



**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA**

MATEUS LÔBO DE AQUINO MOURA E SILVA

Gilberto Freyre: harmonia social, conflitos e violências no Brasil.

**BRASÍLIA
2024**

Gilberto Freyre: harmonia social, conflitos e violências no Brasil.

Texto apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade de Brasília para a obtenção do título de Doutor em Sociologia. Área de concentração: Teoria social e epistemologia.

Orientador: Luís de Gusmão

Banca examinadora:

Cibele Barbosa

Fundação Joaquim Nabuco

Eduardo Dimitrov

Departamento de Sociologia da Universidade de Brasília

Flávio Rabelo Versiani

Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano

Gustavo Mesquita

Instituto de Ciência Política da Universidade de Brasília

MATEUS LÔBO DE AQUINO MOURA E SILVA

BRASÍLIA

2024

Talvez em parte alguma se esteja verificando com igual liberalidade o encontro, a intercomunicação e até a fusão harmoniosa de tradições diversas, ou antes, antagônicas, de cultura, como no Brasil. (...) não se pode acusar de rígido, nem de falta de mobilidade vertical (...) o regime brasileiro, em vários sentidos sociais um dos mais democráticos, flexíveis e plásticos. (FREYRE, 2006a, p. 115)

Como esperar que a primeira metade do século XIX fosse, entre nós – nas nossas áreas social ou culturalmente decisivas – um período diverso do que foi? Foi um período de tão frequentes conflitos sociais e de cultura entre grupos da população – conflitos complexos com aparência de simplesmente políticos – que todo ele se distingue pela trepidação e pela inquietação. (FREYRE, 2006b, p. 514)

Não sou nem pretendo ser sociólogo puro. (...). E ao lado do sociólogo reconheço haver em mim um anti-sociólogo. (FREYRE, 1968, p. 43)

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, registro minha profunda gratidão ao professor Luís de Gusmão, pela orientação, paciência e incentivo constante nesta jornada. Sob sua supervisão, aprofundei meus conhecimentos a respeito de Gilberto Freyre, mas também fui inspirado, como tantos outros estudantes, a explorar o universo da literatura em busca dos “padrões sociais duráveis” que iluminam a vida em sociedade. Foi graças ao estímulo do professor Gusmão que li autores como Anton Tchekhov, Chinua Achebe, Dostoiévski, Flaubert, José Lins do Rego, Machado de Assis, Montaigne, Nietzsche, Stendhal e Tolstói.

Agradeço aos meus pais, por sempre acreditarem em mim, a eles dedico este trabalho.

Aos meus irmãos e sobrinhos, pela caminhada compartilhada, com especial menção ao meu irmão Pedro, cuja grandeza não reside em sua inteligência incomum, mas na fraternidade que carrega consigo.

Sou também grato aos colegas do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade de Brasília, por dividirem comigo ideias, desafios e risadas. Em especial, Alberto Silva, André Lucas, Antônio Barboni, Camila Galetti, Cléa Leite, Daniel de Freitas, Evellyn de Jesus, Gabrielle Andrade, Jalisson Carvalho, João Miguel, Kelly Nobre, Matheus Ribeiro, Rodolfo Godoi, Rodolfo Goiás, Rodolfo Junqueira e Tony Bezerra.

Expresso ainda minha gratidão a amigos como Kaio Felipe, companheiro de jornadas acadêmicas desde os tempos de graduação na UnB, e aos que conheci ao longo deste trabalho. Entre os quais destaco o português João Pinto, um entusiasta do Brasil e de sua cultura, e Anderson Santos, da Universidade Federal de Pernambuco, leitor dedicado de Freyre, sempre disposto a me auxiliar com textos que estavam além do meu alcance.

Por fim, agradeço aos meus alunos, que continuamente me mostram a importância de seguir em frente, e ao corpo técnico do Departamento de Sociologia da UnB – Gabi, Esther, Dani, Enderson, Mariana, Michelle, Patrícia e Renata – pelo suporte e conversas despretensiosas.

RESUMO

Este trabalho busca revelar em Gilberto Freyre não apenas o intérprete da harmonia social no Brasil, mas também o sociólogo que investiga os conflitos e as violências presentes na sociedade nacional – dois aspectos de sua produção que têm recebido menor atenção no campo do pensamento social brasileiro. O objetivo da pesquisa é ampliar, portanto, a compreensão sobre a complexidade de Freyre, explorando em sua obra a idealização de uma convivência harmônica entre grupos sociais distintos no Brasil, bem como a presença de conflitos e violências sociais na formação do país. Ao destacar essa dualidade, pretende-se contribuir para um debate mais abrangente sobre o legado intelectual do pernambucano, evidenciando as múltiplas dimensões do autor. Assim, com base num exame circunstanciado de alguns de seus escritos fundamentais, buscaremos mostrar que em Freyre coexistem um intérprete do passado brasileiro, em termos de um arranjo social harmônico, em conjunto com o sociólogo que descreve empiricamente o conflito e a violência enquanto fenômenos constitutivos de nossa história social. O enfoque bibliográfico da pesquisa está concentrado no tríptico “Introdução à história da sociedade patriarcal no Brasil”, iniciado com a publicação de *Casa-grande & senzala* em 1933, continuado com *Sobrados e mucambos* em 1936, e finalizado com *Ordem e Progresso* em 1959.

Palavras-chave: Gilberto Freyre; harmonia social; conflito; pensamento social; violência

ABSTRACT

Gilberto Freyre is not only an interpreter of social harmony in Brazil but also a sociologist who examines the conflicts and violence present in Brazilian Society — aspects of his work that have received less attention in the field of Brazilian social thought. The objective of this research is to capture Freyre's complexity, exploring how he simultaneously idealizes harmonious coexistence among different social groups and acknowledges the presence of conflicts and violence in the formation of national society. By highlighting this duality, the research aims to contribute to a more comprehensive debate on the intellectual legacy of the Pernambucan author, emphasizing the multiple dimensions and contradictions of his work. Through a detailed examination of some of his key works, this study seeks to demonstrate that Freyre embodies both an interpreter of Brazil's past—depicting a peacefully balanced and harmonious society—and an empirical sociologist who recognizes conflict and violence as constitutive elements of this society. The research focuses on the triptych *Introduction to the History of the Patriarchal Society in Brazil*, which began with the publication of *The Masters and the Slaves* (1933), continued with *The Mansions and the Shanties* (1936), and concluded with *Order and Progress* (1959).

Keywords: Gilberto Freyre; social harmony; conflict; social thought; violence

Lista de abreviaturas e siglas

BDTD	Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações
CG&S	<i>Casa-grande & senzala</i>
CLAPS	Centro Latino-Americano de Pesquisas em Ciências Sociais
COI	Comitê Olímpico Internacional
ELSP	Escola Livre de Sociologia e Política
ESPCA	Escola São Paulo de Ciência Avançada
EUA	Estados Unidos
FFCL	Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras
FHC	Fernando Henrique Cardoso
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IEB	Instituto de Estudos Brasileiros
IUPERJ	Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro
IHGB	Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro
IJN	Instituto Joaquim Nabuco
ISEB	Instituto Superior de Estudos Brasileiros
MNU	Movimento Negro Unificado
ONU	Organização das Nações Unidas
OP	<i>Ordem e Progresso</i>
PUC-SP	Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
RB	<i>Retrato do Brasil</i>
SM	<i>Sobrados e Mucambos</i>
SPHAN	Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
STF	Supremo Tribunal Federal
UnB	Universidade de Brasília
UDF	Universidade do Distrito Federal
USP	Universidade de São Paulo
UFBA	Universidade Federal da Bahia
UFPE	Universidade Federal de Pernambuco
UFRJ	Universidade Federal do Rio de Janeiro
UFRGS	Universidade Federal do Rio Grande do Sul

SUMÁRIO

PRÓLOGO	10
CAPÍTULO 1. GILBERTO FREYRE EM SEU TEMPO	20
1.1 Entre esperanças e preconceitos: a miscigenação como problema.....	20
1.2 Freyre e a miscigenação	28
1.3 A África em <i>Casa-Grande & senzala</i> : vanguardismo e reações ao protagonismo negro na formação cultural brasileira.	31
CAPÍTULO 2. ENCONTROS E DESENCONTROS: GILBERTO FREYRE EM PERSPECTIVA COMPARADA COM PAULO PRADO E SÉRGIO BUARQUE DE HOLANDA	38
2.1 Raízes regionalistas e a recepção inicial de <i>Casa-grande & senzala</i>	38
2.2 Paulo Prado: mecenas do modernismo	46
2.3 Um retrato entristecido do Brasil.....	48
2.4 Confrontos entre Paulo Prado e Gilberto Freyre	53
2.5 Sérgio Buarque de Holanda, contemporâneo de Freyre	57
2.6 Nossas raízes burguesas em Freyre e em Holanda	60
2.7. Plasticidade social e tipos de colonização nas Américas espanhola e portuguesa	62
CAPÍTULO 3. O APAGAMENTO DOS CONFLITOS PELO “NÃO-SOCIÓLOGO”	66
3.1. Gilberto Freyre e o campo sociológico brasileiro	66
3.2 A confluência da objetividade sociológica e do lirismo literário	75
3.4. A “fantasia compensatória” de Gilberto Freyre	89
CAPÍTULO 4. GILBERTO FREYRE, INTÉRPRETE DA HARMONIA SOCIAL NO BRASIL	95
4.1 A harmonia imaginada: Freyre e a harmonia racial no Brasil	95
4.2 Harmonia tropical: o imaginário antes de Freyre	103
4.3 Um “fértil criador de miragens”	110
4.4 Brasil: um exemplo para o mundo?	114
4.5 Gilberto Freyre e o conceito de democracia racial	122
CAPÍTULO 5. UM OUTRO GILBERTO FREYRE: O SOCIÓLOGO DO CONFLITO E DA VIOLÊNCIA SOCIAL	128
5.1 Gilberto Freyre, sociólogo do conflito	128
5.2 Do Brasil rural às cidades: <i>Sobrados e mucambos</i>	134

5.3 A Europa no Brasil: mudança cultural e novas faces do conflito social e da violência no país	140
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	154
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	159

PRÓLOGO

Esta pesquisa tem como objetivo surpreender em Gilberto Freyre não apenas o intérprete da harmonia social no Brasil, mas também o sociólogo que examina o conflito e a violência sociais no país – dimensões de sua obra que, no campo do pensamento social brasileiro, são pouco investigadas¹. Com isso, busca-se sublinhar que a produção de Freyre abrange tanto a idealização de uma convivência harmônica entre diferentes grupos sociais quanto os conflitos e as violências que definiram a sociedade brasileira. Ao enfatizar tal dualidade, visamos contribuir para um debate amplo sobre o legado intelectual do autor pernambucano, revelando ambivalências presentes em seus trabalhos.

O próprio Gilberto Freyre reconhecia ser um autor de natureza ambivalente, descrevendo-se frequentemente como um indivíduo dividido em tendências, muitas vezes, contraditórias. Foi ele quem, certa vez, se definiu como um “misto de sociólogo e de antropólogo”, bem como de historiador e de pensador (FREYRE, 1981, p. 131). E em outra ocasião se autodescreveu como “o homem dos paradoxos” que acreditava muito “na verdade que os paradoxos apresentam”, pois “todas as verdades estão em paradoxos” (FREYRE, 2010, p. 177).

Dessa forma, nossa intenção aqui é explorar duas perspectivas contrastantes nos escritos freyrianos. De um lado, iremos pormenorizar o Freyre que interpreta o Brasil como uma sociedade baseada em uma cultura mestiça, sustentada na reciprocidade entre diferentes grupos sociais, e que acreditava que essa dinâmica poderia culminar na consolidação de uma democracia racial no país. Por outro lado, particularizaremos o Freyre que registra e revela conflitos e violências na história brasileira, sobretudo nos períodos colonial e imperial, distinguindo o Brasil como um espaço atravessado por relações de poder, exploração e opressão.

Quanto ao Freyre ideólogo da concórdia social, não é difícil encontrar o autor de *Casa-*

¹ Como exemplo, na Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações (BDTD) — que reúne os sistemas de informação sobre teses e dissertações das instituições de ensino e pesquisa no Brasil — não há nenhum trabalho dedicado especificamente ao conflito e a violência em Freyre. O estudo mais abrangente que encontramos abordando o tema é *Guerra e Paz: Casa-grande & senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30*, de Ricardo Benzaquen de Araújo, publicado originalmente em 1994 e reeditado em 2005. Na leitura inaugural de Araújo, Freyre constrói em *Casa-grande & senzala* a ideia de que a sociedade brasileira concilia elementos aparentemente contraditórios, como a violência da escravidão e uma “harmonia” racial e cultural compondo a mesma ambiência colonial. Em Freyre, segundo Araújo, a conciliação de contrários se expressa pela noção de que a sociedade nacional está estruturada por “antagonismos equilibrados”, onde “as diferenças (...) são continuamente submetidas a um processo de equilíbrio e aproximação, ainda que esse processo não implique necessariamente a sua anulação recíproca” (ARAÚJO, 2005, p. 94). Neste estudo, intentamos expandir essa explicação, aprofundando a análise para quais são as variadas formas e o conteúdo da violência e dos conflitos que emergem na obra de Gilberto Freyre.

grande & senzala sendo apontado como alguém que introduziu sistematicidade a um discurso ideológico de conciliação cuja finalidade é negar as conhecidas desarmonias e desigualdades que caracterizam a estrutura social brasileira desde suas origens. Este é o caso, por exemplo, da leitura de Freyre feita por Maria Alice de Aguiar Medeiros. Em *Elogio da dominação: relendo Casa-grande & senzala*, o autor pernambucano é visto como um “partidário da ideologia política da conciliação”, pois interessado apenas em “desenfatizar o conflito” em nome da manutenção da autoridade das classes dominantes do país (cf. MEDEIROS, 1984, p. 17).

Já para Renato Ortiz, a ideia de harmonia é um princípio fundamental em todo o pensamento do recifense, indo além da questão racial e abrangendo diversas esferas das relações sociais e culturais. Segundo ele, Freyre propõe, sob o manto da ideologia tradicional, uma brasilidade em que não existem contradições, mas sínteses, e com o intuito de falsear uma sociabilidade recheada de assimetrias e contradições. Premissa exposta por Ortiz, em *Cultura brasileira e identidade nacional* (2003), da seguinte forma:

A ideia de harmonia preside, porém, todo o pensamento de Gilberto Freyre, e não se resume à questão racial, ela vai se manifestar em suas análises das relações entre portugueses e árabes, cidade e campo, indústria e plantação (...). A ideologia do sincretismo exprime um universo isento de contradições, uma vez que a síntese oriunda do contato cultural transcende as divergências reais que porventura possam existir (...). O conceito de aculturação pressupõe um mundo onde não se manifestam as relações de poder. Esta ausência é compreendida pela ideologia tradicional como sendo um indício de democracia. (ORTIZ, 2003, p. 94-95).

De fato, considerando a crítica acima, é possível identificar em Freyre descrições de um sistema social harmônico, as quais autorizam a conclusão de que ele está tão somente interessado em considerar a sociedade brasileira como um todo uno e orgânico. Como quando Freyre afirmou, no texto “Destino de um país mediador” (1963), que o desenvolvimento do Brasil se caracterizou pela capacidade do país de unir elementos étnicos e culturais distintos em um “todo harmonioso e frutífero”. Uma peculiaridade, para ele, que conferia ao Brasil a capacidade de ensinar ao mundo como mediar divergências e antagonismos. Nestes termos:

(...) o Brasil poderá em breve ser chamado a desempenhar papel importante como mediador entre civilizações antagônicas, à medida que aumentam suas possibilidades e responsabilidades de país mediador (...). Esses comentários sobre o Brasil como uma nação singularmente capaz de desempenhar, habilidosa e sutilmente, a tarefa de mediar antagonismos internacionais, reduzindo-os ou mesmo sublimando-os sociologicamente, baseiam-se na experiência do povo brasileiro de assimilação bem-sucedida dos diversos grupos étnicos e culturais em seu próprio vasto país. O desenvolvimento do Brasil como nação americana tem sido caracterizado, tanto como colônia quanto como nação, pelo fato de que talvez

tenha progredido mais do que qualquer outro país ao unir seus próprios elementos étnicos e culturais amplamente diferentes em um todo harmonioso e frutífero. (FREYRE, 2018, p. 41).

Todavia, procuraremos demonstrar nesta pesquisa que há também em Freyre descrições empíricas circunstanciadas de interações sociais nada harmônicas, interações dificilmente compatíveis com a ideia de uma sociabilidade nacional apenas conciliadora e não violenta. Em outras palavras, Freyre é um autor ambivalente, contraditório, em cuja obra se pode localizar tanto uma interpretação geral do Brasil, na qual o conflito parece representar um fenômeno anômico, como também é possível encontrar uma sociologia empiricamente orientada das múltiplas manifestações de antagonismos e de violências ocorridas na história social brasileira².

À guisa de exemplo, o autor que assevera, em *Casa-grande & senzala*, que a sociedade brasileira foi “de todas da América a que se constituiu mais harmoniosamente quanto às relações de raça” (FREYRE, 2006a, p. 160), é também o autor que reconhece no mesmo livro que tais relações foram iniciadas a partir de interações sexuais assimétricas, mantendo-se sempre nelas uma hierarquia de “superiores” com “inferiores” (*Ibidem*, p. 33). Acrescente-se, ainda, que o Freyre que fala de uma “quase maravilha de acomodação” (FREYRE, 2006b, p. 30) entre as casas-grandes e as senzalas, igualmente admite que este arranjo foi recheado de reiteradas violências contra escravizados. Eis como ele retrata o tratamento dispensado à criança cativa do sexo masculino no Brasil patriarcal:

Suas funções [do menino escravizado] foram as de prestadio mané-gostoso, manejado à vontade por nhonhô; apertado, maltratado e judiado como se fosse todo de pó de serra por dentro; de pó de serra e de pano como os judas de sábado

² O estudo do conflito social remonta a concepções fundamentais que estruturam a sociologia desde seu surgimento como disciplina autônoma. Nesse sentido, a abordagem marxista do conflito é clássica, enfatizando a luta de classes como o principal impulsionador da mudança social. Para Marx, os processos de fratura social são resultado de uma concepção de lei da história em que a humanidade é orientada pelo embate econômico entre proprietários de um lado e despossuídos de outro. Já em Durkheim, como também em Spencer, Pareto e Talcott Parsons, aponta Gianfranco Pasquino (1995), a harmonia e o equilíbrio social são o estado normal das sociedades, sendo o conflito social uma manifestação anômica, pois suas causas seriam “meta-sociais”, ou seja, seriam patologias estranhas à estabilidade que caracterizaria um corpo digno de ser chamado de sociedade. No século XX, Ralf Dahrendorf compartilha com Simmel a visão da potencialidade criativa do conflito e de sua inevitabilidade. Para Dahrendorf, é inevitável que toda sociedade histórica conheça o conflito, pois “toda sociedade ‘sã’, autoconsciente e dinâmica, conhece e reconhece conflitos na sua estrutura. (DAHRENDORF, 1981, p. 133). Desse modo, em seu entendimento, toda vida social é “conflito, porque é mudança”, sendo “o núcleo criador de toda a sociedade e a oportunidade da liberdade, mas, ao mesmo tempo, o desafio para resolver racionalmente e controlar os problemas sociais.” (*Ibidem*, p. 154). Mais contemporaneamente as reflexões de Axel Honneth (2003) em torno dos conflitos ganharam grande repercussão no interior da sociologia. Para ele, o conflito social é positivo quando impulsiona mudanças em direção a uma sociedade mais livre e emancipada, devendo ser catalisado por ações que promovam a valorização igualitária das identidades individuais e coletivas. Todavia, esta interpretação recebeu críticas como a de Nancy Fraser (2006), autora para quem as lutas por reconhecimento de identidades não podem negligenciar a redistribuição material como uma problemática ainda relevante nas sociedades.

de aleluia, e não de carne como os meninos brancos. (FREYRE, 2006a, p. 419)

Ademais, na sequência do parágrafo acima, numa demonstração de sua efetiva orientação empírica, Freyre recorre aos seguintes relatos históricos de Henry Koster (1784-1820), de José Veríssimo (1857-1916) e de Júlio Belo (1873-1951) para documentar o regime de violência escravocrata:

“Logo que a criança deixa o berço”, escreve Koster, que soube observar com tanta argúcia a vida de família nas casas-grandes coloniais, “dão-lhe um escravo do seu sexo e de sua idade, pouco mais ou menos, por camarada, ou antes, para seus brinquedos. Crescem juntos e o escravo torna-se um objeto sobre o qual o menino exerce os seus caprichos; empregam-no em tudo e, além disso, incorre sempre em censura e em punição (...). Enfim, a ridícula ternura dos pais anima o insuportável despotismo dos filhos”. “Não havia casa onde não existisse um ou mais moleques, um ou mais curumins, vítimas consagradas aos caprichos de nhonhô”, escreve José Veríssimo, recordando os tempos da escravidão. “Eram-lhe o cavalo, o leva-pancadas, os amigos, os companheiros, os criados”. Lembra-nos Júlio Belo o melhor brinquedo dos meninos de engenho de outrora: montar a cavalo em carneiros; mas na falta de carneiros, moleques. Nas brincadeiras, muitas vezes brutas, dos filhos dos senhores de engenho, os moleques serviam para tudo: eram bois de carro, eram cavalos de montaria, eram bestas de almanjarras, eram burros de liteiras e de cargas as mais pesadas. Mas principalmente cavalos de carro. Ainda hoje, nas zonas rurais menos invadidas pelo automóvel, onde velhos cabriolés de engenho rodam pelo massapê mole, entre os canaviais, os meninos brancos brincam de carro de cavalo “com moleques e até molequinhas filhas das amas”, servindo de parelhas. Um barbante serve de rédea; um galho de goiabeira, de chicote. (*Ibidem*, p. 419-420).

