácio” 19) – também nasceu em Recife, em 1933, o ano de *Casa-grande e senzala*. Como Freyre, Oliveira é um escritor eloqüente que uma vez montou sua própria teoria da totalidade brasileira. Sua polêmica *Crítica à razão dualista* (1972) “imaginava”, nas palavras de Schwarz, “um esquema moderno de viabilização nacional, que convocava o país à consciência inclusiva” (“Prefácio” 6). Não aceitava apenas imaginar o país, como os desenvolvimentistas tornados neoliberais iriam propor, como um adolescente numa



família de nações ou uma engrenagem menor numa máquina global de acumulação e redistribuição. Embora Oliveira seja um materialista cultural como Freyre, as suas análises tendem abruptamente para a esquerda, isto é, na direção oposta do seu antecessor. Se Freyre toma as minúcias da prática cultural cotidiana como sintomas de uma trajetória histórica mais ampla, o rigor (que não é dizer ortodoxia) do materialismo dialético de Oliveira vai de certa forma na outra direção, tomando as contradições das divisões globais de trabalho e achando a sua lógica nas especificidades de relações reais de produção e reprodução social em casa. Enquanto as perguntas de Freyre mais sugestivamente olham para trás (Quem somos? De onde viemos?), transformando-se com uma frequência excessiva numa nostalgia bruta, e fazendo qualquer transcendência das condições históricas parecer um ufanismo civilizacional, a dialética materialista de Oliveira descobre sua *raison d'être* na potencialidade da superação histórica. O Brasil de Freyre, como totalidade consciente, é nacionalista. E este Brasil já existe, está já pronto para ser descoberto em milhares de quindins e vogais arredondadas; só não nos demos conta ainda. O Brasil de Oliveira é marxista, está no horizonte, uma *consciência a chegar*, como precondição necessária para o “momento de autotransformação” da sociedade nacional (Schwarz 19).

A visão carrancuda de Oliveira do atual impasse político-econômico do Brasil descarta completamente qualquer tipo de sublime freyreano e volta à monstruosidade como a reinante metáfora nacional, agora em termos explícitos. Se o Brasil é um bicho, não pode ser senão um ornitorrinco, uma espécie famosa pelo seu desafio classificatório, composta de capricho e contradição, um novo Caliban, *neither fish nor flesh*, desarticulada: em suma, um monstro. Nas palavras de Schwarz, Oliveira descreve sem concessões “o mostrego social em que, até segunda ordem, nos transformamos” (12). Embora não seja possível aqui explorar as complexidades e o rigor que fundamentam a metáfora inusitada de Oliveira, o ornitorrinco ultimamente simboliza o fim da esperança, o deslocamento do sublime brasileiro. Isto em si, durante um momento marcado por uma esquerda ascendente, é uma posição polêmica, mas não é um postulado de um mero ranzinza. Antes, é a conclusão de um pensador que, na chegada eleitoral da esquerda ao poder, de repente sente um tipo de saudade. Saudade não da luta revolucionária nem do exílio



romântico; saudade do *subdesenvolvimento*. Com o subdesenvolvimento havia esperança, a possibilidade de superação. Para Oliveira, o subdesenvolvimento não era uma etapa no caminho para algum lugar senão uma *oportunidade histórica* para imaginar um novo tipo de sociedade (Schwarz, “Prefácio” 13). Esta é uma oportunidade perdida, nos deixando entre as ruínas das suas contradições, nas quais um partido de trabalhadores trabalha esforçadamente para cumprir políticas econômicas que tornam a sua base obsoleta. E simultaneamente, e cada vez menos convincentemente, toma como seu discurso cultural dominante a estética nacional de ninguém menos que Freyre, um escritor que, ao lado da sua celebração da vida popular da rua, facilmente virou, querendo ou não, amigo de ditaduras elitistas nos dois lados do Atlântico.

Como Freyre, Oliveira aceita o desafio de iluminar a lógica cultural que reside por detrás da contradição superficial. A nação ornitorrinca – uma exceção permanente, aparentemente desarticulada, porém um organismo viável – descobre-se na sua condição atual de sócio júnior na firma do capitalismo global por opção, e não por destino. Enquanto a burguesia optou pelo *status* de segunda classe no mercado mundial em vez do trabalho de construir uma nova sociedade que tomaria a justiça econômica como sua premissa, os trabalhadores organizados cederam o poder a um quadro de representantes responsáveis por gerenciar a privatização do bem-estar e o desmantelamento dos direitos trabalhistas (Oliveira 131, 146-147). A aliança desta duas facções significa a morte formal do sublime freyreano – uma nação articulada governada por um dinamismo social e tolerância democrática, e não uma rígida hierarquia ou fundamentalismo (de mercado ou de qualquer outro tipo). Porém, ao mesmo tempo descobrimos uma volta do interesse pelos escritos de Freyre e uma apropriação da sua retórica cultural pelos atuais fabricantes de política social. Enquanto algo disso pode ser explicado como acidente histórico – 2000 foi simultaneamente o quicentenário do Brasil e o centenário do nascimento de Freyre – o retorno a Freyre, como Christopher Dunn descreverá aqui, vai muito além de novas edições, comemorações televisivas e simpósios acadêmicos. E isso não deve surpreender muito.

Se o ensaio de Oliveira tocou num nervo nos círculos intelectuais nacionais é porque ele disse em voz alta, com convicção e em termos analiticamente fortes, o que muitos já

percebiam: apesar do MST, Lula, o Fórum Social Mundial e tudo, algo parece ter dado errado no Brasil. Ou, a ascensão de um governo de esquerda no contexto da periferia da hegemonia neoliberal significa, precisamente, mais neoliberalismo.¹² Isto representa uma volta para uma desarticulação palpável, isto é, a volta da degeneração, o crescimento mirrado, o subdesenvolvimento truncado, a monstruosidade: “Mas esta é a descrição de um animal cuja ‘evolução’ seguiu todos os passos da família! Como primata ele já é quase *Homo sapiens!*” (Oliveira 133).



Enquanto Schwarz talvez esteja correto ao chamar a metáfora de Oliveira um “novo diagnóstico de época” (18), ela é, porém, estranhamente familiar. Já vimos esse tipo de imagem retórica: Freyre enfrentava-a com vigor enquanto olhava para o Brasil “mongrel” descrito pelos “*American travelers*”, eventualmente revidando ao comparar a hipocrisia da liberdade *American-style* baseada num segregacionismo explícito com as mais fluidas relações raciais-culturais do Brasil.¹³ E, de fato, após a diagnose de Oliveira, encontramos-nos num tipo de momento neo-freyreano: “não se trata mais do subdesenvolvimento, mas de algo parecido apenas com a situação pré-crise de 1930” (Oliveira 134). Então surge a pergunta: Poderia Freyre de novo ajudar a iluminar um caminho, mesmo provisória e problematicamente, para sair desse impasse cultural? A resposta, nós propomos, é afirmativa. Mas só se estivermos dispostos a simultaneamente recuperar e destruir Freyre.

V

Repensar os desafios e aporias que enfrentam os atores principais no mundo neo-subdesenvolvido, especialmente na América Latina (Brasil, sem dúvida, mas também México, Argentina, Colômbia e Venezuela), requererá uma ousadia teórica, uma postura intelectual aberta, e um compromisso com articulações regionais-nacionais-globais, qualidades que foram, todas, marcas da obra de Freyre. Mas ao mesmo tempo é necessário reconhecermos as formas em que, longe de enfrentar os males diagnosticados de novo por Oliveira, Freyre simplesmente se aproximou...e depois saiu do caminho.



Ao ressaltar cultura, história e ecologia em vez de sangue e espírito; África e Ameríndia (às vezes) em vez da Europa; a

mistura em vez da segregação e pureza; Freyre deu passos fundamentais quanto ao discurso nacional hegemônico da sua época, isto é, a raça. Mas ao fazer isso, ele se recusou a aprofundar-se o suficiente no próprio fundamento do seu método analítico, sua economicidade: as transações e relações sociais que medeiam e fixam a estrutura de “casa-grande” e “senzala”, de “sobrado” e “mocambo”, de “condomínio” e “favela”. Ao considerar a estrutura econômica que funda o seu Brasil tanto como um “deus poderoso” (*Casa-grande* 379) quanto como uma contingência histórica, Freyre faria seu nome naturalizando, quanto à questão de classe, as mesmas relações sociais que ele tão efetivamente desestabiliza em termos de raça. Se reconhecemos no “primata...já quase *Homo sapiens*” de Oliveira um eco das “caricaturas de homens” de Freyre, que inspiraram o seu engajamento com a identidade nacional brasileira, é também porque o plano retórico onde as duas imagens se encontram representa o biologismo de uma vida nacional imprevisível e, adotando a expressão de Giorgio Agamben, nua. Dentro deste contexto, Freyre talvez nos haja avançado um passo para a frente ao encontrar a alegria cotidiana dentro dos ritmos orgânicos da vida popular, e Oliveira, vamos confessar, talvez acabe sucumbindo a uma certa repugnância face ao tumulto caótico de camelôs e arquitetura de favela que marcam a existência urbana contemporânea no Brasil (e.g. Oliveira 142-144). Freyre, ao desvelar os absurdos de raça, podia então fundar uma nova linguagem social que talvez começasse a nos levar para além de uma hierarquia social biologicamente naturalizada. Mas essa linguagem não deve ser usada para nos cegar frente a uma falha simultânea: a incapacidade ou a recusa em desnaturalizar as hierarquias insidiosas de classe social. Enquanto Oliveira usa o biologismo de espécies para revelar um tipo de monstruosidade de classe social (“O ornitorrinco é uma das sociedades capitalistas mais desigualitárias...apesar de ter experimentado as taxas de crescimento mais expressivas em período longo” (143)), Freyre invoca uma crítica culturalista do biologismo que fundamenta a raça (e o discurso racista) como uma forma de *ocultar* a monstruosidade de classe. Freyre perde, ao desconsiderá-lo completamente, o problema crucial que Oliveira coloca no centro da sua análise: a marginalização dos pobres e o fracasso das alianças que poderiam tornar um outro mundo possível.





O sublime brasileiro de Freyre desloca o pesadelo de monstros, habilmente articulando com uma lógica orgânica uma civilização nos trópicos que parecia ser fraturada apenas artificialmente: mesmo com as lutas e os conflitos revelados para todo mundo ver, seu convite simpático para entrar no desfile de samba da vida brasileira representava uma intuição do possível que *queríamos* que fosse verdadeiro, ou pelo menos acreditável. Seu discurso volta hoje durante a transição esforçando-se para achar seus fundamentos, para suturar as contradições da sua condição histórica atual. Mas, como a aliança esquisita entre banqueiros e sindicalistas, entre capital abstrato e trabalho virtual que Oliveira percebe, o sublime freyreano naufraga nos mares agitados de classe social. Voltemos mais uma vez àqueles momentos epifânicos, nos quais vê-se na própria gestação do projeto de Freyre a falta produtiva de enfrentar a desigualdade selvagem que é a base material do mal-estar brasileiro.