Numa passagem como essa, Freyre desmente a si mesmo. Ele falseia, com base no relato histórico, sua própria especulação de acordo com a qual teria imperado na sociedade colonial brasileira um contexto geral de integração social e étnica, de acomodação e, por consequência, de interações sociais equânimes. Um desmentido que volta a ocorrer quando realça, também em *Casa-grande & senzala*, que o africano embarcado para o Brasil esteve a serviço de uma estrutura patriarcal que o violava constantemente em seus hábitos e costumes:

(...) o africano foi muitas vezes obrigado a despir sua camisola de malê para vir de tanga, nos negreiros imundos, da África para o Brasil. Para de tanga ou calça de estopa tornar-se carregador de tigre. A escravidão desenraizou o negro do seu meio social e de família, soltando-o entre gente estranha e muitas vezes hostil. Dentro de tal ambiente, no contato de forças tão dissolventes, seria absurdo esperar do escravo outro comportamento senão o imoral, de que tanto o acusam. (*Ibidem*, p. 398).

De mais a mais, de acordo com Freyre, ou para um certo Freyre, as crueldades contra a população escrava se refletiram no comportamento sádico empregado pelos senhores patriarcais

contra todos sob o seu domínio, o que incluía suas mulheres e filhos. A ponto desse sadismo se tornar o modelo de interação também na família branca, presidida por uma presença masculina cujo corpo “quase que se tornou exclusivamente o *membrum virile*” (*Ibidem*, p. 518). O que reverberou para ele numa tradição conservadora no Brasil alicerçada no “sadismo do mando”, disfarçado sob a justificativa de “princípio de autoridade” ou da “defesa da Ordem” (*Ibidem*, p. 114). É também possível encontrar em Freyre um sociólogo que não deixou de destacar que as meninas e mulheres da casa-grande foram vítimas, mas também algozes, ao repetirem com os escravizados o mesmo tratamento despótico que recebiam de seus pais e maridos. Como frisa nesta passagem de *Casa-grande*:

Resultado da ação persistente desse sadismo, de conquistador sobre conquistado, de senhor sobre escravo, parece-nos o fato, ligado naturalmente à circunstância econômica da nossa formação patriarcal, de a mulher ser tantas vezes no Brasil vítima inerte do domínio ou do abuso do homem; criatura reprimida sexual e socialmente dentro da sombra do pai ou do marido. Não convém, entretanto, esquecer-se o sadismo da mulher, quando grande senhora, sobre os escravos, principalmente sobre as mulatas; com relação a estas, por ciúme ou inveja sexual. (*Ibidem*, p. 114).

Um raciocínio aprofundado no livro quando Freyre, apoiado em descrições empíricas de missionários como Fletcher (1815-1892) e Kidder (1823-1901), reflete a respeito da condição e das práticas da mulher branca na ordem patriarcal brasileira:

Sobre a criança do sexo feminino, principalmente, se aguçava o sadismo, pela maior fixidez e monotonia nas relações da senhora com a escrava, sendo até para admirar, escrevia o mesmo Koster em princípios do século XIX, “encontrarem-se tantas senhoras excelentes, quando tão pouco seria de surpreender que o caráter de muitas se ressentisse da desgraçada direção que lhes dão na infância”. Sem contatos com o mundo que modificassem nelas, como nos rapazes, o senso pervertido de relações humanas; sem outra perspectiva que a da senzala vista da varanda da casa-grande, conservavam muitas vezes as senhoras o mesmo domínio malvado sobre as mucamas que na infância sobre as negrinhas suas companheiras de brinquedo. “Nascem, criam-se e continuam a viver rodeadas de escravos, sem experimentarem a mais ligeira contrariedade, concebendo exaltada opinião de sua superioridade sobre as outras criaturas humanas, e nunca imaginando que possam estar em erro”, escreveu Koster das senhoras brasileiras. Além disso, aborrecendo-se facilmente. Falando alto. Gritando de vez em quando. Fletcher e Kidder, que estiveram no Brasil no meado do século XIX, atribuem a fala estridente e desagradável das brasileiras ao hábito de falarem sempre aos gritos, dando ordens às escravas. (*Ibidem*, p. 420).

Em *Sobrados e Mucambos* (1936), obra publicada três anos depois de *Casa-grande & senzala*, tal sociabilidade repleta de opressões e sadismos, não permaneceu imutável, antes é adensada. No livro, concentrado no século XIX, com foco na crescente urbanização e na presença

da real Casa de Bragança no país, o patriarcalismo pátrio, antes inteiramente rural, é descrito como tendo sofrido modificações dramáticas, pois foi a partir deste século que a Corte passou a influenciar de maneira decisiva o cotidiano nacional, introduzindo hábitos e regulações correntes na Europa Moderna³. Em *Sobrados e mucambos*, Freyre esclarece todo este processo deste modo:

(...) desde a transferência da Corte para o Brasil – uma Corte dominada por ingleses –, a Europa ganhara um prestígio novo, no Brasil, como modelo da “civilização perfeita” a que deviam todos os brasileiros aspirar, a essa atitude, irradiada das cidades ou dos centros de populações mais cultas, teria de corresponder, como de fato correspondeu, a desvalorização de tipos de homem e de valores de cultura extraeuropeus. (FREYRE, 2006b, p. 560).

De sorte que o século XIX de Freyre foi um período de transformações sociais e de crescente influência europeia na sociedade brasileira, mas sem representar o fim da autoridade masculina, especialmente a dos homens brancos. Ao contrário, surgiram no oitocentos, para nosso autor, novas formas de subordinação e de conflitos sociais, numa sociedade ainda majoritariamente senhorial. Novamente, em *Sobrados e mucambos*:

Quando a paisagem social começou a se alterar, entre nós, no sentido das casas-grandes se urbanizarem em sobrados mais requintadamente europeus, com as senzalas reduzidas quase a quartos de criado, as moças namorando das janelas para a rua, as aldeias de mucambos, os “quadros”, os cortiços crescendo ao lado dos sobrados, mas quase sem se comunicarem com eles, os xangôs se diferenciando mais da religião católica do que nos engenhos e nas fazendas, aquela acomodação quebrou-se e novas relações de subordinação, novas distâncias sociais, começaram a desenvolver-se entre o rico e o pobre, entre o branco e a gente de cor, entre a casa grande e a casa pequena. Uma nova relação de poder que continua, entretanto, a ser principalmente o dos senhores, o dos brancos, o dos homens. Maiores antagonismos entre dominadores e dominados. (*Ibidem*, p. 31).

Com efeito, no mundo dos *sobrados e dos mucambos*, Freyre mantém o foco nas estruturas patriarcais, mas, argumentamos, direcionando sua análise para as profundas transformações, os

³ O século XIX, no Brasil, foi marcado por uma série de legislações características de uma sociedade em transição para o mundo moderno, buscando separar as esferas pública e privada. Tal processo teve início com a primeira Constituição do país, outorgada por Dom Pedro I em 1824. Entre as principais normas desse período constitucional, Octaciano Nogueira distingue as seguintes: “a) a Lei de 15 de outubro de 1827, que definiu os crimes e regulou os processos de responsabilidade dos ministros e conselheiros de Estado; b) a de 18 de setembro de 1828, criando o Supremo Tribunal de Justiça e dispondo sobre suas atribuições; c) a de 1º de outubro do mesmo ano, que criou, em cada cidade e vila do império, Câmaras Municipais, dando-lhes atribuições administrativas e retirando-lhes a jurisdição contenciosa que tiveram durante o período colonial; d) a de 16 de dezembro de 1830 (Código Criminal); e) a de 20 de novembro de 1832 (Código de Processo Criminal); f) a de nº 105, de 12 de maio 1840 (Lei de interpretação do Ato Adicional); g) a de nº 234, de 23 de novembro de 1841 (criação do segundo Conselho de Estado); h) a de nº 261, de 3 de dezembro de 1841 (reforma do Código de Processo Criminal); i) a de nº 556, de 25 de junho de 1850 (Código Comercial); j) a de nº 601, de 18 de setembro de 1850 (Lei de Terras), que pôs fim ao regime domínial, que vinha da Colônia; e, finalmente, l) a de nº 3.029, de 9 de janeiro de 1881 (Lei Saraiva), que instituiu o voto direto”. (NOGUEIRA, 2012, p. 12-13).

conflitos e as violências, que marcaram essas estruturas no contexto de um inédito contato cultural e comercial do Brasil com a Europa. Em *Sobrados*, as conclusões sociológicas baseiam-se, veremos, amplamente em fontes empíricas, como os jornais brasileiros do século XIX. É a partir delas que o pernambucano argumenta que esse século no país foi marcado pela complexificação da estrutura social e por aqueles “maiores antagonismos entre dominadores e dominados”.

Aspectos expostos no trecho a seguir, onde Freyre aponta que no oitocentos brasileiro se redefiniram os símbolos de prestígio e poder, com as antigas insígnias dos senhores rurais abandonadas por itens e comportamentos associados à urbanidade e à sofisticação europeia:

A valorização social [no século XIX] começara a fazer-se em volta de outros elementos: em torno da Europa, mas uma Europa burguesa, de onde nos foram chegando novos estilos de vida, contrários aos rurais e mesmo aos patriarcais: o chá, o governo de gabinete, a cerveja inglesa, a botina Clark, o biscoito de lata. Também roupa de homem menos colorida e mais cinzenta; o maior gosto pelo teatro, que foi substituindo a igreja; pela carruagem de quatro rodas, que foi substituindo o cavalo ou o palanquim; pela bengala e pelos chapéus de sol, que foram substituindo a espada de capitão ou de sargento-mor dos antigos senhores rurais. E todos esses novos valores foram tornando-se as insígnias de mando de uma nova aristocracia: a dos sobrados. De uma nova nobreza: a dos doutores e bacharéis talvez mais que a dos negociantes ou industriais. De uma nova casta: a de senhores de escravos e mesmo de terras, excessivamente sofisticados para tolerarem a vida rural na sua pureza rude. (*Ibidem*, p. 712).

Em uma passagem assim, resta evidente o compromisso de Freyre com uma abordagem empírica ao descrever o processo de europeização do Brasil no decorrer do século XIX. Ele explora a complexidade das mudanças culturais e enriquece sua análise com uma multiplicidade de exemplos concretos, indo do chá inglês ao biscoito de lata importado. Mais do que descrever a simples adoção de produtos e práticas estrangeiras, Freyre busca compreender as nuances dessas características, incluindo as adaptações e ressignificações locais que conferiram um caráter único à europeização do país.

Dito isso, o argumento central desta pesquisa pode ser formulado nos seguintes termos: em Gilberto Freyre coexistem o intérprete da harmonia social no Brasil e o sociólogo que descreve processos conflituosos e violentos na sociedade brasileira. Este último surge quando Freyre prioriza uma análise sociológica de caráter empírico, fundamentada sobretudo em fontes documentais, oferecendo contraexemplos convincentes à sua interpretação geral do passado brasileiro, que insiste em retratar o Brasil como uma sociedade pacificamente equilibrada. Para o adequado desenvolvimento dessa proposição, a presente tese está dividida nos seguintes capítulos:

1. “Gilberto Freyre em seu tempo”: a fim de entender as discussões sobre harmonia, conflito e violência social em Gilberto Freyre, serão apresentadas neste capítulo as variadas retóricas antimiscigenação, do século XIX até o nazismo, que auxiliam no enquadramento do autor pernambucano como um ponto de virada no entendimento do hibridismo de um “problema” a orgulho nacional. Ainda neste capítulo, com ênfase em *Casa-grande & senzala*, busca-se resgatar a produção do sociólogo recifense como uma obra situada numa atmosfera de recusa racista, não só da miscigenação, mas do africano e de seus descendentes.
2. “Encontros e desencontros: Gilberto Freyre em perspectiva comparada com Paulo Prado e Sérgio Buarque de Holanda”: com o intuito de adensar a localização histórica dos escritos do autor pernambucano, neste capítulo, situa-se Gilberto Freyre na década de 1920, antes da publicação de *Casa-Grande & senzala* e em diálogo com dois intelectuais: Paulo Prado, autor de *Retrato do Brasil* (1928), e Sérgio Buarque de Holanda, com *Raízes do Brasil* (1936). A partir dessa comparação, observaremos que, enquanto Prado via o africano escravizado como um agente de corrupção da sociedade, Freyre o considerava uma vítima do sistema escravocrata, e mesmo assim um protagonista da cultura nacional. Em relação a Sérgio Buarque, veremos que Freyre percebia a capacidade de adaptação dos portugueses ao ambiente tropical e defendia a ideia de que o Brasil desenvolveu uma sociedade única nos trópicos, diferentemente de Holanda, para quem a sociedade brasileira era uma reprodução de hábitos e costumes do colonizador português, a começar pelas práticas personalistas.
3. “O apagamento dos conflitos pelo não-sociólogo”: neste capítulo, será explorado como vários críticos classificaram Gilberto Freyre como um “não-sociólogo”. Primeiramente, discute-se a exclusão de Freyre do campo da sociologia científica no Brasil, no contexto da profissionalização da área, com a introdução da sociologia nas universidades, em particular na Escola Livre de Sociologia e Política (ELSP) e na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras (FFCL), em São Paulo. Um processo que não ocorreu sem que Freyre defendesse sua metodologia interpretativa, ao afiançar que a análise social deveria integrar a interpretação subjetiva e a sensibilidade do pesquisador. No capítulo, será ainda discutido como Freyre foi classificado como um defensor das elites, contribuindo para uma

concepção de brasilidade que mascarava as desigualdades e os conflitos no país.

4. “Gilberto Freyre, intérprete da harmonia social no Brasil”: neste capítulo, ressalta-se como Freyre foi visto como um apologeta que atribuiu, indebitamente, *status* científico a duas mitologias que se confundem: o mito da “democracia racial” e a crença de que o Brasil se caracteriza, desde suas origens, por interações sociais concordes e harmônicas. Procederemos também a uma investigação da forma como o conceito de democracia racial foi empregado por Freyre, e em que medida ele foi criticado por diversos autores, a exemplo de Abdias do Nascimento e Lélia Gonzalez. Em conjunto, será trabalhado que a concepção do Brasil como uma sociedade racialmente harmônica é anterior ao surgimento da obra do sociólogo pernambucano. Na realidade, Freyre faz parte de uma tradição intelectual que assim pensou o país.
5. “Um outro Gilberto Freyre: o sociólogo do conflito e da violência social”: trata-se do capítulo final, dedicado à análise dos elementos que revelam um Freyre voltado aos conflitos e à violência presentes na sua história social do Brasil. Nele, não se nega a existência em sua obra de um claro tom elogioso em relação a uma suposta harmonia nacional, e tampouco se intenta defendê-la sem críticas. Busca-se, antes, destacar uma distinção efetiva e real, a saber: existe em Freyre uma genuína sociologia empírica do conflito e da violência social, baseada em fatos devidamente documentados e consensíveis. Tal sociologia deve ser claramente distinguida de sua interpretação geral do Brasil como uma sociedade racialmente harmônica. Por fim, a conclusão da tese oferece uma síntese dos resultados da pesquisa.

*

Neste trabalho, lançamos mão de jornais preservados no acervo da Hemeroteca da Biblioteca Nacional, bem como de entrevistas e obras de Gilberto Freyre. Fontes que possibilitaram a análise de suas ideias no ambiente sociopolítico em que foram elaboradas. Além disso, recorreremos a comentadores da obra do sociólogo pernambucano, que oferecem diferentes perspectivas sobre sua produção intelectual. A análise bibliográfica foi guiada pela abordagem proposta por Evaldo Cabral de Mello (2001), que identifica uma “obra núcleo” de Freyre, com “livros satélites”. O núcleo, neste caso, é constituído pela trilogia “Introdução à história da sociedade patriarcal no Brasil”, composta por *Casa-grande & senzala* (1933), *Sobrados e*

mucambos (1936) e *Ordem e Progresso* (1959). O recorte temporal escolhido, de 1933 a 1959, cobre o período de publicação dessa trilogia. A análise busca captar não apenas o conteúdo das ideias do recifense, mas também as transformações em sua recepção crítica, destacando os impactos de seu trabalho na sociologia brasileira.

CAPÍTULO 1. GILBERTO FREYRE EM SEU TEMPO

Partindo de *Casa-Grande & senzala*, este capítulo tem como objetivo servir de base para as discussões futuras nesta pesquisa sobre harmonia, conflito e violência social na obra de Gilberto Freyre. Essa obra será apresentada como um marco transformador na compreensão do hibridismo étnico-racial no Brasil. Será examinada inicialmente a tradição histórica de discursos antimiscigenação que influenciaram a política e a ciência, tanto no Brasil quanto no exterior. Entre os exemplos emblemáticos dessa tradição, destacam-se as ideias racistas de Adolf Hitler, defensor de uma “pureza racial” para preservar a “raça ariana”, e as visões depreciativas de autores como Louis Agassiz e o Conde de Gobineau sobre a miscigenação brasileira. O capítulo também ressalta as contribuições de Freyre em um cenário marcado por preconceitos contra o mestiçamento, os africanos e seus descendentes. Além disso, Freyre será comparado a perspectivas intelectuais que minimizaram ou rejeitaram a relevância da herança africana para o Brasil. Em resumo, este capítulo busca explorar os debates intelectuais contemporâneos a Freyre quando ele publica *Casa-Grande & senzala*, e o significado de suas ideias sobre a mestiçagem e a África no Brasil.