Lembremos de novo a cena em Nova York, onde ele viu “uma vez...um bando de marinheiros nacionais – mulatos e cafuzos – descendo...pela neve mole de Brooklyn [ou atravessando a Brooklyn Bridge, segundo a versão inglesa]... Deram-me a impressão de caricaturas de homens. ...A miscigenação resultava naquilo” (*Casa-grande* xlvii). O ponto da anedota é claro. É uma auto-crítica, uma reflexão sobre os erros de *como ele se sentia naquele momento passado*, antes da sua conversão. À base dos seus erros havia o racismo; o fato de que ele recua frente a seus compatriotas – mulatos e cafuzos – porque pareciam apenas quase brancos, fora de lugar na neve, uma caricatura face àquele símbolo exemplar da modernidade industrial, a *Brooklyn Bridge*. Pareciam zombar da entrada do Brasil no mundo moderno. Isto é, pareciam zombar da *classe social* de Freyre, condenando-a, como árbitro da nação, a uma eternidade de atraso. E este é o fundamento não interrogado da anedota; a classe social permanece estável, atravessando sem ser perturbada a transição crítica de ênfase de raça como essência biológica para a cultura como contingência ambiental. Ao ver Freyre vendo “uma vez”, de uma distância social significativa, afastado dos seus compatriotas, prestemos atenção especial à maneira em que ele marca a sua conversão, como ele resolve a tensão da cena: evocando Boas e Roquette Pinto, ele lastima não saber naquele momento o que ele sabe agora. O que ele sabe agora? Que eles não eram simplesmente mestiços, senão eram “cafuzos e mulatos *doentes*” (xlvii). Assim, na auto-



reflexão de Freyre, o problema não é a confluência de signos raciais, culturais e de classe social que torna possível a sua percepção e produz a sua determinação da doença dos marinheiros. Ao contrário, ele presume que o problema é que sua percepção – correta na sua diagnose de incompletude, com a transformação dos marinheiros de “caricaturas de homens” em homens “doentes” – foi deslocada por um arranjo errado daqueles signos genéricos. Uma vez que este arranjo é “corrigido”, reconhecendo a raça (como biologia) como um efeito da cultura (como a interação do homem com o seu meio-ambiente), ele se sente melhor, menos aflito. Se a base nacional – a multidão fervorosa de mulatos, cafuzos, marinheiros e camelôs – está doente, então talvez possa ser curada. A classe de Freyre, isto é, a elite, tomaria a responsabilidade de sarar a base popular.¹⁴

Um primeiro passo crucial nesta direção seria adotar a postura aberta que Freyre já demonstrava face ao local e o popular, trocando o eurocentrismo postigo pelos diversos ritmos da rua. Esta é a mensagem explícita do encontro de samba em “Acerca da valorização do preto”. Mas aqui também descobrimos uma dinâmica de classe que pode ser confortavelmente renegociada ao nível de atitude, sentimento e alegria de comunhão mas cuja base material é deixada intocada. A autenticidade do respeito que Freyre sente e a seriedade com que ele se engaja à produção cultural não-hegemônica não devem ser diminuídas ou postas em dúvida. Porém, a cena de samba de certa forma parece mais uma captura do que uma liberação. No mundo pós-colonial de hoje, não se pode senão sorrir e desconfiar um pouco quando Freyre e a elite branca do Rio de Janeiro se descobrem nos remanescentes rítmicos de tambores que marcavam uma forma desconhecível de comunicação que aterrorizava seus ancestrais escravocratas. A valorização do preto parece chocar e se confundir com a domesticação do preto, um tipo de epifania geracional comparável com as de Asturias em Paris, Carpentier em Port-au-Prince, Paz em Los Angeles, ou Faulkner no Mississippi, um continente inteiro de escritores excessivamente talentosos descobrindo a sua voz interior no encontro com seu outro vencido. Como todos estes escritores, uma grande parte do desafio de Freyre foi mostrar como este vencimento fora em realidade uma vitória, como o Brasil é impensável sem a sua “africanização”. Mesmo que haja aqui um núcleo radicalmente democrático e humanista, sua sublimação, pelo menos em Freyre, parece





depende do esquecimento de que, sem uma política acompanhante de transformação social, esta mudança de percepção não faz nada para mudar as relações reais de poder social. O “preto” agora a ser valorizado como nacional imediatamente ocupa o espaço de “nossos pretos”, com o português africanizado (e os africanos lusitanizados) virando o signo da “nossa” singularidade, especialmente ao cantar a irradiante e agridoce alegria de um samba-canção.

Juntos, os ensaios incluídos neste volume respondem ao imperativo de ler criticamente a tensão entre o sublime freyreano de uma totalidade brasileira/luso-tropical e os fenômenos de poder que fraturam essa totalidade sublime além de qualquer reconhecimento auspicioso. Devemos lembrar porque não continuar a ler Freyre, na luz das falhas e recusas na sua análise social e as resultantes implicações políticas. Por outro lado, talvez Freyre também seja capaz de nos lembrar da urgência atual de recuperar aquela sensação sublime de alegria comunal – das festas de São João e os bois de tantos sotaques em São Luís, de uma roda de samba impromptu ou um desafio de repentistas numa esquina em São Paulo, ou de uma marcha carnavalesca no Fórum Social Mundial em (o nome é apropriado) Porto Alegre – como uma forma de intervenção crítica e imaginação utópica. Ao tornar a ler, com um tanto de desconfiança, as grandes narrativas freyreanas da civilização brasileira e luso-tropical, enfrentamos novamente a criatividade e amor infinitos que surgem das práticas da vida popular cotidiana e epifânica. A obra de Freyre nos urge a perguntar, voltando a metáforas zoológicas e citando Roberto Schwarz dramaticamente, porém sugestivamente, fora de lugar, “pela relação que possa existir entre o universo social rebaixado e as visões do elefante, do rinoceronte ou do mar, gigantes cuja escuridão tem luz, cuja massa imponente e una faz bem e cuja arremetida parece mais destinada a fecundar e a reparar que a destruir” (“O país do elefante” 13).



VI

A dimensão política na captura do popular na obra de Freyre representa o centro de vários dos ensaios que constituem este volume. María del Pilar Melgarejo lê esta questão no nível básico da linguagem – o entusiasmo de Freyre pela fala popular – contra outro progenitor titânico da cultura latino-americana, o gramático,





jurista e poeta novecentista Andrés Bello. Numa comparação provocante (“El discurso de la lengua nacional en Freyre y Bello”), Melgarejo descobre um ponto elementar de contato entre estes teóricos radicalmente díspares da linguagem popular: o seu desejo comum de produzir a *línqua nacional*. Isto envolve a construção de uma certa homogeneidade, um projeto que, pelas suas operações muito criticadas na obra de Bello, tem sido demasiado simplificado, e um projeto que está surpreendentemente visível num defensor de diversidade cultural como Freyre. Em suma, Melgarejo lê os dois como espelhos inversos: enquanto Bello conjura o problema da linguagem popular numa tentativa histórica de domá-la, Freyre paradoxalmente reduz a infinita diversidade da fala transculturalizada ao tratá-la metonimicamente como “brasileira”. Odile Cisneros, no seu ensaio “Primitivismo e identidad nacional en Gilberto Freyre”, avança nossa compreensão das articulações transnacionais que constituem o projeto freyreano de nação ao ligá-lo ao discurso ocidental de *primitivismo*. Cisneros estrutura a sua análise com a idéia de que a compreensão da especificidade das várias vanguardas latino-americanas talvez resida não tanto em como elas *rejeitam* discursos eurocêntricos, mas em que formas e até que ponto eles *incorporam* a lógica eurocêntrica. É uma premissa radicalmente andradeana, recuperando a antropofagia de Oswald e a antropologia mista de Mário, e lhe serve efetivamente na sua releitura de Freyre e da sua relação sutil mas crucial com o primitivismo. Tomando a lição de Roberto Schwarz (e, implicitamente, de Edward Said), Cisneros lê Freyre como o produtor de um tipo de primitivismo fora de lugar, impuro, mas produtivo para seu projeto específico de nação. Entre Melgarejo e Cisneros, vemos o mecanismo básico que fundamenta a política da obra freyreana: a simultânea invocação de discursos eurocêntricos e a promoção de práticas locais, possibilitando para Freyre a captura da força potencialmente resistente dos outros marginalizados do Brasil, e, ao mesmo tempo, a contenção dessa força num discurso de *presence* que faz dele o teórico fundamental da modernidade brasileira.

Se Melgarejo e Cisneros representam exemplos intervencionistas da escrita de uma história do presente da política cultural latino-americana ao examinar a base ideológica e as junções entre pensadores fundacionais do passado, então



Christopher Dunn ajuda a esclarecer o passado ao olhar a vida retórica contemporânea de Freyre no presente político. “A retomada freyreana”, que explicitamente forneceu uma plataforma de diálogo nas seções anteriores deste ensaio introdutório, nos ajuda a entender a volta atual de Freyre, no próprio coração do discurso político-cultural no Partido dos Trabalhadores e o governo de Luiz Inácio Lula da Silva. Enquanto Dunn oferece um resumo crítico deste novo freyreanismo, ele recusa a tentação sedutora de simples acusações de ingenuidade. Em vez disso, ele procura entender não só a lógica mas também o valor possível de uma reconsideração de Freyre num momento de crise e desesperança no Brasil. Mais concretamente, ele explica as condições históricas para essa nova “guinada” freyreana por parte de artistas e políticos que, uma geração antes, representavam de várias formas pólos antagônicos. Primeiro, o enfraquecimento do mito da democracia racial após a resistência a ele por parte de vários segmentos da sociedade civil e, conseqüentemente, o enfraquecimento do tabu em relação ao pensamento freyreano em geral. Segundo, e um tanto paradoxalmente, “um certo desconforto entre alguns intelectuais em relação às novas identidades étnicas cada vez mais delineadas e defendidas”, as quais em parte surgiram a partir da resistência ao nacional freyreano. Terceiro, o debate atual sobre as cotas como forma de enfrentar os legados do racismo no Brasil tem inspirado uma certa saudade pelo pensamento freyreano como discurso profético de uma sociedade que poderia superar as divisões raciais ao desestabilizá-las.

Em outro ensaio que visa pensar a recepção histórica e atual da obra de Freyre, “Nação brasileira e miscigenação”, Michel Agier vê na centralidade da noção da mestiçagem para o pensamento freyreano uma pluralidade muitas vezes esquecida. Na leitura de Agier, o mestiço nos Brasis freyreanos não apenas responde às macro-problematizações identitárias, o foco de muito da crítica contemporânea a respeito a obra de Freyre. Antes, o mestiço freyreano é o agente da construção do cotidiano: “Dentro dessa cultura do cotidiano e dos lugares, o mestiço, à maneira de Arlequim, não se define de um ponto de vista racial (no sentido de uma não-identidade: nem branco, nem negro) nem étnico (por alusão às ‘diferenças culturais’), mas pela multiplicidade das socializações e dos saberes sociais aprendidos em zonas étnica e culturalmente intermediárias, indefinidas, entre-lugares”. E Lília





Moritz-Schwarzc, num ensaio (“Gilberto Freyre: adaptação, mestiçagem, trópicos e privacidade em *Novo Mundo nos trópicos*”) que revela vários pontos de contato com o de Agier, explora os sentidos do mestiço como forma de pensar uma experiência brasileira da delimitação moderna do público e do privado, e a informalidade – ora denunciada, ora celebrada – que parece reger e confundir os dois espaços. Concluindo num diálogo sugestivo com Schwarz e Oliveira (que não por acaso dialoga com esta introdução), o ensaio também propõe simultaneamente um resgate e uma desconstrução de Freyre: “Afiml, Gilberto Freyre...empreeu um esforço evidente em abandonar a aplicação mecânica de modelos externos e procurou sempre entender esse país sob o signo da diferença; da sua diferença. Aí está a modernidade de sua obra e, talvez, a atualidade de suas interpretações. Dessa maneira, o problema talvez não esteja em constatar a questão do ‘inflacionamento’ da esfera privada, mas fazer dele uma espécie de ‘solução’. A questão não está em localizar a mestiçagem, mas em adjetivá-la. Não há porque não tematizar a influência dos ‘trópicos’; problemático é fazê-los render como aspecto ontológico e definidor”.