1.1 Entre esperanças e preconceitos: a miscigenação como problema.

Em *Verão*, narrativa autobiográfica de J.M. Coetzee, Nobel de Literatura de 2003, o personagem Mr. Vincent investiga a vida de um escritor sul-africano já morto. Para isso, ele entrevista pessoas que conviveram com o literato, incluindo Sophie, uma professora francesa. Durante a entrevista, ela revela que seu amigo falecido nutria a esperança de um “futuro brasileiro” para a África do Sul, no qual “as histórias familiares estariam tão entrelaçadas e misturadas que as pessoas se tornariam etnicamente indistinguíveis” (COETZEE, 2010, p. 241). Décadas antes, em *Brasil, um país do futuro* (1941), uma imagem muito semelhante, de um amanhã cheio de esperança vindo do Brasil, havia sido descrita por Stefan Zweig. Nosso país, para Zweig, construiu sua identidade sem hostilidades ou purezas raciais, tornando-se um modelo para o mundo ao evidenciar a irrelevância do “problema racial” europeu, percepção registrada por ele, em *Brasil, um País do Futuro*, desse modo:

Pela sua estrutura etnológica, caso tivesse acompanhado a loucura nacionalista e racista da Europa, o Brasil deveria ser o país mais dividido, menos pacífico e conturbado do mundo. Nas ruas e nos mercados, é possível distinguir claramente as diferentes raças de que a população é composta (...). Do ponto de vista europeu, seria de esperar que cada um desses grupos fosse hostil com os outros (...); que as

maiorias e as minorias se hostilizassem em uma disputa incessante pelos seus direitos e privilégios. Para surpresa, descobre-se que todas essas raças (...) convivem em plena harmonia e, apesar das diferentes origens, apenas competem no empenho de acabar com suas diversidades a fim de se tornarem rapidamente brasileiros, de construir uma nação nova e homogênea. Da maneira mais simples, o Brasil – e a significação deste grandioso experimento me parece exemplar – tornou absurdo o problema racial que complica o nosso mundo europeu: ignorando seu suposto valor (...). O suposto princípio destrutivo da mistura, esse horror, esse “pecado contra o sangue” dos nossos fanáticos teóricos racistas, é, aqui, o cimento de uma civilização nacional conscientemente utilizado. Sobre esse fundamento ergueu-se, há quatrocentos anos, uma nação e – milagre! – a constante miscigenação e a mútua adaptação ao mesmo clima e nas mesmas condições de vida forjaram um tipo humano próprio, que carece de todas aquelas qualidades desagregadoras tão pomposamente proclamadas pelos fanáticos da raça pura (...). (ZWEIG, 2013 [1941], p. 18-19).

As constatações de Zweig, e de Coetzee, podem soar ao leitor de hoje como mais um entre os prismas que celebram o Brasil como tolerante porque um caldeirão multirracial e mestiço. No entanto, se localizada historicamente, o que se percebe é que nem sempre a narrativa da formação nacional foi contada no nosso país pela ótica da exaltação do intercuro sexual e da mistura étnica de diferentes povos. Na verdade, entre o fim do século XIX e meados do XX, a regra foi o repúdio à miscigenação, pois considerada a origem de degenerações físicas, morais e intelectuais, seja no debate público brasileiro, seja no internacional (cf. MAIO; RAMOS, 2010; MARTÍNEZ-ECHAZÁBAL, 1996; MERQUIOR, 2019 [1983]; VENTURA, 1991).

No caso de Zweig, a empolgação pelo Brasil pode ser explicada pelo fato de ele ter encontrado refúgio no país durante a Segunda Guerra Mundial, fugindo da política racial de Adolf Hitler contra judeus como ele. A “mistura de raças” que o encantou em terras brasileiras era vista pelo nazismo como o sinal da decadência da civilização ocidental. Inclusive, Hitler concluiu que a “superioridade” da América do Norte, em relação ao restante do continente americano, estava fundamentada em sua “herança racial” germânica e em seus baixos índices de mestiçamento. Corolário infamante redigido da seguinte forma em *Mein Kampf*:

(...) em toda mistura de sangue entre o ariano e povos inferiores, o resultado foi sempre a extinção do elemento civilizador. A América do Norte, cuja população, decididamente, na sua maior parte, se compõe de elementos germânicos, que só muito pouco se misturaram com povos inferiores e de cor, apresenta outra humanidade e cultura do que a América Central e do Sul, onde os imigrantes, quase todos latinos, se fundiram, em grande número, com os habitantes indígenas. Bastaria esse exemplo para fazer reconhecer, clara e distintamente, o efeito da fusão de raças. O germano do continente americano elevou-se até a dominação deste, por se ter conservado mais puro e sem mistura; ali continuará a imperar, enquanto não se deixar vitimar pelo pecado da mistura do sangue. Em poucas

palavras, o resultado do cruzamento de raças é, portanto, sempre o seguinte: a) rebaixamento do nível da raça mais forte; b) regresso físico e intelectual e, com isso, o começo de uma enfermidade, que progride devagar, mas seguramente. (HITLER, 1962, p. 186-187).

Também contra a miscigenação Hitler vituperaria em *Mein Kampf*: “as causas exclusivas da decadência das antigas civilizações são: a mistura de sangue e o rebaixamento do nível da raça, que aquele fenômeno acarreta” (*Ibidem*, p. 192). E ressalta que tudo em uma sociedade é passível de melhoramentos, porém enquanto seu “sangue se conserva puro”. *Ipsis litteris*:

Tudo nesta terra é suscetível de melhoras. Cada derrota pode engendrar uma vitória futura, cada guerra perdida origina uma ressurreição vindoura (...). Tudo isso, porém, enquanto o sangue se conserva puro. A perda da pureza de sangue por si só destrói a felicidade íntima, rebaixa o homem por toda a vida, e as consequências físicas e intelectuais permanecem para sempre. Todos os demais problemas vitais, examinados e comparados em relação a este, aparecerão ridiculamente mesquinhos. Todos são limitados no tempo. A questão, porém, da conservação ou não conservação do sangue perdurará sempre, enquanto existir a Humanidade. (*Ibidem*, p. 211).

Mesmo depois dos horrores levados a efeito pelo ideário nazista, países como a África do Sul e os Estados Unidos adotaram políticas segregacionistas. Na África do Sul do personagem de Coetzee, o parlamento aprovou em 1949 uma lei que proibia casamentos entre brancos e não-brancos, o *Prohibition of Mixed Marriages Act*. No ano seguinte, o mesmo Congresso sul-africano promulgou o *The Population Registration Act*, lei que exigia que cada habitante daquele país fosse registrado de acordo com suas “características raciais”, norma que só foi abolida em 1991. Nos Estados Unidos, uma das democracias mais sólidas do mundo, suas elites foram pródigas na validação institucional de ideias de diferença racial entre brancos e negros até a luta por direitos civis nos anos 1960.

No século XIX, um membro dessas elites norte-americanas foi Louis Agassiz (1807-1873), cientista fundador do Museu de Zoologia Comparada da Universidade Harvard. Entre 1865 e 1866, ele e sua mulher, Elizabeth Cary Agassiz (1822-1907), viajaram pelo Brasil e publicaram *A journey in Brazil* (1868). Em solo brasileiro, o casal Agassiz fez anotações acerca da fauna e da flora nacionais, bem como sobre a mistura racial da população. O tema os interessou tanto que há em *A journey in Brazil* uma seção intitulada “Observações sobre as raças [do Brasil]”. Nela é possível ler, por exemplo, que em nosso país a população não era “racialmente pura”, já que composta por um enorme contingente de pessoas com a impudicícia de cachorros sem raça. Como está abaixo:

O resultado de ininterruptas alianças entre pessoas de sangue misturado é uma classe de indivíduos em que o tipo puro desapareceu, e com ele todas as boas

qualidades físicas e morais das raças primitivas, deixando cruzados, que causam horror aos animais de sua própria espécie, entre os quais não se descobre um único que haja conservado a inteligência, a nobreza, a afetividade natural que fazem do cão de pura raça o companheiro e o animal predileto do homem civilizado. (AGASSIZ; AGASSIZ, 2000 [1868], p. 287-288).

Também em *A journey in Brazil*, Louis de Agassiz, em nota de rodapé grafada com suas iniciais, “L.A”, observou que o Brasil oferecia ao mundo uma lição a respeito dos efeitos nefastos da mistura racial:

Aqueles que põem em dúvida os efeitos perniciosos da mistura de raças e são levados, por uma falsa filantropia, a romper todas as barreiras colocadas entre elas, deveriam vir ao Brasil. Não lhes seria possível negar a decadência resultante dos cruzamentos que, neste país, se dão mais largamente do que em qualquer outro. Veriam que essa mistura apaga as melhores qualidades quer do branco, quer do negro, quer do índio, e produz um tipo mestiço indescritível cuja energia física e mental se enfraqueceu. (*Ibidem*, p. 282).

Agassiz, como destaca Maria Helena Pereira T. Machado (2007), era um defensor da teoria da degenerescência dos mestiços, que sustentava que a miscigenação entre “raças” distintas resultava no abastardamento dos povos decorrentes desse encontro – uma ideia que mais tarde seria absorvida por Hitler. Também no século XIX, até mesmo o filósofo Nietzsche, conhecido por desafiar a moralidade e preconceitos de diversas ordens, expressou posicionamentos semelhantes. Em *Aurora* (1881), ele defendeu a necessidade de uma “raça pura” na Europa, argumentando que “raças cruzadas” eram marcadas por desarmonias e “moralidades cruzadas” decadentes. Nestes termos:

272. A purificação da raça. – Provavelmente não existem raças puras, mas somente depuradas, e isso com grande raridade. O habitual são as raças cruzadas, em que sempre se acham, junto à desarmonia das formas físicas (por exemplo, quando o olho e a boca não combinam), também desarmonias de hábitos e noções de valor. (Livingstone ouviu alguém dizer: “*Deus criou negros e brancos, mas o Diabo criou os mestiços*” [grifo nosso].) Raças cruzadas são sempre, ao mesmo tempo, culturas cruzadas, moralidades cruzadas: são geralmente mais malvadas, mais cruéis, mais inquietas (...). Afinal, porém, quando o processo de purificação é bem-sucedido, acha-se à disposição do conjunto do organismo toda a força que antes se gastava na luta entre as características desarmonicas: motivo pelo qual as raças depuradas sempre se tornaram também mais fortes e mais belas. – Os gregos nos dão o exemplo de uma raça e cultura depurada: e oxalá também se constitua, um dia, uma raça e cultura europeia pura. (NIETZSCHE, 2004, p. 179).⁴

⁴ Em seu livro seguinte, *A Gaia Ciência*, de 1882, ampliado em 1887, Nietzsche trouxe à luz outros comentários recheados de preconceitos. No aforismo 203, o filósofo se referiu a indivíduos negros deste modo: “Em geral, ele não tem pensamentos – mas excepcionalmente lhe ocorrem maus pensamentos” (NIETZSCHE, 2018, p. 157). No aforismo 59, ele freuiu sobre as mulheres e sua biologia: “se amamos uma mulher, facilmente sentimos algum ódio pela natureza, ao lembrar as repugnantes funções naturais a que toda mulher está sujeita” (*Ibidem*, p. 91). No aforismo 362,

Outro exemplo de restrição de um europeu à miscigenação é o caso bastante citado do Conde de Gobineau (1816-1882). Amigo de Dom Pedro II, ele viveu no Brasil como cônsul francês durante o ano de 1869, e fez múltiplos comentários depreciativos a respeito da população brasileira. É dele a sentença: “[O Brasil possui] uma população toda mulata, com sangue viciado, espírito viciado e feia de meter medo” (GOBINEAU apud RAEDERS, 1997, p. 39). Ou ainda: “Já não existe nenhuma família brasileira que não tenha sangue negro e índio nas veias; o resultado são compleições raquíticas que, se nem sempre repugnantes, são desagradáveis aos olhos” (*Ibidem*, p. 40). Bem como esta sentença:

Nenhum brasileiro é de sangue puro; as combinações dos casamentos entre brancos, indígenas e negros multiplicaram-se a tal ponto que os matizes da carnção são inúmeros, e tudo isso produziu, nas classes baixas e nas altas, uma degenerescência do mais triste aspecto. (*Ibidem*, p. 40).

Gobineau é o autor de *Ensaio sobre a desigualdade entre as raças humanas* (1853), obra precursora das teses de supremacia racial do século XX, como o nazifascismo (cf. BIDDISS, 1966; BLUE, 1999; CHEVALLIER, 1982; FORTIER, 1967). No ensaio, o conde francês desejou solucionar o motivo pelo qual as “civilizações” encontravam a ruína. A sua resposta foi que a causa da decadência de grandes povos era que eles se misturavam com outros grupamentos humanos. Em um fragmento desse ensaio, transcrito por Helga Gahyva (2006):

Eu penso (...) que a palavra “degenerado”, se aplicada a um povo, deve significar, e significa, que esse povo não tem mais o valor intrínseco que outrora ele possuía, porque ele não tem mais em suas veias o mesmo sangue, cujos cruzamentos sucessivos têm gradualmente modificado o seu valor; dito de outro modo: que com o mesmo nome ele não tem conservado a mesma raça dos seus fundadores; enfim, que o homem da decadência, este que se denomina o homem degenerado, é um produto diferente, do ponto de vista étnico, do herói das grandes épocas. (GOBINEAU apud GAHYVA, 2006, p. 556).

Na transição do século XIX para o XX, a retórica da antimiscigenação também se manifestou no campo médico no Brasil, presente em figuras proeminentes como Raimundo Nina

intitulado “Nossa crença na virilização da Europa”, Nietzsche imputa a Napoleão Bonaparte ter reavivado na Europa “séculos guerreiros”, bem como ter trazido de volta a possibilidade do predomínio do homem sobre a mulher, a qual ele pensava ter sido “mimada” pelo cristianismo e por “ideias modernas”. *Ipsis verbis*: “Devemos a Napoleão (...) o fato de agora poderem sobrevir alguns séculos guerreiros sem paralelo na história (...). A ele se poderá um dia creditar que o homem na Europa tenha novamente predominado sobre o negociante e o filisteu; talvez até sobre a ‘mulher’, que foi mimada pelo cristianismo e pelo espírito entusiasta do século XVIII, e mais ainda pelas ‘ideias modernas’” (*Ibidem*, p. 237). Por fim, no aforismo 329, o filósofo alemão dissertou que a Europa estava em decadência em decorrência de os americanos, como sua “selvageria pele-vermelha”, estarem contaminando, com uma “asfixiante sede” de trabalho, “a velha Europa, tornando-a selvagem e sobre ela espalhando uma singular ausência de espírito”. (*Ibidem*, p. 193).

Rodrigues (1862-1906), João Batista de Lacerda (1846-1915) e Renato Kehl (1889-1978). Rodrigues defendia que a “raça negra” estava em “processo evolutivo” e não deveria se misturar com os brancos. Em *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil* (1894), ele asseguraria: “a mistura entre raças de homens muito dessemelhantes parece produzir um tipo mental sem valor, que não serve nem para o modo de viver da raça superior, nem para o da raça inferior, que não presta enfim para gênero algum de vida” (RODRIGUES, R.N., 2011 [1894], p. 54). Já em *Os africanos no Brasil*, postumamente publicado em 1932, embora condenasse a escravidão, Nina Rodrigues concluiu que “a raça negra no Brasil (...) há de constituir sempre um dos fatores de nossa inferioridade como povo” (RODRIGUES, R.N., 1933, p. 15).

O também médico João Batista de Lacerda não estava muito distante de Rodrigues. Foi como diretor do tradicional Museu Nacional que ele afiançou à plateia do “Primeiro Congresso Universal das Raças”, realizado em Londres, em 1911, que no espaço de um século os mestiços estariam extintos do Brasil. No entendimento de Lacerda, formulado em linguagem pretensamente científica, a população branca acabaria preponderando no país pela seleção natural, com o Brasil sendo representado no futuro “pelos indivíduos de raça branca, latina (...), ao mesmo tempo, o negro e o índio terão sem dúvida desaparecido desta parte da América” (LACERDA, 2011, p. 242)⁵.

Renato Kehl foi outro a condenar a miscigenação. Como cientista e médico, trabalhou com Batista de Lacerda no Museu Nacional, esteve vinculado ao Departamento Nacional de Saúde e foi chefe de laboratório da Indústria Química e Farmacêutica Casa Bayer no Brasil. Nos anos 20, Kehl chegou até a fazer visitas ao Instituto de Eugenia de Berlim e ao Museu de Higiene Racial da cidade de Dresden (SOUZA, V., 2006). Em 1929, ele lançou o livro *Lições de Eugenia*, fruto, na definição de Robert Wegner (2017), de sua militância em prol de uma intervenção direta antimiscigenação⁶. Livro em que podemos ler a seguinte construção textual:

O cruzamento realizado entre raças diferentes, como entre a branca e a preta, dá origem a produtos denominados “mestiços”, que correspondem, até certo ponto,

⁵ Para Batista de Lacerda, o “futuro brasileiro” não seria positivamente mestiço, mas embranquecido. Thomas Skidmore (2012 [1976]) observa que a “ideologia do branqueamento”, da qual comungou Batista de Lacerda, representou para a intelectualidade da Primeira República a aceitação da inata superioridade branca e justificou o processo de miscigenação como uma etapa ao embranquecimento total da população. Deste ponto de vista, a miscigenação, longe de ser uma ameaça, era percebida como a salvação do Brasil e deveria ser “fortificada” com a importação de mão de obra branca europeia.

⁶ Ainda em 1918, Kehl, na *Revista do Brasil*, sintetizou, no artigo “O que é a eugenia?”, o conceito de eugenia como uma ferramenta de melhoria moral e física. Em suas palavras: “a definição da Eugenia é curta, os seus fins é que são imensos: – é a sciencia do aperfeiçoamento moral e physico da especie humana”. (KEHL, 1918, p. 300).

aos híbridos. Verdadeiramente os híbridos são produtos de uniões entre espécies e mestiços entre raças. O “mestiço”, resultante de misturas de raças diferentes, representa um tipo intermediário no qual se instalam a desarmonia e o desequilíbrio orgânicos, consequentes do “conflito” de caracteres incompatíveis. (KEHL apud WEGNER, 2017, p. 88).

Lima Barreto (1881-1922), vivendo nesta época em que, à luz de teorias racistas, o Brasil poderia ser qualquer coisa, menos um “país do futuro”, como vislumbrava Stefan Zweig, ofereceu o seguinte relato autobiográfico sobre o impacto de um ambiente intelectual marcado pela classificação racial e pela hostilidade à mestiçagem:

Vai se estendendo, pelo mundo, a noção de que há umas certas raças superiores e umas outras inferiores, e que essa inferioridade, longe de ser transitória, é eterna e intrínseca à própria estrutura da raça. Diz-se ainda mais: que as misturas entre essas raças são um vício social, uma praga e não sei que coisa feia mais. Tudo isto se diz em nome da ciência (...). As mensurações mais idiotas são feitas, e, pelo complacente critério do sistema métrico, os grandes sábios estabelecem superioridades e inferioridades. Não contentes com isso, buscam outros dados, os psíquicos, nas narrações dos viajantes apressados, de *touristes* imbecis e de aventureiros da mais baixa honestidade (...). É satisfação para minh'alma poder oferecer contestação, atirar sarcasmos à soberbia de tais sentenças, que me fazem sofrer desde os quatorze anos. Oh! A ciência! Eu era menino, tinha aquela idade, andava ao meio dos preparatórios, quando li, na Revista Brasileira, os seus esconjuros, os seus anátemas (...). Eles me encheram de medo, de timidez, abateram-me; a minha jovialidade nativa, a satisfação de viver nesse fantástico meio tropical, com quem tenho tantas afinidades, ficou perturbada pelas mais degradantes sentenças. Desviei a corrente natural de minha vida, escondi-me em mim mesmo e fiquei a sofrer para sempre. Mas, hoje! Hoje! Já posso alguma coisa e amanhã poderei mais e mais. (BARRETO, 1956, p. 110-112).