Esta tensão que define a singularidade do Brasil, ora propondo-a como um exemplo sublime para seguir e ora rejeitando-a como uma exceção monstruosa que deve ser evitada, encontra-se igualmente nos ensaios que levam Freyre para além dos parâmetros da América Latina. No ensaio “O Atlântico lusotropical”, Robert Young traça as várias permutações da idéia do “hibridismo” dentro e em torno da obra de Freyre. Young muito sugestivamente estrutura a sua crítica dentro das problemáticas relações epistemológicas entre os estudos pós-coloniais e o trabalho intelectual anti-colonial, e também dentro das disjunções igualmente difíceis que surgem entre América Latina e os outros dois terços do Tricontinental. E ele revela-se um guia hábil e fascinante para a exploração das políticas culturais complexas que acompanham as idéias de Freyre sobre hibridismo, desde progressistas-liberais até conservadoras-imperiais e vice-versa, dependendo do contexto em que sua obra é invocada. Longe de ser simplesmente uma reação conservadora para ser descartada como engano ou um slogan revolucionário para ser invocado com os punhos no ar, o hibridismo luso-tropical, Young propõe, é precisamente o tipo de *episteme* impossível de fixar e através do qual a condição pós-colonial interrompe a hegemonia de uma



modernidade homogênea. E em outro ensaio exemplar de história intelectual, “Reverberações lusotropicalistas: Gilberto Freyre em África”, Fernando Arenas também volta à problemática do luso-tropicalismo, retratando sua apropriação seletiva e parcial pelo regime salazarista no esforço ideológico de defender seu colonialismo anacrônico na África e na Ásia. Recuperando a reflexão crítica e a resistência de intelectuais cabo-verdeanos, são-tomenses e angolanos em contraponto aos vários escritos de Freyre sobre suas viagens na África e o lugar da África no seu imaginário luso-tropical, Arenas revela não apenas o protagonismo reacionário de Freyre no contexto das lutas anti-coloniais daquele momento mas também o seu protagonismo ambivalente num projeto de pensar, de diversos pontos, uma pós-colonialidade lusófona. Sobre esta atualidade, Arenas observa que Freyre “lançou mal ou bem os alicerces conceptuais daquilo que seria, após as independências africanas, a *lusofonia*, cujas linhas de força e definição são ainda objecto de debate”. Se Arenas acompanha Freyre nas suas viagens na África e na *lusofonia*, Jossianna Arroyo segue as reverberações freyreanas por outros mapeamentos. Em “Tropicalizaciones y globalización”, Arroyo começa com a experiência de Freyre como estudante no Texas e considera as possibilidades e limitações de tomar o luso-tropicalismo freyreano como modelo para um novo americanismo, um tipo de Brasil hemisférico, forjado pela experiência comum de hibridismo e deslocamento. Como ela escreve, “a nivel de teorías de interpretación social y cultural, el tropicalismo freyriano leído a través de la colonialidad del poder y los ejes de desigualdad económica, social, racial y las ‘tecnologías’ transculturadoras de la población brasileña, podría ser un punto de partida”.


Dois ensaios revêem a centralidade das margens, ou dos marginais, nos imaginários regionais e nacionais construídos por Freyre. Patrícia Pinho (“Gilberto Freyre e a baianidade”) reflete sobre o papel fundamental de Freyre – ao lado de Jorge Amado – na invenção moderna da baianidade. Essa leitura dos encontros entre Freyre e a Bahia e a centralidade da Bahia no seu imaginário regional e nacional revela o poder sinedótico do marginal ou o tradicionalmente marginalizado no discurso freyreano. Isto é, elementos da cultura afro-brasileira – o candomblé e a culinária, por exemplo – e os corpos e as partes dos corpos das velhas negras e jovens mulatas são repetidamente ressaltados para representar uma baianidade total e, por consequência, a Bahia como “*locus*



de realização máxima da brasilidade”. Nelson Vieira, no seu ensaio “Ambivalente, ambíguo ou amalgâmico? O discurso de Gilberto Freyre sobre os judeus”, descobre através da representação dos judeus evidências para apoiar uma leitura da multi-vocalidade, da oralidade e da dimensão performativa do discurso freyreano. Em Freyre não há uma representação estável dos judeus, senão uma interação interdependente no amalgamento de tipos étnicos no cenário colonial. Rejeitando uma simples acusação de anti-semitismo lançada a Freyre por outros críticos, Vieira observa que na re-dramatização freyreana as vozes populares e seus preconceitos têm espaço ao lado da sua desautorização face ao papel fundamental que os judeus tiveram, num convívio com outros atores étnicos, na formação da sociedade brasileira.