O mesmo Lima Barreto possivelmente ficaria surpreso ao descobrir que, menos de cem anos depois, a miscigenação no Brasil deixou de ser vista como um problema e passou a ser motivo de orgulho nacional, tendo um papel central na propaganda oficial de diversos governos do Brasil contemporâneo. Assim, em 2009, diante do Comitê Olímpico Internacional (COI), o presidente Luís Inácio Lula da Silva reivindicou para a cidade do Rio de Janeiro a honra de sediar os Jogos Olímpicos de 2016, incluindo, entre seus argumentos, um vigoroso elogio da miscigenação. Na ocasião, Lula lembrou ao COI que não apenas sua terra tinha sido formada por “homens e mulheres de todos os continentes (...) orgulhosos de suas origens e mais orgulhosos de se sentirem brasileiros”, mas que: “Não só somos um povo misturado, mas um povo que gosta muito de ser misturado” (SILVA, 2009).

Lula não seria o único chefe de estado brasileiro a destacar, diante de plateias internacionais, o orgulho do Brasil em ser um povo “misturado”. Ao discursar para os países membros da

Assembleia Geral das Nações Unidas, em 23 de setembro de 1985, José Sarney, na qualidade de primeiro presidente do período pós-ditadura militar, exaltou, deste modo, a mestiçagem no Brasil como uma virtude nacional:

O Brasil, senhores, é um grande país mestiço que se orgulha de sua identidade. Várias das mais altas expressões criadoras da nossa cultura provieram da mescla racial, da mútua fertilização das etnias. A maior e mais completa sensibilidade literária que produzimos até hoje – Machado de Assis – era um mestiço. Como mestiços foram, nas artes plásticas, o grande escultor barroco, o Aleijadinho, e, na música, o universal Villa-Lobos. (SARNEY, 1985)

Depois de Sarney, outro presidente que defendeu a mestiçagem brasileira foi Fernando Henrique Cardoso (FHC). No Memorial da América Latina em São Paulo, em novembro de 2000, na abertura da II Assembleia do Movimento Mundial pela Democracia, FHC observou que no Brasil a miscigenação não é apenas uma realidade, mas também um valor que é afirmado e celebrado pela população, ao contrário de outros países onde a mistura de etnias poderia ser vista com resistência. Como segue:

(...) somos um povo mestiço, um povo que tem uma base de portugueses, de índios, uma enorme contribuição negra. Um povo no qual existem descendentes de italianos, mais de 20 milhões de brasileiros, descendentes de alemães, mais de 10 milhões, de árabes, uns 7 ou 8 milhões, japoneses, mais ou menos 1 milhão e meio, de ucranianos, de poloneses, de espanhóis, alguns milhões. Enfim, um povo que se misturou muito. Não é o único. Muitos povos são compostos dessa maneira. Mas aqui, e não é o único nisso também, há um valor que eu quero afirmar, é que nós gostamos de ser misturados. Nós não apenas dizemos que existe uma enorme *melting pot* como se diria nos Estados Unidos, mas eu diria que o verdadeiro *melting pot* é aqui, porque nós afirmamos como um valor o fato de que nós somos mestiços. (CARDOSO, 2000).

Assim como Sarney, FHC e Lula, a ex-presidente Dilma Rousseff também celebrou a natureza essencialmente híbrida da sociedade brasileira, e o quanto isso representava uma verdadeira lição de democracia para o mundo. Por exemplo, quando visitou a Bulgária em outubro de 2011, em conversa com a imprensa local, ao ser interrogada sobre como a estadia no país natal de seu pai a havia influenciado, a presidente respondeu:

Eu te diria o seguinte: o que aprofunda na Dilma eu acho que é essa consciência de que o Brasil é um país fantástico, porque você veja: um homem sai daqui há 80 anos atrás, imigrante, num mundo cheio de xenofobia. Isso não é usual. E um país que é multiétnico, multicultural, que tem europeus, índios, negros, tem asiáticos também – japoneses, chineses – enfim, pessoas... Ah, libaneses. Pessoas de todas as origens e que se integrou, que se formou, que tem seus problemas, sim, não é aquela absoluta perfeição, mas é um país onde é possível que uma pessoa, filha de um imigrante de primeira geração, se eleja Presidenta da República. (ROUSSEFF, 2011).

Em resumo, para Dilma Rousseff, a visita à Bulgária, bem como a lembrança de sua própria experiência como filha de um imigrante búlgaro, reforçou nela os méritos do Brasil como um país mestiço. Semelhante aos termos de Zweig, para a então presidente, o Brasil transmitia uma mensagem de solidariedade humana e integração de todas as origens e minorias. Avanço significativo para uma nação onde, historicamente, houve a negação doutrinária da mistura étnico-racial, e que passou a ser celebrada a partir de Gilberto Freyre em *Casa-Grande & senzala*. Como exploraremos a seguir.

1.2 Freyre e a miscigenação

Em 1933, seis anos antes do início da Segunda Guerra Mundial e da consequente efetivação das ideias racistas de Hitler, Gilberto Freyre lançou *Casa-grande & senzala* (CG&S), primeiro dos ensaios que compõem a trilogia “Introdução à história da sociedade patriarcal no Brasil”, composta ainda por *Sobrados e mucambos* (1936) e *Ordem e Progresso* (1959). Nesse livro, o recifense atribuiu ao hibridismo uma ação democratizante da sociedade brasileira, porquanto ele teria sido um processo dissipador de barreiras sociais típicas de uma sociabilidade patriarcal rigidamente dividida em senhores e escravos. Nos termos de Freyre:

(...) os europeus e seus descendentes tiveram (...) de transigir com índios e africanos quanto às relações genéticas e sociais (...). A miscigenação que largamente se praticou aqui corrigiu a distância social que de outro modo se teria conservado enorme entre a casa-grande e a mata tropical; entre a casa-grande e a senzala. O que a monocultura latifundiária e escravocrata realizou no sentido de aristocratização, extremando a sociedade brasileira em senhores e escravos, com uma rala e insignificante lambujem de gente livre sanduichada entre os extremos antagônicos, foi em grande parte contrariado pelos efeitos sociais da miscigenação. (FREYRE, 2006a, p. 33).

Sem aqui tentar maximizar o impacto do livro do sociólogo pernambucano, Freyre não só se distancia de um Agassiz e de um Gobineau, mas desmente, no contexto historiográfico brasileiro, uma série de reflexões que vinham sendo feitas até a primeira edição de *Casa-grande & senzala*. Como as de Euclides da Cunha, em *Os Sertões* (1902), a defender que o mestiço era um ser inferior, e que, por isso, a mistura racial deveria ser evitada no Brasil. Para Cunha, autor do principal ensaio de análise social do país do início do século XX, o mestiço teria se provado como um ser atrasado, um “desequilibrado”. Como está em *Os Sertões*:

A mistura de raças mui diversas é, na maioria dos casos, prejudicial. Ante as conclusões do evolucionismo, ainda quando reaja sobre o produto o influxo de

uma raça superior, despontam vivíssimos estigmas da inferior. A mestiçagem extremada é um retrocesso. O indo-europeu, o negro e o brasílio-guarani ou o tapuia, exprimem estádios evolutivos que se fronteiavam, e o cruzamento, sobre obliterar as qualidades preeminentes do primeiro, é um estimulante à revivescência dos atributos primitivos dos últimos. De sorte que o mestiço – traço de união entre raças, breve existência individual em que se comprimem esforços seculares – é, quase sempre, um desequilibrado. (CUNHA, 2010, p. 132)

Freyre, em contraste, concentra sua atenção antes na cultura e nas estruturas sociais nacionais como os elementos cruciais a serem observados como determinantes para erigir o Brasil. Em vista disso, em *CG&S* ele não encontra as idiosincrasias nacionais como ligadas a hierarquias raciais, optando por avaliar as consequências decorrentes de uma “sociedade agrária na estrutura, escravocrata na técnica de exploração econômica, híbrida de índio – e mais tarde de negro – na composição” (FREYRE, 2006a, p. 65). Sendo que uma particularidade estrutural dessa sociedade foi ela ter se alicerçado num regime alimentar deficitário em nutrientes e em víveres frescos e diversificados, em razão de privilegiar a monocultura. Como se lê em *CG&S*:

Ligam-se à monocultura latifundiária males profundos que têm comprometido, através de gerações, a robustez e a eficiência da população brasileira, cuja saúde instável, incerta capacidade de trabalho, apatia, perturbações de crescimento, tantas vezes são atribuídas à miscigenação. Entre outros males, o mau suprimento de víveres frescos, obrigando grande parte da população ao regime de deficiência alimentar caracterizado pelo abuso do peixe seco e de farinha de mandioca (a que depois se juntou a carne de charque); ou então ao incompleto e perigoso, de gêneros importados em condições péssimas de transporte, tais como as que precederam a navegação a vapor e o uso, recentíssimo, de câmaras frigoríficas nos vapores (...). Salientam-se entre as consequências da hiponutrição a diminuição da estatura, do peso e do perímetro torácico; deformações esqueléticas; descalcificação dos dentes; insuficiências tireóidea, hipofisária e gonadal provocadoras da velhice prematura, fertilidade em geral pobre, apatia, não rara infecundidade. Exatamente os traços de vida estéril e de físico inferior que geralmente se associam às sub-raças: ao sangue maldito das chamadas “raças inferiores”. Não se devem esquecer outras influências sociais que aqui se desenvolveram com o sistema patriarcal e escravocrata de colonização: a sífilis, por exemplo (...). (*Ibidem*, p. 34).

No entanto, Freyre considerar “os efeitos sociais” democratizantes da miscigenação, não significa que ele jamais tenha tido desassossegos em relação ao hibridismo. Como observou Pallares-Burke (2005), em 1926, Freyre exprimiria o seu desejo por um Brasil branco e nada misturado em uma resenha do livro *Na Argentina*, de Oliveira Lima, publicada no *Diário de Pernambuco*. Afirmando que os brasileiros poderiam aprender muito com seu país vizinho,

destacando que, à época, a Argentina passava por um processo de “clarificação”⁷.

De mais a mais, desde o primeiro prefácio de *CG&S*, Freyre deixou confesso que, entre os “problemas brasileiros”, nos seus tempos de estudante na Universidade Columbia em Nova Iorque, nenhum o tinha molestado como o da miscigenação. O que se manifestou na maneira preconceituosa com que ele uma vez enxergou marinheiros brasileiros no porto daquela cidade. Classificando-os, na ocasião, como “caricaturas” humanas por serem mestiços. Fato relatado assim em *Casa-grande & senzala*:

Creio que nenhum estudante russo, dos românticos, do século XIX, preocupou-se mais intensamente pelos destinos da Rússia do que eu pelos do Brasil (...). Era como se tudo dependesse de mim e dos de minha geração; da nossa maneira de resolver questões seculares. E dos problemas brasileiros, nenhum que me inquietasse tanto como o da miscigenação. Vi uma vez, depois de mais de três anos maciços de ausência do Brasil, um bando de marinheiros nacionais mulatos e cafuzos – descendo não me lembro se do São Paulo ou do Minas pela neve mole de Brooklyn. 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 most of the population”. A miscigenação resultava naquilo. (*Ibidem*, p. 31).

Freyre, portanto, com *CG&S*, distancia-se tanto da intelectualidade de seu tempo, como de si mesmo no tocante à valorização da mestiçagem. Na explicação estabelecida por Ricardo Benzaquen de Araújo (2005), o pernambucano fez isso pela articulação de um sentimento de coletividade nacional que rejeita o branqueamento do mestiço como um caminho até a homogeneidade biológica e cultural do Brasil. De sorte que em *Casa-grande & senzala*, a formação social brasileira é produto da mistura, da interpenetração e do encontro de experiências culturais diversas, sem que a branca prepondere até a sublimação das outras etnias formadoras do país (cf. ARAÚJO, 2005, p. 40-45). Como quando o pernambucano, nota Araújo, narra desta maneira o desenvolvimento da língua portuguesa no Brasil:

Sucedeu, porém, que a língua portuguesa nem se entregou de todo à corrupção das senzalas, no sentido de maior espontaneidade de expressão, nem se conservou acalafetada nas salas de aula das casas-grandes sob o olhar duro dos padremestres. A nossa língua nacional resulta da interpenetração das duas tendências. (...) A força, ou antes, a potencialidade da cultura brasileira parece-nos residir toda na riqueza de antagonismos equilibrados. (FREYRE, 2006a, p. 417-418)

Ademais, *Casa-Grande & senzala* desempenhou um papel fundamental ao inserir no

⁷ Nestes termos: “em futuro não remoto sua população [da Argentina] será praticamente branca. Tão inferiores em número à caudalosa maré caucasiana são os elementos de cor que o processo de clarificação da raça argentina será relativamente breve, fácil e suave”. (FREYRE apud PALLARES-BURKE, 2005, p. 266).

pensamento social brasileiro o reconhecimento da contribuição africana para a formação da cultura nacional. Nesse contexto, Stuart Schwartz (2001) destaca que a contribuição de Gilberto Freyre foi trazer para a historiografia brasileira o foco no africano como sujeito histórico. No entanto, como discutiremos a seguir, essa abordagem se deu em um ambiente intelectual marcado pela legitimação do racismo, sustentado pela ideia de inferioridade dos africanos e seus descendentes (GINZBURG, 2006).

1.3 A África em *Casa-Grande & senzala*: vanguardismo e reações ao protagonismo negro na formação cultural brasileira.

Quando voltou ao Brasil em 1923, após estudos de graduação e mestrado nos Estados Unidos, Freyre regressou para o Recife. Nesse período, precisamente em 1924, ele proferiu a conferência *Apologia pro Generatione Sua*, na Paraíba. Na oportunidade, o pernambucano reprovou o descolamento social dos indivíduos de sua geração e os convocou para “um programa de pensamento e acção” pelo Brasil (FREYRE, 1941, p. 75), por meio de um “inquerito profundo das condições sociaes e intellectuaes” (*Ibidem*, p. 76). Concluindo a conferência dizendo que se impunha à “geração nova do Brasil”:

(...) uma serie de rectificações com excessos dos anteriores. Talvez o nosso esforço tenha de ser apenas de indagação e de interpretação, e não ainda o de acção desembaraçadamente constructora ou de criação livre, com elementos authenticamente nossos, enraizados no passado e recriados por nós, diversos dos valores falsos e estranhos á nossa tradição dos quaes viveram e procuraram fazer o povo brasileiro viver tantos dos lideres intellectuaes e politicos do Brasil de 1889, de 1900, de 1910. (*Ibidem*, p. 76).

Na narrativa de *CG&S*, Freyre fez isso pelo retorno ao passado pátrio, buscando encontrar neste as particularidades do país e de sua formação. É dessa ótica que ele representa no livro a África e sua contribuição perene para o Brasil⁸. Na obra, Freyre reporta os africanos e seus descendentes como agentes construtores de um idioma português “diverso do hirtto e gramatical

⁸ Apesar de o recifense ter esboçado seu interesse pelo continente africano no artigo “Acerca da valorização do preto”, publicado em setembro de 1926 no *Diário de Pernambuco*. Entretanto, é somente em *Casa-grande & senzala* que Freyre se debruça demoradamente sobre a importância da África para o Brasil. Em “Acerca da valorização do preto”, ele observou que era tempo de o brasileiro reconhecer em si o africano, além de ridicularizar os que se consideravam “arianos” no país. Em sua pena: “Está ficando ridículo o tipo de brasileiro que se julga ariano (...) para todos efeitos estéticos e morais. Sinceramente nós temos de reconhecer em nós o africano. E é tempo de corajosamente o fazermos. De o fazermos na vida, no amor e na arte. A cozinha francesa e a mulher ‘francesa’, por vezes chamada de ‘polaca’, tomaram no Brasil um ar imperialisticamente *chic* a que é tempo de opor a cozinha do azeite de dendê e a mulata, a cabocla, a mulher de cor”. (FREYRE, 2016, p. 649).

que os jesuítas tentaram ensinar aos meninos índios e semi-brancos; do português reinol que os padres tiveram o sonho de conservar no Brasil” (*Ibidem*, p. 415). Para o recifense, os africanos também foram, no plano cultural, o “óleo mediador” entre os extremos antagônicos europeu e indígena, permitindo à sociedade brasileira ter se processado como mestiça e não de todo europeia. Aspecto assim resumido em *CG&S*:

Uma circunstância significativa resta-nos destacar na formação brasileira: a de não se ter processado no puro sentido da europeização. Em vez de dura e seca, rangendo no esforço de adaptar-se a condições inteiramente estranhas, a cultura europeia se pôs em contato com a língua indígena, amaciada pelo óleo da mediação africana. (*Ibidem*, p. 115).

Essa “mediação africana” teria se manifestado ainda na culinária, pois “várias comidas portuguesas ou indígenas foram no Brasil modificadas pela condimentação ou pela técnica culinária do negro. Alguns dos pratos mais caracteristicamente brasileiros são de origem africana: a farofa, o quibebe, o vatapá” (*Ibidem*, p. 542). E não só. A África foi, para Freyre, formidavelmente importante para o Brasil “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” (*Ibidem*, p. 367).

Constatações da importância ativa e fecunda da pessoa africana no cotidiano nacional que revela o vanguardismo de Freyre quando comparado a seus interlocutores mais distantes no tempo e a seus contemporâneos. Como resta assinalado em notícias e artigos publicados nas cidades do Rio de Janeiro e de São Paulo, pouco depois de *CG&S* ser editado, em dezembro de 1933. Neste particular, em São Paulo, a *Folha da Manhã*, em matéria de capa de 2 de fevereiro de 1934, destacou “O grande livro de Gilberto Freyre”. No texto que acompanha esta manchete, o periódico sublinha que não era nem o realce dado à contribuição indígena, nem à portuguesa, que trazia distinção à *Casa-grande & senzala*, mas sim suas páginas dedicadas a como a população negra colaborou para a edificação da sociedade agrária da qual derivou o Brasil⁹.

No Rio de Janeiro, *O Diário da Noite*, em 7 de julho de 1934, enquanto divulgava uma conferência que Gilberto Freyre pronunciaria na cidade, teceu cumprimentos lisonjeiros ao modo como ele deu relevo à África na cultura brasileira. A reportagem o descreve como “o maior conhecedor da história negra e o mais inteligente e original defensor que essa raça teve entre nós”. E conclui: “no seu livro magistral ‘Casa Grande & Senzala’, hoje uma das obras centrais da

⁹ Disponível em: <https://bit.ly/3B83xC0>. Acesso em: 10 set. 2021.

literatura brasileira, o sr. Gilberto Freyre defende, a respeito da influencia dos negros no Brasil, theses curiosissimas que serão de certo tratadas na conferência de amanhã”¹⁰. O artigo refere também que a conferência do sociólogo pernambucano seria “um grande acontecimento nas letras nacionais”, pois proferida por um intelectual “muito conhecido no estrangeiro”¹¹.

Outro interessante documento jornalístico de época dedicado ao autor de *CG&S*, e às suas reflexões acerca do continente africano, é a crítica de João Ribeiro. Em 31 de janeiro de 1934, no tradicional periódico carioca *Jornal do Brasil*, Ribeiro escreveu sobre a metodologia de *Casa-grande & senzala*: “o livro, conquanto grande (...), não conclui: as paredes esboçam uma cúpula que não existe (...). E, contudo, é uma obra de excepcional valor. O seu inacabamento depende do método histórico de Taine: a acumulação de fatos, de notas, de observações” (RIBEIRO, J., 1934, p. 10). Quanto ao relevo dado à pessoa africana no livro, Ribeiro diria:

Gilberto Freyre faz uma grande defesa dos pretos que em verdade merecem mais simpatia do que a que lhes dão. A eles atribuem todos os defeitos morais, quando os seus vícios são a herança persistente da escravidão. Uma coisa a notar no livro de Gilberto Freyre é a sua predileção pelos assuntos eróticos, responsabilizando os portugueses por esses pendores sexuais, diminuindo com parcialidade o quinhão das índias e dos negros, sendo a sensualidade dessas raças inferiores muito mais desabrida na concupiscência. (*Ibidem*, p. 11).

Também em 1934, em extensa matéria, na coluna “Vida Literária” de *O Jornal*, em 29 de janeiro, Agrippino Grieco igualmente analisou aspectos da obra, concluindo que era “ricamente erudita e atochada de informações muitas vezes novas”. No entanto, diferentemente de João

¹⁰ Disponível em http://memoria.bn.br/DocReader/221961_01/18655. Acesso em: 10 set. 2021.

¹¹ A referência de ser “muito conhecido no estrangeiro” se deve, se deve à circunstância de Freyre ter dado cursos de história do Brasil na Universidade Stanford, como professor visitante, em 1931. O feito ganhou repercussão em vários periódicos da capital do Brasil de então. Em 15 de maio de 1931, em reportagem de duas colunas, o carioca *O Jornal*, entusiasticamente, noticiou: “Um jovem jornalista e publicista brasileiro convidado para fazer conferencias na Universidade de Stanford, na Califórnia.” (Disponível em: http://memoria.bn.br/DocReader/110523_03/7915. Acesso em: 10 out. 2021). Um mês depois, em 15 de junho, o *Diário de Notícias* faria uma reportagem intitulada “Um curso de historia social do Brasil, na Universidade de Stanford, Estados Unidos” para então subtítular: “Dirige-o o nosso jovem patricio Gilberto Freyre” (Disponível em: http://memoria.bn.br/DocReader/093718_01/5819. Acesso em: 10 out. 2021). Em 20 de junho de 1931, o *Jornal do Brasil* narraria que uma alta distinção havia sido conferida a um brasileiro “com o convite feito ao joven publicista patricio Gilberto Freyre para professor da Universidade de Stanford, na Califórnia”. Para esse jornal, o pernambucano era “incontestavelmente uma das mais brilhantes expressões da nova mentalidade brasileira” (Disponível em: http://memoria.bn.br/DocReader/030015_05/14134. Acesso em: 11 out. 2021). Em *Como e por que sou e não sou sociólogo* (1968), Freyre atestou que a experiência na universidade norteamericana foi decisiva para a confecção de *CG&S*. Tendo sido, para ele, “impossível, como autor de *Casa-grande & senzala*, esquecer-me dos dias que então passei à sombra da acolhedora Stanford: foram dias decisivos para o planejamento do livro projetado” (FREYRE, 1968, p. 130). E voltando ao tema, em uma entrevista ao jornal *O Estado de São Paulo*, em julho de 1979, Freyre afirmaria: “Antes já tinha a ideia de um livro sobre a formação brasileira, mas foi durante os cursos na Universidade de Stanford exatamente sobre esse tema que minhas ideias começaram a ser sistematizadas” (FREYRE, 2010, p. 164).

Ribeiro, Grieco apontou que Freyre louvou o negro “às vezes em excesso”¹². No mesmo ano, o antropólogo Roquette-Pinto faria observações aproximadas em relação ao protagonismo dado aos africanos em CG&S. Em fevereiro de 1934, no periódico *Boletim de Ariel*, primeiramente ele afirmou que o ensaio de Freyre nascera obra clássica e que “ninguém dará mais um passo, em matéria sociológica referente a este país, sem consultar o volume, a menos que deseje andar errando, como quem se exercita em buscar, no escuro, os objetos que um raio de luz facilmente denuncia” (ROQUETTE-PINTO, 1934, p. 116).

Roquette-Pinto ainda elogiou Freyre por não ter se deixado seduzir pelas “doutrinas racistas de última hora (...), que bem sabe como são de fato velhas, disfarçadas em cosméticos ridículos” (*Ibidem*). Porém, ao final de seu texto, o antropólogo criticou o título da obra *Casa-Grande & senzala*, argumentando que a inclusão do substantivo “senzala” sugeria uma contribuição da África para o Brasil que não era justificada. No *Boletim de Ariel*:

Não gostei do título. Casa Grande & Senzala á primeira vista parece indicar que o autor teve o desejo de contrapor, no surto historico do Brasil, os dois typos de cultura que no caso do branco e do negro se interpenetraram. A verdade, porém, é que o Brasil de hoje sahiu muito pouco da senzala. Elle está recheiado de cousas negras, o seu cabello não nega, etc.; mas toda a massa enorme de cousas que a escravidão derramou na gente, não veio de facto da senzala. Veio mesmo da propria Casa Grande, para onde os mais bem-dotados filhos da senzala eram immediatamente conduzidos, a comecar pela mãe preta. Recusei, certa vez, a minha approvação a um quadro em que se via um filho de senhor no collo de mãe preta, sentada ao lado de um carro de boi onde o filhote negro dormia. O quadro não correspondia ao que era geral. Ao contrario. A mãe-negra não levava o filho do senhor para a senzala; trazia, sim, o seu moleque para a Casa Grande, onde era criado com os mimos necessarios, até mesmo para que o leite da ama não arruinasse, sob a influencia de qualquer desgosto... No que se refere aos indios, o livro de Gilberto Freyre vale por uma bibliotheca (*Ibidem*).

Como resta evidente, os posicionamentos de Roquette-Pinto e de Grieco, ainda que laudatórios em alguns pontos, rejeitam aquilo que seria uma visibilidade excessiva dada por Freyre à relevância do africano à formação da cultura brasileira. Rejeição, aliás, que provavelmente não surpreendeu o sociólogo pernambucano, visto que ele estava perfeitamente consciente dos possíveis estranhamentos que causaria ao dedicar dois capítulos de *Casa-grande & senzala*, entre os cinco, à ação construtora do africano no país. Tanto que ele fez questão de registrar no ensaio: “ideia extravagante para os meios ortodoxos e oficiais do Brasil, essa do negro superior ao indígena e até ao português, em vários aspectos de cultura material e moral. Superior em capacidade técnica

¹² Disponível em: http://memoria.bn.br/DocReader/110523_03/17399. Acesso em: 7 nov. 2021.

e artística” (FREYRE, 2006a, p. 368).

O vanguardismo do recifense relativo à África também transparece quando o comparamos a Caio Prado Jr. em *Formação do Brasil contemporâneo* (1942). Quase dez anos depois de *Casa-grande & senzala* ter sido editado, Prado Jr. ainda alegaria: “a contribuição do escravo preto ou índio para a formação brasileira é, além daquela energia motriz, quase nula” (PRADO JR., 1992, p. 272). Da mesma forma, o progressismo do sociólogo pernambucano é inequívoco quando ele é comparado a Oliveira Vianna, a quem Freyre se refere, em *CG&S*, como “o maior místico do arianismo que (...) surgiu entre nós” (FREYRE, 2006a, p. 387).

Tal crítica de Freyre a Vianna ganha sentido completo quando se lê em *Populações Meridionais do Brasil* (1920) a seguinte passagem: “Toda a evolução histórica da nossa mentalidade coletiva tem sido (...) um contínuo afeiçoamento dos elementos etnicamente bárbaros da massa popular à moral ariana, à mentalidade ariana, isto é, ao espírito e ao caráter da raça branca” (VIANNA, 2005, p. 179). Ou seja, Vianna, para repúdio de Freyre, defendia a superioridade biológica dos brancos, uma ideia também presente em *Raça e Assimilação* (1932), onde ele questiona: “Em face das revelações da ciência contemporânea, por que continuar a contestar que há diferenças na mentalidade e no caráter entre o Negro e o Índio, entre esses dois tipos e os tipos brancos?” (VIANNA, 1932, p. 37).

Mais distante no tempo, outro intelectual que representa o inverso do autor pernambucano, no tocante à África e sua relevância cultural, é o diplomata e historiador Francisco Adolfo de Varnhagen, considerado o “Heródoto do Brasil” por José Carlos Reis (1999). É de Varnhagen a seguinte síntese: “se os colonos escravos africanos concorriam a aumentar a riqueza pública com o seu trabalho, por outro lado pervertiam os costumes, por seus hábitos menos decorosos, seu pouco pudor, e sua tenaz audácia” (ODÁLIA; VARNHAGEN, 1979 [1854], p. 75).

Em contrapartida, para Freyre, a perícia do africano em conhecimentos do meio tropical, e não simplesmente o trabalho braçal cru, foi o que possibilitou muitos avanços de exploração e de expansão do território brasileiro. Isso porque, justifica, muitos dos homens e mulheres traficados da África para o Brasil eram técnicos de minas; “artífices em ferro; negros entendidos na criação de gado e na indústria pastoril; comerciantes de panos e sabão (...)” (FREYRE, 2006a, p. 391).

No campo médico, contestando teorias racistas em voga em seu tempo, como as de Batista de Lacerda e Renato Kehl, Freyre mobilizou em *Casa-grande & senzala* a literatura científica nacional e estrangeira que questionava a superioridade cultural e psíquica de indivíduos brancos.

Como nos dois trechos a seguir de *CG&S*, onde ele problematiza a autoridade das medições cranianas que tanto fizeram sofrer Lima Barreto:

Trecho 1: Aliás, na inferioridade ou superioridade de raças pelo critério da forma do crânio já não se acredita; e esse descrédito leva atrás de si muito do que pareceu ser científico nas pretensões de superioridade mental, inata e hereditária, dos brancos sobre os negros. A teoria da superioridade dos dólico-louros tem recebido golpes profundos nos seus próprios redutos. Hertz mostrou recentemente, baseado em pesquisas de Nystrom entre quinhentos suecos, que naquele viveiro de dólico-louros os indivíduos das classes mais altas eram em grande maioria braquicéfalos. E não só eles; também os homens eminentes, vindos das classes baixas. E é Hertz quem salienta não terem sido nórdicos puros nem Kant nem Goethe nem Beethoven nem Ibsen nem Lutero nem Schopenhauer nem Schubert nem Schumann nem Rembrandt. Quase nenhum dos homens mais gloriosos dos países nórdicos (*Ibidem*, p. 377-378).

Trecho 2: São (...) característicos físicos – principalmente a forma do crânio – que se tem pretendido ligar à inferioridade do negro em realizações e iniciativas de ordem intelectual e técnica; inferioridade essa que seria congênita. Outra tem sido a conclusão dos que mais demoradamente têm procurado confrontar a inteligência do negro com a do branco. Bryant e Seligman, por exemplo, de estudos comparativos entre escolares bantos e europeus na África do Sul concluíram pela maior precocidade e mais rápido desenvolvimento mental dos bantos até a idade de doze anos, em contraste com o desenvolvimento mais demorado e tardinho do europeu até a puberdade, porém maior que o dos negros daí em diante; concluíram ainda que o africano, excedido pelo europeu no confronto de qualidades de reflexão, julgamento, compreensão, excede o branco em memória, intuição ou percepção imediata das coisas, e capacidade de assimilação. Diferenças difíceis de reduzir, como nota Pitt-Rivers, a um fator de inteligência geral que sirva de base a conclusões de inferioridade ou superioridade de uma raça sobre a outra. (*Ibidem*, p. 379).

Com efeito, em relação ao seu contexto sócio-histórico Freyre representa uma inflexão intelectual. O aporte interpretativo que ele inaugura passa pelo abandono de uma explicação puramente biologizante da cultura brasileira¹³. Ele não encontra na miscigenação, tampouco na população negra, o germe de males inatamente atribuídos ao povo brasileiro. Para Gilberto Freyre, qualquer patogenicidade social no Brasil não foi gerada pelo caldeamento racial, ou por uma ancestralidade africana, senão pela escravidão executada por senhores brancos. Como afirma taxativamente neste fragmento de *Casa-grande & senzala*:

¹³ Ricardo Benzaquen de Araújo (2005) esclarece que Freyre não abdica totalmente da noção de que a humanidade é constituída de “raças”, no entanto sua concepção racial se dá num tratamento *neolamarckiano*, ou seja, fundamenta-se na ideia de que contingentes humanos possuem capacidade de adaptação a diferentes meios físicos, sendo capazes de incorporar e transmitir características adquiridas na sua interação com esses meios, o que daria origem a uma “raça histórica”. Para Passos e Silva (2007), Freyre trabalha com noções de raça e cultura, às vezes trocando um termo pelo outro, sem que isso resulte numa indistinção entre os fenômenos genéticos e os culturais.

O negro no Brasil, nas suas relações com a cultura e com o tipo de sociedade que aqui se vem desenvolvendo, deve ser considerado principalmente sob o critério da história social e econômica. Da antropologia cultural. Daí ser impossível – insistamos neste ponto – separá-lo da condição degradante de escravos, dentro da qual abafaram-se nele muitas das suas melhores tendências criadoras e normais para acentuarem-se outras, artificiais e até mórbidas. Tornou-se, assim, o africano um decidido agente patogênico no seio da sociedade brasileira. Por “inferioridade de raça”, gritam então os sociólogos arianistas. Mas contra seus gritos se levantam as evidências históricas – as circunstâncias de cultura e principalmente econômicas – dentro das quais se deu o contato do negro com o branco no Brasil. O negro foi patogênico, mas a serviço do branco; como parte irresponsável de um sistema articulado por outros. (FREYRE, 2006a, p. 404).

Em síntese, para o autor nascido no Recife, a miscigenação democratizou uma sociedade de senhores e escravos, bem como a cultura africana foi um componente imprescindível para o Brasil. Não obstante essas inovações, não é raro a obra de Gilberto Freyre ser interpretada, em seu conjunto, como uma mistificação ideológica a serviço das elites mais arcaicas, pois apoiada na ideia de que a sociedade brasileira seria harmônica e pacífica – argumento que será examinado no capítulo 4, “Gilberto Freyre, intérprete da harmonia social no Brasil”.

CAPÍTULO 2. ENCONTROS E DESENCONTROS: GILBERTO FREYRE EM PERSPECTIVA COMPARADA COM PAULO PRADO E SÉRGIO BUARQUE DE HOLANDA¹⁴

As manifestações artísticas possuem características que vão além do campo estético. A arte, em sua multiplicidade de significados, é produzida em um contexto histórico e social específico (HEINICH, 2008). Esse princípio se estende também a outras dimensões da vida social, incluindo o próprio estudo sociológico, o qual só pode ser plenamente compreendido à luz de seu âmbito de produção. Assim sendo, este capítulo primeiramente se propõe a localizar Gilberto Freyre na década de 1920, período que antecedeu a publicação de *Casa-Grande & senzala*, e a recepção que o livro obteve no lançamento. Posteriormente, será estabelecido um diálogo entre Freyre e dois outros intelectuais cujas reflexões emergem da mesma atmosfera que dá origem à *CG&S*: Paulo Prado, autor de *Retrato do Brasil* (1928), e Sérgio Buarque de Holanda, com *Raízes do Brasil* (1936). Defenderemos que Paulo Prado retratou o africano escravizado como um elemento corruptor da sociedade brasileira, enquanto Freyre o apresentou como vítima do sistema escravista e, simultaneamente, como agente fundamental na formação da cultura nacional. Em relação a Sérgio Buarque de Holanda, analisaremos como esse autor destacou, entre outros aspectos, o personalismo pátrio como uma característica herdada dos portugueses, contrastando com as interpretações de Freyre. Por meio desse estudo comparativo, o capítulo busca aprofundar a compreensão da atmosfera intelectual que moldou a obra do pernambucano, contribuindo para enriquecer a análise do papel de Freyre na construção de uma interpretação singular sobre o Brasil.

2.1 Raízes regionalistas e a recepção inicial de *Casa-grande & senzala*

Antes de ser um intelectual conhecido nacionalmente, Gilberto Freyre foi um jornalista de província no *Diário de Pernambuco*, tradicional jornal da cidade do Recife. Seus primeiros artigos remunerados foram publicados em 1918, quando ele ainda era estudante de graduação nos Estados

¹⁴ Algumas das reflexões apresentadas neste capítulo foram discutidas em trabalhos apresentados em três encontros acadêmicos que ocorreram durante esta pesquisa. O primeiro, “Tipos de colonização e efeitos na modernidade: as Américas espanhola e portuguesa em Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Holanda”, foi debatido no XXXII Congresso Internacional da Associação Latino-Americana de Sociologia, realizado em dezembro de 2019, em Lima, Peru. O segundo, “Gilberto Freyre e o modernismo”, foi discutido no Instituto de Estudos Brasileiros da Universidade de São Paulo (IEB), quando participei da Escola São Paulo de Ciência Avançada (ESPCA) – Modernismo: Disputas em torno do Moderno e de Projetos de Nação, em julho de 2023. O último, “Diálogos modernistas entre Paulo Prado e Gilberto Freyre”, foi exposto no “3º Seminário de Pensamento Social Brasileiro”, da Universidade Federal do Espírito Santo, ocorrido em setembro de 2023.

Unidos. Sua colaboração com o jornal estendeu-se até 1926¹⁵. De volta ao Brasil em 1923, Freyre participou da fundação do Centro Regionalista do Nordeste em 1924 e organizou o 1º Congresso Regionalista do Nordeste em 1926, além de ter coordenado, em 1925, a publicação do *Livro do Nordeste*, obra comemorativa dos cem anos do *Diário de Pernambuco*.

Durante esses anos, Eduardo Dimitrov (2013) observa que o recifense tinha como objetivo incentivar artistas nordestinos a retratar sua região com as cores e características locais, bem como preservar e catalogar valores patriarcais por meio de seus escritos. Nesta época, Freyre foi um líder, nota ainda Dimitrov, de um regionalismo tradicionalista, congregando em torno de si eruditos, escritores e pintores, como Cícero Dias, Lula Cardoso Ayres e os irmãos Fédora, Joaquim e Vicente do Rego Monteiro¹⁶.

Não é à toa que, no *Livro do Nordeste*, Freyre tenha um artigo todo dedicado à pintura e como esta deveria reproduzir as cores do Nordeste. Nele, Freyre reforça que era “preciso excitar o entusiasmo criador dos artistas novos em torno das nossas coisas próprias coisas” (FREYRE, 1941, p. 102). Para então reclamar, ao fim de *Algumas notas sobre a pintura no Nordeste do Brasil*, que uma “estranha Mulher de Preto” limitava a capacidade dos pintores de captar a natureza, o espírito do povo e a história do Nordeste. *Ipsis litteris*:

Dir-se-ia que uma estranha Mulher de Preto, inimiga das côres (...), persegue os nossos pintores; e não os deixa crescer; nem avivar em relevos definitivos os esboços de uma pintura que revele e interprete a natureza regional, o espírito da gente e do passado deste pedaço do Brasil, o esforço e a dor do povo mestiço que aqui vive, trabalha e sofre há quatrocentos anos. (*Ibidem*, p. 106).