Com sua ampla eloquência e o ecleticismo culto da sua prática acadêmica, Freyre muitas vezes é visto como pioneiro de uma variedade de transformações disciplinares. Duas dessas disciplinas ou campos de pesquisa são tratados com profundidade aqui. Peter Burke, em “Gilberto Freyre e a história cultural”, oferece uma teoria sobre a influência de Freyre na história cultural, um campo intelectual agora amplamente desenvolvido. Independente das medidas do seu impacto direto ou indireto neste campo, a obra de Freyre, começando com *Casa-grande e senzala*, é um exemplo precoce e autodidata de um tipo de trabalho que não se estabeleceria com autoridade na Europa até décadas depois. No segundo caso disciplinar, porém, a presença de Freyre é vista como um fator claramente negativo. Na sua genealogia da formação dos estudos de literaturas africanas no Brasil, Laura Cavalcante Padilha (“Os estudos literários africanos no Brasil – rumos e problematizações”) define a presença do Freyre pela sua ausência. Segundo Padilha, essa ausência de Freyre, combinada com o desejo implícito dele de amaciar “o ponto farpado” das relações de poder violentas na sua narrativa nacional, contribui ao “não-lugar do afro-descendente brasileiro; a sua exclusão; o seu apagamento no vetor alto da cultura letrada; o silêncio sobre a história de seu lugar de origem, seus espaços de procedência, seu imaginário, enfim”. Isto é, o papel restritamente coadjuvante da África e dos afro-descendentes na obra freyreana dificultou ainda mais as possibilidades de se estudar sistematicamente e sem preconceitos o saber literário africano no Brasil.

Um par de ensaios tomam Freyre como uma oportunidade de intervenção no vasto campo da teoria crítica. Ao traçar as



trajetórias da noção de cultura na obra de Freyre, em particular nos seus ensaios e resenhas publicados nos anos 30 e 40, Raúl Antelo descobre um Freyre já pós-moderno. Isto é, o conceito híbrido e multi-dimensional da cultura, um conceito que privilegia o paradoxal, desestabiliza o conceito estanque de cultura capitalizado pelo Estado-Nação. Em particular, através dos seus ensaios publicados no jornal argentino, *La Nación*, e assim tirando o escritor fora da função exclusiva de “ensaísta de interpretação nacional”, Antelo lê um Freyre que privilegia o entrelugar, em que “[e]ssa Coisa que é a identidade (a tal identidade nacional – de classe ou de gênero – que é *das Ding*) não passa, na verdade, de um objeto corriqueiro e cotidiano, que sofre uma espécie de transubstanciação e começa a funcionar, no plano da economia simbólica, como materialização do impossível”. Também nos recordando das dimensões mais complexas e sutis do pensamento e da linguagem de Freyre, o ensaio de Ana Luiza Andrade procura explorar na obra dele a tendência metonímica ou residual de dar destaque “ao menos visível ou obscuro, ao menos significante ou até o esquecido”. Traçando numa teia de leituras dos escritos “menores” a constelação de significados do material – o ferro e a cana – e sua materialidade – a dureza e a docilidade – Andrade descobre em Freyre um pioneiro da reflexão ecosófica: “O sentido de *economia* em Freyre atualiza-se à ética política da *ecosofia*, coincidindo precisamente com os três sentidos propostos por Guattari: a ecosofia social, a mental, e a do meio ambiente, ao considerar a relação entre a subjetividade e sua exterioridade”.

E, finalmente, a última palavra é de Neil Larsen. Seu ensaio não foi originalmente solicitado como posfácio, e não foi escrito neste registro, mas a concisão e ousadia da sua interpretação inspiraram alguns dos passos iniciais desta introdução e nos levaram a separá-lo como um momento final de contemplação dos legados ideológicos de Freyre, ou do que Freyre revela da ideologia nacional do Brasil. Como os ensaios de Agier, Moritz-Schwarz e Young, Larsen enfrenta a questão do hibridismo de Freyre. Porém, em vez de traçar como esse método pode ser reinvocado como uma estratégia crítica hoje em dia, ou como tem se deslocado e transformado, Larsen olha para dentro, para a “verdade poética” da racialização freyreana do Brasil, e para o que isso nos pode dizer sobre as estruturas profundas da ideologia nacional. O que nos diz, Larsen propõe, é que é com o híbrido de Freyre que o Brasil se torna uma nação completamente moderna,

no “sentido formal-ideológico”. Se apenas um pensador social com a força de Euclides da Cunha pôde deslocar completamente a escravocracia romântica, narrando o atraso do Brasil e também uma receita para sua redenção, então é apenas com Freyre que podemos sublimar da Cunha, transferindo suas fantasias de purificação para a forma superior de hibridização, agora articulada e mesmo participativa da conjunção entre a *casa-grande* e a *senzala*. Enquanto as determinações históricas exatas desta transformação ainda são uma questão aberta, Larsen nos oferece hipóteses que, sem dúvida, serão recebidas como polêmicas e produtivas. Esperamos que, por sua vez, este volume seja recebido da mesma forma.

Como conclusão, gostaríamos de agradecer todos que colaboraram conosco na realização deste projeto, em particular: Marcus Vinícius Câmara Brasileiro, Bobby Chamberlain, Adriana Morelli, Mabel Moraña, Erotides Sturião Silva, a equipe editorial do ILLI e, naturalmente, os autores aqui reunidos.

NOTAS

- ¹ Por exemplo, agora sob a égide da Fundação Gilberto Freyre em Recife, o Seminário da Tropicologia se reúne anualmente desde 1966. Temas recentes incluem “Trópico e modernidade” (1991), “Globalização e trópico” (1997 e 1998), “Brazil: 500 anos de uma civilização tropical” (1999) e “O Brasil em desenvolvimento: desafios e perspectivas do trópico” (2003 e 2004). Veja também a coleção de pesquisas e ensaios arquivados e circulados pela Biblioteca Virtual da Tropicologia, criada em 2001 (www.fgf.org.br, www.tropicologia.org.br).
- ² Antes de Freyre, a tendência (senão a regra absoluta) de teorias de mestiçagem era baseada na idéia do progresso que aparentemente poderia ser alcançado ao “melhorar” genética ou espiritualmente as raças não europeias da região. Por exemplo, *La raza cósmica* (1925) de José Vasconcelos explicitamente propõe um resgate genético das culturas indígenas e africanas. Embora não fosse o primeiro a fazê-lo, Freyre foi uma presença poderosa e hábil na abertura de outro caminho, argumentando, por exemplo, que a África foi a responsável pela vida cultural, pela própria civilização do Brasil; Portugal só poderia tomar crédito pela sua sifilização. Esta linha de pensamento levaria Freyre a defender explicitamente um caso de “escurecimento” do Brasil, contra o discurso de branqueamento que muitas vezes acompanhava teorias de mestiçagem.
- ³ Ver as primeiras páginas de Wagley (1952) que, embora não se referindo diretamente a Freyre, resumem as premissas do lado mais

otimista da sua obra, que propõe o Brasil como uma história de relações raciais relativamente bem sucedida da qual o resto do mundo poderia aprender. Esta hipótese desabou face a um grande número de estudos de contraposição que entram em diálogo com o lado pessimista da obra de Freyre, o qual detalha a longa história de racismo violento no Brasil.

- ⁴ Araújo escreve, “Gilberto, como se pode perceber, arma o cenário de uma verdadeira história de conversão: temos uma primeira posição absolutamente pecaminosa, um neófito, um mestre, a possibilidade de transformação pelo estudo e finalmente a aquisição de uma nova e superior forma de verdade” (citado em Vianna 78).
- ⁵ O intercâmbio centro-periferia aqui é comparável ao diálogo mais explícito e desenvolvido entre Fernando Ortiz e Bronislaw Malinowski sobre o conceito de “transculturação”. Ver Coronil (1995) e Lund (2001).
- ⁶ Na *Crítica da razão pura* (1781), de Kant, o *noumenon* ou *Ding an sich* [coisa em si] refere a uma realidade não conhecível ou descritível que de certa maneira subjaz ao fenômeno observado.
- ⁷ Sobre a questão da “democracia racial” e a obra de Freyre, ver Araújo (1994) e Lund (2006), entre outros.
- ⁸ Neste sentido, Freyre seria um tipo de ponte entre o velho humanismo que Sebastian Faber chamou “extinto” (15) e um humanismo novo, mais populista e antropológico, que delinea o território do que hoje chamamos de “*cultural studies*”. Por um lado, ele pertence à geração de, na análise de Faber, “autênticos humanistas liberais” (*ibid*), escritores como Erich Auerbach, Américo Castro, e José Ortega y Gasset, dedicados ao estudo, sem apologias, da “cultura erudita” (*ibid*), dividindo com eles o seu espírito de interdisciplinaridade radical. Por outro lado, Freyre divide com escritores como Sigmund Freud, Claude Lévi-Strauss e Walter Benjamin a tendência, igualmente sem apologias, de entender cultura no sentido mais amplo, como nem alta nem baixa mas como os artefatos legíveis da produção e performance humanas. Portanto, ele sente-se livre de inibições de estudar, por exemplo, a linguagem sensual de Alencar ao lado da forma erótica dos doces brasileiros. Se um Alfonso Reyes serviria como o centro latino-americano de uma geração de humanistas liberais, então Freyre representaria o seu contraponto materialista-liberal.
- ⁹ De fato, Freyre foi explícito ao localizar seu trabalho entre literatura e ciência e, nesse sentido, prevê os modelos proeminentes de produção cultural brasileira que depois seriam retratados por Candido (1950) – que entende o melhor do pensamento brasileiro como emergindo entre a poesia e a ciência – e Silviano Santiago (1978) – que localiza a escrita brasileira como um entre-lugar relativo a cultura ocidental em geral.

- 10 Os cartazes promovendo o filme de Bianchi perguntam se “a destruição da dignidade pode virar característica cultural” e se “o seqüestro é uma forma de distribuição de renda”.
- 11 Quanto a esta questão em particular, ver, de Ramos, “O problema do negro na sociologia brasileira” em *Cartilha brasileira do aprendiz de sociólogo* (1955) e, de Fernandes, *A integração do negro na sociedade de classes* (1965).
- 12 À luz da recente postura crítica do Brasil – às vezes aberta – vis-à-vis Washington (a simpatia delicada com Chávez, o drama do fichamento, acordos bilaterais com a China, a crítica explícita da chamada Guerra ao Terror, a falta de convite aos Estados Unidos para a Cúpula América do Sul – Países Árabes, etc.), sua posição macro-econômica às vezes pode parecer uma plausível estratégia de longo prazo para a esquerda anti-neoliberal. Mas esta visão confunde neoliberalismo com *neoconservadorismo* e a afinidade deste último para a intimidação bilateral em vez do acordo multilateral, o qual é o verdadeiro alvo do discurso crítico do governo brasileiro. Em outras palavras, estão contra Bush mas não contra Clinton. Em escritos recentes, pelo menos uma voz proeminente da esquerda, Immanuel Wallerstein, parece encontrar na posição brasileira um caminho pragmático para a construção de coalizões entre a Nova Esquerda na América Latina, priorizando a mudança macro-estrutural incremental (começando com uma retirada gradual da hegemonia de Washington) como a condição necessária para uma eventual justiça social. Mas ao ler Oliveira, não se pode deixar de lembrar das palavras famosas do abolicionista William Lloyd Garrison, que disse aos *acomodacionistas* que “gradualismo em teoria é perpetuidade na prática”.
- 13 Nos seus diários, publicado sob o título *Tempo morto e outros tempos* (1975), numa página datada 1919, Freyre escreve sobre a hipocrisia da idéia de um Estados Unidos segregacionista mandando para o resto do mundo missionários para civilizar “pagãos”: “Tais missionários antes de atravessar os mares, deveriam cuidar destes horrores domésticos. São violentamente anticristãos” (32).
- 14 A novidade associada com a conversão dramática de Freyre tem muito a ver com o fato dele ser, aliás, Gilberto Freyre. Mas havia outros. Por exemplo, Monteiro Lobato, durante os anos de 1910 e 1920 escreveria sobre uma transformação similar, denunciando, numa explícita auto-crítica, suas primeiras representações em prosa literária e jornalística dos caboclos brasileiros, seus Jecas Tatus, como racialmente patológicos em vez de vítimas de doenças ambientais. Nos anos 40, ele levaria a sua conversão um passo adiante, advogando através de um personagem novo, o Zé Brasil, por uma reforma agrária que radicalmente alterasse as desigualdades selvagens que estruturam a sociedade rural brasileira. Ver, por exemplo, a análise recente desta transformação em Alves Filho (2003).