Em outro capítulo de sua autoria no *Livro do Nordeste*, há uma apreciação semelhante de Freyre a respeito da paisagem nordestina, especificamente em “Aspectos de um século de transição no Nordeste do Brasil”. Às primeiras linhas deste artigo, Freyre se aflige por a região ter perdido “seu ar ingenuo (...) para adquirir o das modernas fotografias de usinas e avenidas novas. Um ar arrivista e às vezes pretensioso” (*Ibidem*, p. 107). Nosso autor, igualmente, dedicou colunas no

¹⁵ A partir de 1918, Freyre passou a morar nos Estados Unidos, onde cursou ciências sociais em Baylor, universidade do estado do Texas. Concluída a graduação, o recifense seguiu para Nova Iorque, cidade em que fez mestrado, na Columbia, até 1922. De 1918 a 1987, Freyre escreveu mais de 3 mil artigos jornalísticos. Somente entre 1918 e 1926 foram 350 artigos no *Diário de Pernambuco*. A Fundação Joaquim Nabuco inventariou parte desta produção em: <https://www.gov.br/fundaj/pt-br/composicao/dimeca-1/biblioteca/acervos/inventarios-documentais-e-indices/gilbertofreyre.pdf>. Acesso em: 24 jun. 2024.

¹⁶ Em relação à militância regionalista de Freyre, Antônio Barboni (2021) é um dos que menciona que o Manifesto Regionalista só foi divulgado em 1952, e com suspeitas de não ser com o mesmo texto lido no 1º Congresso Regionalista do Nordeste em 1926.

Diário de Pernambuco a ponderações sobre o papel da região Nordeste no contexto nacional, como em “Ação regionalista no Nordeste.”

Nesse texto, publicado em 7 de fevereiro de 1926, às vésperas do Congresso Regionalista, o pernambucano escreve que o regionalismo a ser defendido no congresso não representava um movimento separatista, mas sim uma valorização da diversidade regional do Brasil. Para tanto, Freyre posiciona-se contra a homogeneização cultural imposta pela então capital do país, destacando no texto a importância de se preservar as particularidades culturais do Nordeste e de outras regiões brasileiras.

Nestes termos:

Um Brasil regionalista seria um Brasil não dividido, mas respeitando-se nas suas diversidades e coordenando-as num alto sentido de cultura nacional. Um Brasil livre de tutelas que tendem a reduzir a feudos certas regiões. O regionalismo não quer a absorção de energias locais, fortes pelo vivo e mediato contato com as várias realidade da paisagem, da vida, da economia brasileira – pela tirania de um Rio de Janeiro que afinal as absorve para a esterilidade e para o “rastacuerismo”. O regionalismo é um esforço no sentido de facilitar e dignificar certa atividade criadora local, desembaraçando o que há de pejorativo em “provinciano” de qualidades e condições geográficas. (*Diário de Pernambuco*, 7 de fevereiro de 1926) Disponível em: http://memoria.bn.gov.br/DocReader/029033_10/16923. Acesso em 17 de setembro de 2024.

Também no *Diário de Pernambuco*, em 26 de março de 1926, Freyre retomaria o tema do regionalismo em “O Nordeste separatista?”. Nesse artigo, ele reproduziu, com algumas modificações, o texto que havia sido convidado a escrever para o noticioso carioca *O Jornal*, durante passagem pelo Rio de Janeiro, quando se dirigia a um congresso de jornalistas, como delegado do *Diário*. O artigo é uma defesa vigorosa do regionalismo e do Nordeste como o repositório de “um Brasil mais brasileiro que o representado pelo Rio”, e tem início com o seguinte subtítulo: “O movimento regionalista no Nordeste não é necrófilo. Não tem a superstição do passado. Ama, porém, nas velhas coisas, a sugestão de brasilidade, o traço, a linha de beleza a ser continuada pelo Brasil menino”¹⁷.

Todavia, apesar da atuação nos círculos intelectuais do Recife nos anos que antecederam *Casa-Grande & Senzala*, Gilberto Freyre não era plenamente aceito na cidade. O fato fica evidente nas cartas trocadas entre ele e o diplomata Oliveira Lima. Em trabalho organizado por Angela Castro Gomes, muitas dessas correspondências revelam a preocupação de Freyre quanto à sua capacidade de lidar com críticas em sua terra natal. Por exemplo, em 17 de abril de 1923, Freyre,

¹⁷ Disponível em: http://memoria.bn.gov.br/DocReader/029033_10/17287. Acesso em 17 de setembro de 2024.

escrevendo de Pernambuco, comenta com Oliveira Lima: “continua meu plano de ir para São Paulo (...). Pergunta o Senhor que me pareceu isto aqui como meio social: um horror. Que estranho caso de Pernambuco, quando nos recordamos dos seus antecedentes” (GOMES, 2005, p. 171-172).

Em contrapartida, em agosto do mesmo ano, Oliveira Lima recomenda a Freyre deixar o Recife e rumar para São Paulo, cidade que o diplomata considerava mais dinâmica e distante das disputas regionais: “Estou muito ansioso para saber de sua decisão – se fica ou se vai para São Paulo. Não me atrevo a dar-lhe conselho. Com sua inteligência, o Sr. se desenvencilha na vida, mas não é nada agradável, por mais fleuma que se tenha, ser alvo de malevolências e picardias” (*Ibidem*, p. 177).

No final, Freyre permaneceu em Recife, onde escreveria anos depois *Casa-grande & senzala*. A obra que já de início contou com acolhida positiva, como pode ser comprovado também pelos relatos e críticas compilados por Edson Nery da Fonseca (1985). Nery resgata, por exemplo, uma carta de Manuel Bandeira a Gilberto Freyre, na qual o poeta relata a repercussão do livro no Rio de Janeiro logo após o seu lançamento. Na capital do Brasil, em janeiro de 1934, Bandeira informava ao amigo que a história dele da família patriarcal estava sendo reconhecida como uma espécie de Ulisses vindo de Pernambuco, em alusão ao clássico de James Joyce, conhecido por ser um romance que explora uma variedade de temas, incluindo identidade, nacionalidade, religião, sexualidade e busca pelo sentido da vida.

Além do relato de Bandeira, no primeiro ano de tiragem de *CG&S*, são uma evidência objetiva do sucesso do ensaio os pareceres via de regra laudatórios na imprensa e em revistas especializadas, feitos por importantes personalidades da cena intelectual daquele momento no Brasil, tais como Agrippino Grieco e João Ribeiro, citados no capítulo 1, e Lúcia Miguel Pereira e Yan de Almeida Prado¹⁸. O próprio Freyre utilizaria o sucesso de *Casa-Grande & senzala* para se autolouvar com grandiloquência, apresentando-a sempre como uma obra desbravadora.

¹⁸ Sobre Agrippino Grieco (1888-1973), Lafetá (2000) observa o seguinte: “Antes de falar propriamente sobre a obra de Agrippino Grieco é necessário observar que a presença desse crítico na vida literária nacional foi um dos fatos marcantes de um período bastante longo – da década de 20 até os anos cinquenta. Não porque ele representasse uma opinião crítica ou uma corrente estética de importância, ou porque – como no caso de Tristão de Athayde, Mário de Andrade e mesmo Octavio de Faria – fosse chefe-de-fila de grupos mais ou menos homogêneos, unidos em torno de princípios gerais ou do fascínio de uma personalidade. Agripino é importante porque está sempre presente nas colunas de jornal e, dotado da agilidade mental e da versatilidade que caracterizam bem certo estilo de jornalismo literário (o qual tentaremos adiante definir melhor), influi de maneira ponderável no quadro geral das atividades de uma época e serve como um dos parâmetros indispensáveis para a aferição e o equacionamento dos interesses, dos tipos de enfoque ou do nível da produção intelectual” (LAFETÁ, 2000, p. 41). A respeito de João Ribeiro, quando escreveu sobre *Casa-grande & senzala*, ele era membro da Academia Brasileira de Letras desde 1898 e um respeitado crítico literário. Conforme Rodrigues (2013), desde o início do século XX, Ribeiro colaborou em diversos jornais do Rio de Janeiro.

À guisa de exemplo, num evento em sua homenagem na Universidade de Brasília, realizado em 1980, Freyre se autodefiniu, lembra Fábio Franzini (2023), como o autor que “lançou as bases para um tipo de história social até então inexistente no Brasil ou em qualquer outro país”, o que fazia de *CG&S* um livro “revolucionariamente inovador”, que parecia ter “inaugurado, não só na ciência social, mas também na literatura, a apresentação de realidades sociais ou humanas de forma menos abstrata e mais visual e imagética” (FREYRE apud FRANZINI, 2023, p. 43). Para o recifense, o livro ainda era produto de um objetivo explícito de explicar o Brasil para si, e de uma maneira jamais feita. Como deixou claro em entrevista ao jornal *Estado de São Paulo* em 1978:

Estado de São Paulo: (...). A ideia básica de toda sua obra científica e literária está em *Casa-grande & senzala*? É lá que se encontra a essência de seu pensamento?

Freyre: Sim, esse foi o meu livro germinal. Acho que tenho escrito outros livros igualmente de alguma importância, mas *Casa-grande* se apresenta como o germe de tudo o mais. Porque é um livro, em essência, autobiográfico. Um livro que responde àquela ânsia (...) de descobrir-me como brasileiro. De descobrir um Brasil que ninguém ainda tinha me explicado satisfatoriamente. Faltava-me uma explicação em profundidade do Brasil. O livro *Casa-grande & senzala* representa um homem a se autobiografar através de seu próprio povo: pessoal e coletivamente. A mesma busca está presente em *Sobrados e mucambos*, *Ordem e Progresso*, em todos os meus outros livros, enfim. (FREYRE, 2010, p. 164).

Além dos elogios que Gilberto Freyre fazia a si próprio, o impacto inicial de suas ideias, pós anos 20, pode ser analisado através das opiniões de outros contemporâneos seus, como as registradas na coletânea *Gilberto Freyre: sua ciência, sua filosofia e sua arte*, publicada pela Editora José Olympio em 1962. Obra organizada em comemoração aos 25 anos de *Casa-grande & senzala*, completados em 1958, e que reúne, em mais de quinhentas páginas, uma série de

A partir de 1927, foi o titular da coluna de crítica literária do *Jornal do Brasil*. Sobre Lúcia Miguel Pereira (1901-1959), Santos (2012) informa que sua produção é notavelmente diversificada, abrangendo crítica literária, tradução, biografia, ensaio, história literária, romance, conto e narrativa infantojuvenil. Com Miguel Pereira se notabilizando nos meios literários nacionais principalmente com sua renomada biografia sobre Machado de Assis, *Machado de Assis (Estudo Crítico-biográfico)*, de 1936, e com sua *História da Literatura Brasileira – Prosa de Ficção - de 1870 a 1920*, de 1950. Em relação a Grieco e Almeida Prado, Guillermo Giucci (2000) realça que em ambos, as leituras se deram no sentido de que o livro operava uma ruptura com a tradição e o começo de um estilo moderno de pensar o Brasil. A ponto de o ensaio de Freyre parecer a Almeida Prado um marco final do embate entre a velha e a nova geração de estudiosos do país. Acerca de Yan de Almeida Prado (1898-1991), pseudônimo de João Fernando de Almeida Prado, era membro da abastada família Prado, participou da Semana de Arte Moderna de 1922 e é autor de *Primeiros povoadores do Brasil* (1935), *Tomas Ender* (1955), *D. João VI e o início da classe dirigente no Brasil* (1968), *A Grande Semana de Arte Moderna* (1976) e de *Entradas e bandeiras* (1986). Foi um grande colecionador de obras raras sobre o Brasil, vendendo sua brasileira para a Universidade de São Paulo em 1962. A coleção constitui o núcleo inicial do acervo do Instituto de Estudos Brasileiros dessa universidade. Ver: <https://www.ieb.usp.br/yan-de-almeida-prado-2/>. Acesso em: 18 de agosto de 2024.

considerações consagradoras. Como o artigo de Otto Maria Carpeaux, crítico literário que escreveu o seguinte: “o que o Brasil e os brasileiros devem a Gilberto Freyre poderia ser definido como tomada de consciência histórica. Através da interpretação gilbertiana o Brasil ‘reconhece-se’ e foi reconhecido” (CARPEAUX, 1962, p. 151).

Jorge Amado também contribuiu para o volume, afirmando sobre *CG&S*: “saímos do terreno da pura ficção, da pura criação literária (...), [abrindo-se] um novo caminho para o estudo, para a ciência. Foi uma explosão, um fato novo (...)” (AMADO, 1962, p. 31). Na mesma publicação, Astrojildo Pereira, histórico militante comunista como Amado, ofereceu assim sua visão sobre *CG&S*:

Casa-grande & senzala (...) aconteceu, em 1933, como algo de explosivo, de insólito, de realmente novo, a romper anos e anos de rotina e chão batido. Obra de ciência e obra de arte – pegava o leitor como um visgo, mesmo que o leitor recalcitrasse, de começo, a aceitar tamanhas novidades. Dou o meu testemunho pessoal: como trabalhava então no comércio, o dia todo, levantava-me às 4 horas da madrugada, espantava o sono com a ducha fria, e atracava-me ao livro até às 7 e meia, mastigando-o página a página. Era mesmo uma espécie de mastigação mental que chegava a refletir-se no paladar propriamente dito: fazia-me lembrar um bom pratarraz de melado com farinha de mandioca, uma das minhas delícias de menino. (PEREIRA, 1962, p. 385).

Outro intelectual de destaque que compareceu em *Gilberto Freyre: sua ciência, sua filosofia e sua arte* foi Fernando de Azevedo, figura central na história da educação e da sociologia no Brasil. Ele foi o redator e primeiro signatário do “Manifesto dos Pioneiros da Educação Nova”, um marco na defesa da educação pública no país. Teve papel fundamental na criação da Universidade de São Paulo (USP), e foi responsável por introduzir o ensino de sociologia em todas as Escolas Normais do estado de São Paulo em 1933 (cf. CASTRO, 1994).

Sobre *Casa-Grande & senzala*, Azevedo afirma que, embora já existisse uma atmosfera de atualização na compreensão do Brasil quando o livro foi lançado, foi Freyre quem, de fato, liderou essa renovação no campo das ciências sociais, especialmente por meio de sua interpretação do papel da sociedade patriarcal na criação da nação. Em suas palavras:

Todos lhe devemos um pouco do que somos e muito do que sabemos, sobretudo a respeito do ciclo da cana e da formação da família patriarcal, como de sua decadência e da formação da burguesia urbana, admiravelmente analisadas em *Sobrados e mucambos*. Foi, nesse terreno, um renovador, em quem andaram juntas a lucidez e a eficácia. É claro que, quando publicou *Casa-Grande & senzala*, já havia começado um movimento de renovação cultural nas artes e na literatura, com a Semana de Arte Moderna, em 1922, e na esfera de educação em que, rompendo em 1920, se desenvolveu com extraordinário impulso no decênio de 1926 a 1935, e alcançou em 32, com o Manifesto dos Pioneiros da Educação

Nova, um de seus pontos culminantes. A atmosfera que então se respirava e nos envolvia a todos já era de inquietação, de ruptura com a tradição e de busca de novos caminhos. Mas no campo dos estudos e das pesquisas antropológicas, a força nova que surgiu, impondo-lhes uma orientação conceptual e metodológica diferente, senão oposta, sob vários aspectos, à de Oliveira Viana, pensador social e político, pioneiro dos estudos histórico-sociais, foi, sem dúvida, Gilberto Freyre. Penso, porém, que *Casa-Grande Senzala* ficou menos por ser iniciadora de um movimento do que por se situar em perspectivas novas e constituir a mais importante contribuição à inteligência da estrutura e dos costumes da sociedade patriarcal. (AZEVEDO, F., 1962, p. 65-66).

Mais contemporaneamente, Elide Rugai Bastos (2006) argumenta que o sociólogo pernambucano é uma virada crucial na consolidação do discurso sociológico no Brasil, ao buscar explicar o país através de suas particularidades culturais. Para Bastos, foi Freyre quem definitivamente, no campo das ciências sociais, se afastou de explicações baseadas na sociobiologia e no determinismo geográfico, comuns nos debates sobre a sociedade brasileira desde o século XIX. Em vez disso, ele adotou uma abordagem sistemática, empírica, interdisciplinar e analítica, focando na cultura e nos padrões sociais para compreender as complexidades da sociedade nacional. Como Bastos propõe, a seguir, Freyre abandonou interpretações jurídicas tradicionais em favor de uma análise sociológica mais profunda do Brasil:

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. Nesse sentido, é o último pensador de um período e o primeiro de uma nova etapa, que se desenvolverá à sua revelia. O ponto de toque dessa transição é dado pelo abandono do discurso jurídico, até então o instrumento explicativo da realidade, e a adoção do discurso sociológico como novo código competente para dar conta do social. (BASTOS, 2006, p. 171).

Concordando-se aqui com Bastos, sem dúvida, o discurso jurídico, bem como o discurso racial, foi uma chave explicativa comum entre os intelectuais da Primeira República no Brasil. Bolívar Lamounier (1977) identificou vários desses intelectuais como defensores de uma tradição de pensamento político “autoritário”. Segundo Lamounier, essa tradição, expressa em ensaios de caráter histórico-sociológico, incluía a crítica à inadequação e à importação de nosso sistema legal, a falta de organização e mobilização popular, e a defesa de uma atuação estatal de cima para baixo como agente promotor do desenvolvimento nacional¹⁹.

¹⁹ Alberto Torres foi um desses pensadores autoritários, exercendo vários cargos de projeção, como o de presidente da província do Rio de Janeiro, equivalente hoje ao de governador, e a função de ministro do Supremo Tribunal Federal (STF). Em *Organização Nacional* (1914), Torres postulou que o persistente “atraso nacional” decorria da ausência de instituições que conduzissem o avanço social do país. No livro, ele encara o Brasil como uma nação sem história, asseverando que “tal nome não merece a série cronológica dos fatos das colônias dispersas, e a sucessão, meramente

Nada poderia ser mais diferente do que Gilberto Freyre entendia. Como observado por Valeriano Costa (1992), ele se opunha à perspectiva da sociedade brasileira como um organismo carente de engenhosidade social, necessitando da intervenção autoritária, seja de sua elite, seja do Estado, para se desenvolver. Em primeiro lugar, para o pernambucano, o Brasil gozou de originalidade e dinamicidade social desde seu início, desafiando a ideia de que o país era apenas um conglomerado a-histórico desorganizado e carente de tutela. Partindo da casa-grande, Freyre não considerava o Estado nacional como tendo sido relevante para a constituição e a manutenção da sociedade brasileira. Em *Casa-Grande & senzala*, ele argumenta que os verdadeiros agentes de criação dessa sociedade foram os indivíduos organizados na família patriarcal, e não o Estado ou a religião. Isso fica evidente na seguinte passagem do livro:

A família, não o indivíduo, nem tampouco o Estado nem nenhuma companhia de comércio, é desde o século XVI o grande fator colonizador no Brasil, a unidade produtiva, o capital que desbrava o solo, instala as fazendas, compra escravos, bois, ferramentas, a força social que se desdobra em política, constituindo-se na aristocracia colonial mais poderosa da América. (FREYRE, 2006a, p. 81).