Obras Citadas

- Alves Filho, Aluízio. *As Metamorfoses do Jeca Tatu (a questão da identidade do brasileiro em Monteiro Lobato)*. Rio de Janeiro: Inverta, 2003.
- Araújo, Ricardo Benzaquen de. *Guerra e paz: 'Casa-grande e senzala' e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.
- Barthes, Roland. "Maitres et Esclaves". *Les Lettres Nouvelles* 1 (1953): 107-8.
- Braudel, Fernand. "Introduction to Gilberto Freyre". *Padroni e Schiavi: La Formazione della Famiglia Brasiliana in Regime di Economia Patriarcale*. Torino: Einaudi, 1965.
- Candido, Antonio (1950). "Literatura e cultura de 1900 a 1945". *Literatura e sociedade*. São Paulo: Nacional, 1967. 129-60.
- Cardoso, Fernando Henrique. "Um livro perene" (Apresentação). *Casa-grande e senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. Gilberto Freyre. 48ª ed. São Paulo: Global Editora, 2003. 19-28.
- Cidade de Deus*. Dir. Fernando Meirelles. O2 Filmes e VideoFilmes, 2002.
- Coronil, Fernando. "Transculturation and the Politics of Theory: Countering the Center, Cuban Counterpoint". In Fernando Ortiz, *Cuban Counterpoint: Tobacco and Sugar*. Durham: Duke University Press, 1995. ix-lvi.
- Cronicamente inviável*. Dir. Sérgio Bianchi. Agravo Produções, 2000.
- DuBois, W.E.B. "A Chronicle of Race Relations". *Phylon* 2/4 (1941): 388-406.
- Faber, Sebastiaan. "Don Alfonso o la fuerza del sino: Reyes, la cultura latinoamericana y la defensa de la distinción". *Alfonso Reyes y los estudios latinoamericanos*. Adela Pineda Franco e Ignacio Sánchez Prado, eds. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 2004. 15-50.
- Fernandes, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo: Dôminus Editora, 1965.
- Freyre, Gilberto. *Casa-grande e senzala* [1933]. 32ª ed. Rio de Janeiro: Record, 1992.
- _____. *The Masters and the Slaves* [1946]. 2ª ed. New York: Knopf, 1956.

- _____. *Tempo morto e outros tempos : trechos de um diário de adolescência e primeira mocidade, 1915-1930*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1975.
- Genovese, Eugene D. *Roll, Jordan, Roll: The World the Slaves Made* [1974]. New York: Vintage Books, 1976.
- Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason* [1781]. New York: Cambridge University Press, 1998.
- Lund, Joshua. "Barbarian Theorizing and the Limits of Latin American Exceptionalism". *Cultural Critique* 47 (2001): 54-90.
- _____. *The Impure Imagination: Toward a Critical Hybridity in Latin American Writing*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2006.
- Oliveira, Francisco de. *Crítica à razão dualista e o ornitorrinco*. São Paulo: Boitempo, 2003.
- Pontes, Heloisa. "Entrevista com Antonio Candido". *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 16/47 (2001): 5-30.
- Ramos, Alberto Guerreiro. *Cartilha brasileira do aprendiz de sociólogo; prefácio a uma sociologia nacional*. Rio de Janeiro: Editora Andes, 1954.
- Rocha, João Cezar de Castro. "The Dialectic of Marginality: Preliminary Notes on Brazilian Contemporary Culture". Working Paper CBS-62-05. Center for Brazilian Studies, University of Oxford, 2004. <http://www.brazil.ox.ac.uk/workingpapers/Joao%20Cezar%20Castro%20Rocha%2062.pdf>
- Santiago, Silviano. *Uma literatura nos trópicos*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1978.
- Schwartzmann, Simon. "A sociologia de Guerreiro Ramos", Painel sobre a "Contribuição de Guerreiro Ramos para a Sociologia Brasileira". *Revista de Administração Pública* 17/2 (abril-junho 1983): 30-34.
- Schwarz, Roberto. "Prefácio com perguntas". *Crítica à razão dualista e o ornitorrinco*. Francisco de Oliveira. São Paulo: Boitempo, 2003. 11-23.
- _____. "O país do elefante". *Mais! Folha de São Paulo* (10 de março 2002): 4-13.
- Vasconcelos, José. *La raza cósmica* [1925]. *The Cosmic Race / La raza cósmica*. Baltimore: Johns Hopkins Press, 1979.
- Vianna, Hermano. *O mistério do samba*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.
- Wagley, Charles. *Race and Class in Rural Brazil*. Paris: UNESCO, 1952.