Em segundo lugar, para Gilberto Freyre, a colonização levada a cabo pelo português criou uma sociedade desde o princípio original e diversa da portuguesa, o que se nota na solidez e na arquitetura das casas-grandes, adaptada às condições tropicais, como podemos ler em *Casa-grande & Senzala*:

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 e dos lados, telhados caídos em um 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 (...). Basta comparar-se a planta de uma casa-grande brasileira do

política, de episódios militares e governamentais” (TORRES, 1982, p. 64). Para ele, era responsabilidade da política oficial coordenar os “movimentos da sociedade” através de uma “ação consciente” (cf. *Ibidem*, p. 245). Um notório seguidor das ideias de Alberto Torres foi Oliveira Vianna, também jurista e apoiador de Getúlio Vargas. Com a Revolução de 1930, suas ideias ganharam espaço na defesa de um estado centralizador e modernizador, especialmente no campo do direito do trabalho. Vianna participou das comissões do Ministério do Trabalho que moldaram a legislação social e trabalhista brasileira, sendo um mentor importante desse processo. Em *Instituições políticas brasileiras* (1949), nota Gabriela Ferreira Nunes (1996), ele argumentaria que o Estado era o agente habilitado a reduzir a distância entre o “país real” e o “país legal”, e que ao intervir deveria agir gradualmente para não comprometer a eficácia de suas ações, nem contrariar os hábitos e costumes pátrios. Já em *Populações Meridionais do Brasil*, publicado pela primeira vez em 1918, Vianna sugeriu que a sociedade brasileira era consequência de um mundo rural atrasado e tumultuado, necessitando por isso de um agente externo, ou seja, o poder central, para superar seu mal de origem. No livro, ele compara esse mundo agrário a um “edifício inacabado”, destacando a ausência de elementos essenciais, como classes sociais bem definidas, uma hierarquia social organizada e uma classe média, seja industrial, seja comercial. Para Vianna, o universo rural projetava suas características de forma permanente sobre o país. (cf. VIANNA, 2005, p. 206).

século XVI com a de um solar lusitano do século XV para sentir-se a diferença enorme entre o português do reino e o português do Brasil. Distanciado o brasileiro do reino por um século apenas de vida patriarcal e de atividade agrária nos trópicos já é quase outra raça, exprimindo-se em outro tipo de casa. (*Ibidem*, p. 35).

Assim, com *CG&S*, Freyre introduziu uma visão inovadora sobre o Brasil, argumentando que a sociedade brasileira, desde a sua colonização, possuía uma originalidade e uma dinamicidade próprias, as quais foram estruturadas a partir da família patriarcal, em vez de pelo Estado. A obra destacou ainda a importância da herança africana e da miscigenação na formação dessa sociedade, temas que só podem ser plenamente compreendidos quando contextualizados no momento histórico em que *Casa-grande & senzala* surgiu, e em comparação com autores, a começar de Paulo Prado, que compartilharam da atmosfera intelectual em que Freyre está inserido, ou seja, a década de 1920.

2.2 Paulo Prado: mecenas do modernismo

Embalada pelo fim da Primeira Guerra Mundial, a segunda década do século XX foi um período de acontecimentos que consolidaram no Brasil, constata Milton Lahuerta (1997), um “páthos de ruptura” com a Primeira República. No campo cultural, a Semana de Arte Moderna de 1922 foi um evento crucial no período. Não só pela Semana em si, mas pelas preocupações posteriores que ela potencializou em torno da originalidade da cultura brasileira e de sua relação com a Europa (DUARTE, 2014). Paulo Prado, paulista de uma família rica de cafeicultores, é uma figura de destaque nesse período, desempenhando um papel fundamental no patrocínio da Semana de Arte Moderna e do movimento modernista no Brasil a partir de São Paulo.

De acordo com Thaís Waldman (2010), o acervo modernista de Prado incluía esculturas de Brecheret, várias obras de Portinari, os quadros “São Paulo” e “O Ovo” de Tarsila do Amaral, assim como a tela “A Onda” de Anita Malfatti, esta adquirida em 1917 na exposição que resultou na controversa e famosa crítica de Monteiro Lobato à artista. De mais a mais, Prado foi pioneiro no Brasil ao comprar a primeira tela de um artista cubista, um quadro de Fernand Léger, tendo ainda, informa Felipe Chaimovich (2022), obras dos também vanguardistas Brancusi, Braque, Gris, Lhote, Matisse, Modigliani e Picasso. Seu mecenato se estendeu ao financiamento de viagens ao

Brasil do poeta precursor da poesia modernista na França, Blaise Cendrars, bem como ao pagamento da vinda ao país de Le Corbusier²⁰.

Cendrars, em meio a uma observação jocosa sobre o referido quadro de Léger, testemunhou o seguinte sobre Prado e sua importância para o movimento modernista em São Paulo:

Felizmente para mim o modernismo paulista era patrocinado por Paulo Prado, que se tornou meu amigo íntimo e com quem me mantive sempre em contato até sua morte, ocorrida em 1943 (...). Paulo Prado era vinte anos mais velho do que eu (...), quase tão rico quanto o herói de Valéry Larbaud, só que muito mais distinto, fino, letrado, culto como é de tradição num patricio de uma cidade tão famosa como São Paulo na história e formação do Brasil (...). Se ele patrocinava de maneira tão ativa os fogosos modernistas paulistas, chegando até a jogar azeite sobre o seu fogo de alegria, era para descansar da preocupação pelos negócios. Ele se ocupava de café, de finanças internacionais, de plantações, muito mais do que para fazer escândalo. Mas havia também amadorismo no seu caso. Assim, foi ele quem trouxe o primeiro quadro cubista para o Brasil, uma tela de Fernand Léger, que ele pendurou de cabeça para baixo no seu salão!... o que transtornou seus sobrinhos e revolucionou mais do que qualquer coisa no mundo o mau gosto bem conhecido dos milionários da cidade. (CENDRARS, 1976, p. 109).

A proximidade de Prado com o movimento modernista está igualmente presente no fato de ele ter prefaciado o *Manifesto Pau-Brasil* (1924), de Oswald de Andrade; e de Mário de Andrade dedicar-lhe *Macunaíma* (1928)²¹. De modo que foi como um agente promotor das novas expressões culturais ensejadas pelo modernismo que ele publicou *Retrato do Brasil* (RB) em 1928, livro fundamental para entender as teses que *Casa-grande & Senzala* buscava contestar.

²⁰ Considerado um dos mais influentes arquitetos do século XX, Le Corbusier desenhou um projeto de vila residencial particular para Prado. Ele está preservado na França, sob a guarda da *Fondation Le Corbusier*. Disponível em: <https://www.fondationlecorbusier.fr/oeuvre-architecture/projets-villa-paulo-prado-sao-paulo-bresil-1929/> Acesso em: 31 jan. 2024.

²¹ Líderes do movimento, tanto Mário quanto Oswald fizeram questão de realçar a centralidade de seu mecenas Paulo Prado. Em um balanço em 1942, vinte anos depois da Semana, Mário de Andrade escreveria as seguintes palavras a respeito do papel de Prado para que o evento ocorresse: “Quem teve a ideia da Semana? Por mim não sei quem foi, só posso garantir que não fui eu. O mais importante era decidir e poder realizar a ideia. E o autor verdadeiro da Semana de Arte Moderna foi Paulo Prado. E só mesmo uma figura como ele e uma cidade como São Paulo, poderiam fazer o movimento modernista e objetivá-lo na Semana”. (ANDRADE, M., 1942). Já em 1954, Oswald de Andrade afirmaria, no artigo “O modernismo”, o que vai a seguir acerca do espaço privilegiado que Prado cedia em sua residência para as tertúlias modernistas: “Nunca será demais exaltar uma figura central do movimento modernista. Foi Paulo Prado (...). Sem a inteligência e a compreensão de Paulo Prado, nada teria sido possível (...). Paulo Prado abriu-nos sua casa em Higienópolis. Recebia magnificamente. Os seus almoços dos domingos eram faustosos. Além de se comer e beber dentro duma grande tradição civilizada, ali se debatiam os problemas candentes da transformação das letras e das artes. Pode se dizer que, depois da pobreza de minha *garçonnière* na Praça da República, foi a casa de Paulo Prado o centro ativo onde se elaborou o Modernismo”. (ANDRADE, O., 1954).

2.3 Um retrato entristecido do Brasil

Lançado cinco anos antes de *Casa-grande & senzala, Retrato do Brasil* teve grande repercussão em sua primeira edição, em 1928, sendo reimpresso duas vezes no ano seguinte (CALIL, 2012). Entre 1928 e 1929, mais de sessenta artigos foram publicados em jornais brasileiros para discutir o ensaio, principalmente nas cidades do Rio de Janeiro e de São Paulo²². Outra marca de seu triunfo foi o fato de o órgão que normatizava a educação no Brasil no período, o Departamento Nacional de Ensino, ter escolhido a obra para ser traduzida, visando à sua divulgação no exterior.

O subtítulo do livro, “ensaio sobre a tristeza brasileira”, e a frase inicial do primeiro capítulo, “Numa terra radiosa vive um povo triste”, delineiam a tese central que tornou o texto famoso, qual seja: apesar de viver numa terra de vastas possibilidades, o brasileiro carrega uma melancolia que o torna incapaz de atender às necessidades do país. Para o autor paulista, essa tristeza nacional era uma consequência intrínseca da busca incessante pelo enriquecimento fácil numa terra fértil como o Brasil, além de ser causada pela “libertinagem” que marcava as relações sociais desde as interações entre senhores e escravos nos primeiros séculos de construção nacional.

De acordo com Prado, os brasileiros, de geração em geração, apenas empregavam sua energia criativa em dois comportamentos plenos de consequências: a procura por riquezas e um comportamento sexualmente descontrolado, cheio de “abusos venéreos”. Ambas as atitudes, de acordo com Prado, eram herança dos colonizadores. Segundo o autor:

(...) sem outro ideal, nem religioso, nem estético, sem nenhuma preocupação política, intelectual ou artística – criava-se pelo decurso dos séculos uma raça triste. A melancolia dos abusos venéreos e a melancolia dos que vivem na ideia fixa do enriquecimento – no absorto sem finalidade dessas paixões insaciáveis – são vincos fundos na nossa psique racial, paixões que não conhecem exceções no limitado viver instintivo do homem, mas aqui se desenvolveram de uma origem patogênica provocada sem dúvida pela ausência de sentimentos afetivos de ordem superior. Foi na exaltação desses instintos que se formou a atmosfera especial em que nasceu, viveu e proliferou o habitante da colônia. Do enfraquecimento da energia física, da ausência ou diminuição da atividade mental, um dos resultados característicos nos homens e nas coletividades é, sem dúvida, o desenvolvimento da propensão melancólica. (*Ibidem*, p. 97).

²² Contagem realizada a partir de levantamento feito por Calil (2012) a respeito da fortuna crítica de *Retrato do Brasil* até sua terceira edição, lançada em 1931.

Prado reforça tal perspectiva de que o Brasil se compunha de uma “raça triste” ao escolher como epígrafe de *Retrato do Brasil* um trecho do historiador Capistrano de Abreu. Nele, o Brasil é comparado à ave jaburu, imponente, porém apática. A epígrafe diz: “[O jaburu é] a ave que para mim simboliza a nossa terra. Tem estatura avantajada, pernas grossas, asas fornidas e passa os dias com uma perna cruzada na outra, triste, triste, daquela austera e vil tristeza”.

Em *RB*, as fontes que embasam inferências deste tipo acerca da tristeza brasileira incluem Ordenações do Santo Ofício, documentos oficiais e relatos de religiosos, como Frei Vicente de Salvador e os padres Anchieta e Antônio Vieira. Ainda, no ensaio são utilizadas crônicas de autores como Francisco Coreal, Gabriel Soares de Sousa, Jean Léry, Pêro de Magalhães Gândavo e Saint-Hilaire. Não sem propósito, *Retrato do Brasil* está repleto de referências a esses registros concentrados nos três primeiros séculos de colonização.

É a partir deles que o mecenas modernista identifica a sociedade nacional como permeada por melancolia e por desvios ético-morais de toda ordem, transformando o Brasil numa terra “de todos os vícios e todos os crimes” (PRADO, 2012, p. 55). Prado, inclusive, subsidiou a publicação de processos oriundos da Santa Inquisição no Brasil e de relatos de viajantes que estiveram no país²³. Sua conclusão de que o Brasil foi forjado em um meio ambiente de “dissolução e aberração” (*Ibidem*, p. 56), onde as paixões dominantes no colonizador eram a “luxúria” e a “cobiça” por ouro, e favorecidas por uma suposta “sensualidade” despertada pelo ambiente tropical em associação com as indígenas e africanas escravizadas, encontra respaldo nesses documentos.

Segundo Prado, os efeitos dessas obsessões não se limitavam apenas ao domínio dos sentidos e das funções biológicas, mas também se estendiam ao campo da inteligência e das emoções. Então, o desgaste causado por elas resultava em perturbações físicas e psíquicas, culminando em um estado de fadiga profundo que poderia adquirir características patológicas.

Na síntese do mecenas:

Dominavam-no (o colonizador do Brasil) dois sentimentos tirânicos: sensualismo e paixão do ouro. A história do Brasil é o desenvolvimento desordenado dessas obsessões subjugando o espírito e o corpo de suas vítimas. Para o erotismo

²³ Segundo Carlos Augusto Berriel (1994), Paulo Prado patrocinou a impressão das seguintes obras: 1) *Diário da navegação de Pero Lopes de Sousa, 1530-1532*; 2) *Histoire De La Mission Des Peres Capucins en L’Isle de Maragnan dt Terres Ciconvoisines*, do religioso Claude d’Abbeville; 3) *Primeira visitação do Santo Ofício às partes do Brasil, pelo licenciado Heitor Furtado de Mendonça, Capelão fidalgo Del rei nosso senhor e do seu Desembargo, deputado do Santo ofício. Confissões da Bahia, 1591-1592*; 4) *Primeira visita o do Santo Ofício às partes do Brasil, pelo licenciado Heitor Furtado de Mendonça, Capelão fidalgo Del rei nosso senhor e do seu Desembargo, deputado do Santo ofício. Denuncia es da Bahia, 1591-1593*.

exagerado contribuíam como cúmplices (...) três fatores: o clima, a terra, a mulher indígena ou a escrava africana. Na terra virgem tudo incitava ao culto do vício sexual. Ao findar o século das descobertas, o que sabemos do embrião de sociedade então existente é um testemunho dos desvarios da preocupação erótica (...). Os fenômenos de esgotamento não se limitam às funções sensoriais e vegetativas; estendem-se até o domínio da inteligência e dos sentimentos. Produzem no organismo perturbações somáticas e psíquicas, acompanhadas de uma profunda fadiga, que facilmente toma aspectos patológicos, indo do nojo até o ódio. Por outro lado, como derivativo dessa paixão, outro sentimento surgia na alma do conquistador e povoador, outro sentimento extenuante na sua esterilidade materialista: a fascinação do ouro, exclusiva como uma mania. (*Ibidem*, p. 96).

Imerso nos determinismos geográficos e raciais mencionados acima, Paulo Prado não deixa de acreditar em nenhum momento que o colonizador do Brasil encontrou nas mulheres escravizadas parceiras para a criação de uma atmosfera de licenciosidade, gerando uma sociabilidade esgotada por um sexo desenfreado, além da caça permanente por ouro. Prado alude que as relações entre os colonizadores e as mulheres indígenas eram de “pura animalidade”:

Tudo favorecia a exaltação do (...) prazer [do colonizador]: os impulsos da raça, a molícia do ambiente físico, a contínua primavera, a ligeireza do vestuário, a cumplicidade do deserto e, sobretudo, a submissão fácil e admirativa da mulher indígena, mais sensual do que o homem como em todos os povos primitivos. Procurava e importunava os brancos nas redes em que dormiam, escrevia Anchieta. Era uma simples máquina de gozo e trabalho no agreste gineceu colonial. Não parece que nenhuma afeição idealizasse semelhantes uniões de pura animalidade. (*Ibidem*, p. 61-62).

Também em *RB* podem ser encontradas diversas passagens em que o autor paulista atribui aos indígenas e aos africanos escravizados uma disposição cooperativa com o colonizador português para corromper a vida societal brasileira, tornando-a triste e esgotada. A exemplo de quando ele descreve o habitante original como “um animal lascivo, vivendo sem nenhum constrangimento na satisfação de seus desejos carnis” (*Ibidem*, p. 53). Ou quando o africano é descrito “a envenenar” a formação da nacionalidade, “não tanto pela mistura de seu sangue como pelo relaxamento dos costumes e pela dissolução do caráter social, de consequências ainda incalculáveis” (*Ibidem*, p. 103).

Essa mesma compreensão o leva a atribuir à mulher africana uma “passividade” que “veio facilitar e desenvolver a superexcitação erótica em que vivia o conquistador e povoador” (*Ibidem*, p. 63). Um diagnóstico que não enfatiza as violências dos senhores contra os escravos, e que ele repete ao apontar o papel “corruptor” da criança africana na vida familiar patriarcal:

Os escravos eram terríveis elementos de corrupção no seio das famílias. As negras e mulatas viviam na prática de todos os vícios. Desde crianças (...) começavam a corromper os senhores moços e meninas dando-lhes as primeiras lições de

libertinagem. Os mulatinhos e crias eram perniciosíssimos. Transformavam as casas, segundo a expressão consagrada e justa, em verdadeiros antros de depravação. (*Ibidem*, p. 106).

Passada a condição colonial, o Brasil independente do século XIX foi descrito por Prado como quase sem avanços em relação ao seu passado pré-independente, como um “corpo amorfo, de mera vida vegetativa, mantendo-se apenas pelos laços tênues da língua e do culto” (*Ibidem*, p. 110). Para piorar, o romantismo teria exacerbado no oitocentos uma sociabilidade entristecida, uma vez que o movimento, tanto na literatura quanto na política, foi conduzido sem uma “solidez de pensamento e estudo” (*Ibidem*, p. 123) capaz de promover transformações sociais significativas.

O último capítulo de *Retrato do Brasil* é intitulado de “*Post-Scriptum*”, em referência ao recurso utilizado ao fim de documentos para complementar uma ideia ou enunciar algo novo. É justamente o que faz Paulo Prado quando finaliza o livro com um diagnóstico que ainda não havia sido emitido no ensaio, ou seja, o Brasil poderia romper com seu passado depauperado, triste, e construir um futuro de prosperidade. Para ele, o país alcançaria a redenção se recorresse a uma “guerra” ou a uma “revolução”, pois apenas elas refundariam a nação e impediriam “o desmembramento do país e a sua desapareção como um todo uno criado pelas circunstâncias históricas” (*Ibidem*, p. 142).

2.3 Gilberto Freyre e Paulo Prado

O sociólogo Gilberto Freyre não foi um espectador privilegiado do movimento modernista como Paulo Prado. Quando ocorreu a Semana de 22, ele estava nos Estados Unidos desde 1918. Apesar de distante das discussões que imperavam no modernismo paulista, a produção de Freyre na década de 20 deriva de um ambiente social em que o movimento está aflorando nacionalmente²⁴ – o que transborda em seu interesse pelo Brasil, segundo Gilda de Mello e Souza (2000), a partir

²⁴ Sobre “o espaço histórico do modernismo” no Brasil, José Guilherme Merquior (1990) escreve: “Em espanhol, a voz ‘modernismo’ denota o estilo sutil, suntuoso e ‘decadente’ de Rubén Darío e Valle Inclán: um fenômeno estético bem *fin-de-siècle* e *Belle Époque*. Em português, porém, o modernismo é a arte da vanguarda, brusca e despojada, do jovem século XX, nascida da recusa do decadentismo e que amadureceu com a experiência excitante das mudanças e traumas da Grande Guerra (...). Na São Paulo, no Rio ou no Recife dos anos vinte, em todas as artes, na música de Villa-Lobos (1887-1959) e na pintura de Tarsila (1896-1973) e Vicente do Rego Monteiro (1899-1969) tanto quanto nas letras, modernista foi o estilo de desafio das primeiras vanguardas militantes – grupos artístico-literários muito diferentes das frouxas *côteries* parnasianas ou simbolistas de cem ou noventa anos atrás. A cristalização institucional mais expressiva do período pós-romântico no oitocentos brasileiro havia sido a Academia; a instituição característica dos ‘modernos’ será o polêmico grupo de vanguarda”. (MERQUIOR, 1990, p. 261).

de sua vivência regional como nordestino. E, para Larreta e Giucci (2007), na identidade de um moderno aficionado pelo Nordeste e pelo seu país²⁵.

Curiosamente, Prado e Freyre desenvolveram uma amizade nos anos que se seguiram à Semana de 22. Após conhecer o paulista no Rio, Freyre registrou suas impressões sobre Paulo Prado em seu diário. Isso enquanto especulava sobre a possibilidade de se estabelecer em São Paulo e refletia sobre a cidade como um emergente centro de poder no Brasil. No diário, Freyre escreveu que preferia a “gente paulista velha”, citando como exemplo Paulo Prado e sua família. Nos seguintes termos:

Gente com quem me entendo bem, a paulista, isto é, a paulista velha como os Prado. Ótimo, Paulo Prado. Talvez Oliveira Lima tenha razão: a vir fixar-me no Brasil, eu deveria arrancar-me em São Paulo. Repugnam-me, entretanto, essas transferências. Creio que cada um deve ficar o mais possível no lugar onde nasceu. Nada de muita emenda ao soneto da vida: ou do destino, que é o mesmo. Cidade feia mas simpática, São Paulo. Talvez se pudesse dizer com exatidão da capital paulista: feia e forte. Como o Recife, metrópole regional. Sente-se que domina uma região e não apenas um Estado. Breve dominará o Brasil. (FREYRE, 2015b, p. 267).

E em *Casa-grande & senzala*, Freyre ressalta no prefácio que Paulo Prado o ciceroneou por fazendas antigas do Rio e de São Paulo, que foi Prado quem sugeriu que ele fizesse uma viagem exploratória de rebocador pelo litoral da mesma região. Acontecimentos descritos deste modo em CG&S:

Meus agradecimentos a Paulo Prado, que me proporcionou tão interessante excursão pela antiga zona escravocrata que se estende do Estado do Rio a São Paulo, hospedando-me depois, ele e Luís Prado, na fazenda de café de São Martinho. Agradeço-lhe também o conselho de regressar de São Paulo ao Rio por mar, em vapor pequeno, parando nos velhos portos coloniais. (FREYRE, 2006a, p. 53).

Em 1943, por ocasião da morte de Prado, Freyre novamente rememorou sua viagem pela costa brasileira e traçou um perfil psicológico do amigo morto. Ali o pernambucano fala de Prado como um cosmopolita associado ao movimento modernista, mas que podia perfeitamente falar com fazendeiros sobre peculiaridades agrícolas. Para Freyre, o autor de *Retrato do Brasil* foi em vida um “homem contraditório”, um caso de personalidade dividida entre os tipos dr. Jekyll e mr.

²⁵ Ruben George Oliven observa (2002) que o regionalismo teve um sentido mais antagônico do que complementar ao modernismo de São Paulo. Enquanto o movimento modernista paulista buscava “atualizar” a cultura brasileira em relação às influências externas, os regionalistas do Recife pretendiam preservar tradições, com um foco especial na cultura nordestina.

Hyde²⁶. Nestes termos:

Quem daqui a meio século estudar a personalidade e a vida de Paulo Prado se espantará decerto ao ver o nome associado ao mesmo tempo ao “movimento modernista” e ao Departamento Nacional do Café. É que Paulo Prado foi realmente um dos casos mais curiosos do dr. Jekyll e mr. Hyde que já houve no Brasil ou que ocorreram no mundo. (FREYRE, 2012, p. 246).

Cabe também destacar que foi Prado quem doou a Freyre o diário íntimo do engenheiro Louis Léger Vauthier, profissional que desempenhou papel significativo no Recife na realização de várias melhorias urbanas em meados do século XIX. Esse diário representa a principal fonte de Freyre em *Um engenheiro francês no Brasil*, livro de 1940 dedicado a Prado e ao historiador Affonso de Taunay. Todavia, mesmo compartilhando com o mecenas paulista uma relação de amizade, Freyre divergia da visão do passado pátrio de Prado. Ao contrário deste, ele não enxergava o passado do Brasil como triste e degenerado em sua história. Para Freyre, o país não deveria se desvincular do que era positivo em sua formação, a começar por sua herança africana e pela miscigenação.

2.4 Confrontos entre Paulo Prado e Gilberto Freyre

Se Paulo Prado percebeu o infante africano no Brasil como corrompendo “os senhores moços e meninas dando-lhes as primeiras lições de libertinagem”, Freyre, ao contrário, descreve a mesma criança antes como vítima e não como agente de qualquer tipo de perversão. A hierarquia e a subordinação foram marcas constitutivas da interação do menino branco com o menino escravizado, sendo este “escolhido para companheiro do menino aristocrata: espécie de vítima, ao mesmo tempo que camarada de brinquedos, em que se exerciam os *‘premiers élansgénésiques’* do filho-família” (FREYRE, 2006a, p. 113).

Ademais, em *Casa-grande & senzala* Freyre é reiterativo ao dizer que era impossível responsabilizar a pessoa negra pelo que não foi sua obra, nem dos indígenas, mas sim resultado de um sistema social e econômico ao qual ela estava subjugada. Raciocínio transparente neste fragmento do ensaio de 1933:

Não era o negro, portanto, o libertino: mas o escravo a serviço do interesse econômico e da ociosidade voluptuosa dos senhores. Não era a “raça inferior” a fonte de corrupção, mas o abuso de uma raça por outra. Abuso que implicava conformar-se a ser servil com os apetites da todo-poderosa. E esses apetites

²⁶ Dr. Jekyll e Mr. Hyde são as duas personalidades conflitantes do protagonista de *O médico e o monstro*, novela do fim do século XIX, na qual o escritor inglês Robert Louis Stevenson retrata a luta entre o bem e o mal no interior de um mesmo indivíduo.

estimulados pelo ócio (...). Nada nos autoriza a concluir ter sido o negro quem trouxe para o Brasil a pegajenta luxúria em que nos sentimos todos prender, mal atingida a adolescência. A precoce voluptuosidade, a fome de mulher que aos treze ou quatorze anos faz de todo brasileiro um don-juan não vem do contágio ou do sangue da “raça inferior”, mas do sistema econômico e social da nossa formação. (*Ibidem*, p. 402-403).

Para nosso autor não foram os africanos, nem seus descendentes, que criaram um ambiente de licenciosidade no Brasil. Para ele, o africano esteve a serviço de uma dinâmica de poder, impulsionada pelo ócio dos dominantes, que foi a verdadeira fonte da corrupção sexual. Deste modo, Freyre rejeita a ideia de Prado de que a luxúria e a precocidade sexual dos brasileiros tenham sido influenciadas pela “raça inferior”, sublinhando que essas características eram fruto de um sistema opressivo e não de qualquer herança racial. O pernambucano assinala que uma das consequências do comportamento sexualmente abusivo dos senhores patriarcais contra as mulheres escravizadas foi a constante contaminação dessas mulheres pela sífilis, infecção sexualmente transmissível de alta incidência no Brasil, relatada até mesmo em comunicações oficiais antes da Independência (CARRARA, 1996; 2004).

Em *Retrato do Brasil*, a sífilis é culpa das mulheres negras, com a geração romântica sendo descrita na obra como “devorada” pela sífilis “das cafuzas e sararás, que pululavam à noite nas ruas escuras da Pauliceia, comparsas repugnantes nos ponches das vendas ou nos ‘banquetes negros’ dos cemitérios” (PRADO, 2011, p. 122). Em *Casa-grande & senzala*, a doença resulta não da “luxúria” imputada ao africano, mas de uma sociedade apoiada num regime de escravidão que forçava as mulheres escravas a múltiplos parceiros.

Como Freyre sintetiza no seguinte trecho de *CG&S*:

(...) é preciso notar que o negro se sifilizou no Brasil. Um ou outro viria já contaminado. A contaminação em massa verificou-se nas senzalas coloniais. A “raça inferior”, a que se atribui tudo que é *handicap* no brasileiro, adquiriu da “superior” o grande mal venéreo que desde os primeiros tempos de colonização nos degrada e diminui. Foram os senhores das casas-grandes que contaminaram de lues as negras das senzalas. Negras tantas vezes entregues virgens, ainda molecas de doze e treze anos, a rapazes brancos já podres da sífilis das cidades. Porque por muito tempo dominou no Brasil a crença de que para o sifilítico não há melhor depurativo que uma negrinha virgem. O Dr. João Álvares de Azevedo Macedo Júnior registrou, em 1869, o estranho costume, vindo, ao que parece, dos tempos coloniais: e de que ainda se encontram traços nas áreas pernambucana e fluminense dos velhos engenhos de açúcar. Segundo o Dr. Macedo, seriam os blenorragicos que o “bárbaro prejuízo” considerava curados se conseguissem intercurso com mulher púbere: “a inoculação deste vírus em uma mulher púbere é o meio seguro de o extinguir em si”. (FREYRE, 2006a, p. 401).

Desta maneira, Freyre critica a hipocrisia das casas senhoriais, que não apenas exploravam e oprimiam os escravizados, mas também os contaminavam com uma doença, isso enquanto os culpava pela enfermidade. De acordo com o recifense, o poder da doença foi tão grande no país que “a sífilis fez sempre o que quis no Brasil (...). Matou, cegou, deformou à vontade. Fez abortar mulheres. Levou anjinhos para o céu. Uma serpente criada dentro de casa sem ninguém fazer caso do seu veneno” (*Ibidem*, p. 401).

O resultado deste processo, em que o Brasil “parece ter-se sifilizado antes de se haver civilizado” (*Ibidem*, p. 110), foi uma população constantemente contaminada por uma patologia causadora de cegueira, demência, deformidades em fetos, erupções na pele e paralisias²⁷. E que caminhou, para Freyre, junto com a mestiçagem no Brasil:

À vantagem da miscigenação correspondeu no Brasil a desvantagem tremenda da sifilização. Começaram juntas, uma a formar o brasileiro – talvez o tipo ideal do homem moderno para os trópicos, europeu com sangue negro ou índio a avivar-lhe a energia; outra, a deformá-lo. Daí certa confusão de responsabilidades, atribuindo muitos à miscigenação o que tem sido obra principalmente da sifilização (...). De todas as influências sociais talvez a sífilis tenha sido, depois da má nutrição, a mais deformadora da plástica e a mais depauperadora da energia econômica do mestiço brasileiro. (*Ibidem*).

Com efeito, antes de ser agente de uma “sifilização” da sociedade, o que houve foi uma “mediação africana” que “aproximou os extremos, que sem ela dificilmente se teriam entendido tão bem, da cultura europeia e da cultura ameríndia, estranhas e antagônicas em muitas das suas tendências” (*Ibidem*, p. 116). Ademais, o africano no Brasil, ainda que escravizado, é descrito em *Casa-grande* como tendo uma “função civilizadora”. Isso porque Freyre entende que, longe de serem apenas força de trabalho manual na agricultura, lembremos, os africanos foram essenciais à construção do país, sendo superiores, em muitos aspectos técnicos e culturais, ao branco e ao indígena. Compreensão que aparece assim também em *CG&S*:

Os escravos vindos das áreas de cultura negra mais adiantada foram um elemento ativo, criador, e quase que se pode acrescentar nobre na colonização do Brasil; degradados apenas pela sua condição de escravos. Longe de terem sido apenas animais de tração e operários de enxada, a serviço da agricultura, desempenharam uma função civilizadora. Foram a mão direita da formação agrária brasileira, os índios, e sob certo ponto de vista, os portugueses, a mão esquerda. E não só da formação agrária. Eschwege salienta que a mineração do ferro no Brasil foi aprendida dos africanos. E Max Schmidt destaca dois aspectos da colonização africana que deixam entrever a superioridade técnica do negro sobre o indígena e

²⁷ A sífilis é uma infecção provocada pela bactéria *Treponema pallidum*. Embora seja transmitida principalmente por contato sexual, também pode ser passada de mãe para filho durante a gravidez ou o parto. Sua cura só foi possível com a descoberta da penicilina no século XX.

até sobre o branco: o trabalho de metais e a criação de gado. Poderia acrescentar-se um terceiro: a culinária, que no Brasil enriqueceu-se e refinou-se com a contribuição africana. (*Ibidem*, p. 390).

O pernambucano com isso se distancia de seu amigo Paulo Prado e de uma tradição que remonta a Karl Friederich von Martius, naturalista alemão que, na década de 1840, venceu o concurso de monografias do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) a respeito de como se deveria escrever a história do Brasil. No documento, Martius alegou que a história do país não poderia ser contada sem referência ao indígena e ao africano, mas atribuiu ao branco o papel de ser “um poderoso rio [que] deve absorver pequenos confluente das raças índia e etiópica” (MARTIUS, 1956, p. 443). Embora tenha frisado as contribuições indígenas para o país (cf. *Ibidem*, p. 441-447), ele dedicou no seu plano de estudos pouca atenção aos povos africanos, deixando para futuros historiadores a tarefa de avaliar se a presença africana foi benéfica ao Brasil. Como se pode ler neste fragmento extraído dessa monografia:

Não há dúvida que o Brasil teria tido um desenvolvimento muito diferente sem a introdução dos escravos negros. Se para melhor ou para pior, este problema se resolverá para o historiador depois de ter tido a ocasião de ponderar todas as influências que tiveram os escravos africanos no desenvolvimento civil, moral e político da presente população. Mas, no atual estado das coisas, mister é indagar a condição dos negros importados, seus costumes, suas opiniões civis, seus conhecimentos naturais, preconceitos e superstições, os defeitos e virtudes próprias à sua raça em geral, etc., etc., se demonstrar quisermos como tudo reagiu sobre o Brasil. (*Ibidem*, p. 453).

Freyre resolve a incógnita posta por von Martius, respondida por Paulo Prado com teor negativo, não só garantindo que a influência negra no Brasil foi para melhor, mas que o africano antes deveria ser julgado no ambiente de sua cultura e não como escravo, pois “parece às vezes influência de raça o que é influência pura e simples do escravo: do sistema social da escravidão. Da capacidade imensa desse sistema para rebaixar moralmente senhores e escravos” (FREYRE, 2006a, p. 397). Porém, a diferença do pernambucano em relação a Prado não se restringe às constatações da importância ativa e fecunda do africano no cotidiano nacional.

Eles são autores distantes também na consideração do papel miscigenação para o Brasil. Em Prado, o mestiço do encontro com o branco e o indígena se mostrou nas primeiras descendências um tipo “notável”. Porém, com o passar do tempo, ao “se desenrolarem gerações e gerações desse cruzamento” (PRADO, 2012, p. 131), esse encontro teria engendrado “o caboclo miserável – pálido epígono (...)” (*Ibidem*). Ao passo que já o mestiço do branco com o africano era uma incógnita para o mecenas modernista. Como resta evidente neste excerto de *Retrato do Brasil*:

A mestiçagem do branco e do africano ainda não está definitivamente estudada. No Brasil, não temos ainda perspectiva suficiente para um juízo imparcial. A arianização aparente eliminou as diferenças somáticas e psíquicas: já não se sabe mais quem é branco e quem é preto. (*Ibidem*, p. 131-132).

No parágrafo imediatamente posterior a esse trecho, Prado continuaria hesitando sobre o mestiço:

O mestiço brasileiro tem fornecido indubitavelmente à comunidade exemplares notáveis de inteligência, de cultura, de valor moral. Por outro lado, as populações oferecem tal fraqueza física, organismos tão indefesos contra a doença e os vícios, que é uma interrogação natural indagar se esse estado de coisas não provém do intenso cruzamento das raças e sub-raças. (*Ibidem*, p. 132).

Freyre não poderia estar mais distante de Prado nestas considerações. Em *CG&S*, o recifense não tinha dúvidas a respeito do processo de miscigenação como uma característica positiva para o Brasil. Afinal, a mistura teria sido um fenômeno que transcendeu o intercuro sexual e se expandiu para a cultura brasileira como um redutor de distâncias sociais entre diferentes grupos étnicos. Diferindo, para ele, o brasileiro do anglo-saxão, “duas-metades inimigas, a branca e a preta; o ex-senhor e o ex-escravo”, visto que a miscigenação teria feito do brasileiro “duas metades confraternizantes que se vêm mutuamente enriquecendo de valores e experiências diversas; quando nos completamos em um todo, não será com o sacrifício de um elemento ao outro” (*Ibidem*, p. 418).

Um elogio da interpenetração cultural permaneceu como um aspecto inalterado nos trabalhos de Freyre depois de *Casa-grande & senzala*; para ele, a miscigenação seria sempre a recordação de que a comunidade nacional, ao miscigenar-se o Brasil, quebrou “os tabus que tendem a bitolar todas as relações sociais à base não só de classes como de raças” (FREYRE, 2010, p. 155).

2.5 Sérgio Buarque de Holanda, contemporâneo de Freyre

Sérgio Buarque de Holanda, assim como Freyre, foi um intelectual que viveu a ambiência do modernismo, movimento que, segundo Mariza Veloso (2000), não rejeitou o passado brasileiro, mas o explorou profundamente para compreender o presente e imaginar novos futuros para o país. Prova disso está nos ensaios iniciais de Freyre e Holanda nos anos 1930 – *Casa-grande & senzala* e *Raízes do Brasil*, respectivamente –, em que há o retorno ao passado nacional para reconstruir a realidade brasileira contemporânea por meio do chamado “argumento colonial” (VELOSO, 2000).

No caso específico de Holanda, Antonio Arnoni Prado (2012) demonstra que apesar de não ter participado da Semana de Arte Moderna, ele não deixou de captar a urgência despertada pelo movimento em pensar e firmar a originalidade da cultura brasileira. O que esteve evidente não só na sua atividade de crítico literário nos anos 20, como também na sua assimilação da ideia de Mário de Andrade de que o lirismo artístico é fruto da libertação pessoal do artista e nunca do apego às normas preestabelecidas²⁸.

Especificamente sobre as relações pessoais que travaram, Freyre e Holanda se conheceram na década de 1920. O pernambucano menciona Sérgio Buarque em “Acerca da valorização do preto”, publicado no *Diário de Pernambuco* em 19 de setembro de 1926, referindo-se a ele como um amigo com quem desfrutou uma “noite cariocamente brasileira” na companhia dos músicos Donga, Patrício e Pixinguinha. Nesse artigo, inclusive, Freyre relata que ouvir os músicos o fez sentir que havia um “grande Brasil” crescendo nas sombras, apagado pelo “Brasil oficial e superficial” dos “mulatos tentando se comportar como helenos (...); e caboclos interessados em usar pronomes portugueses e em parecer europeus ou norte-americanos”, pois cegos pelas “lentes de bacharéis afrancesados”, para enxergar o “verdadeiro Brasil, que é, sem dúvida, a Rússia das Américas” (FREYRE, 2016, p. 650).

Além de terem sido amigos nos anos 1920, Freyre e Holanda lançaram os ensaios que os colocaram no cânone do pensamento social brasileiro nos anos 30, *Casa-grande & senzala* em 1933 e *Raízes do Brasil* em 1936, os quais, nas palavras de Antonio Candido, representam o “sopro de radicalismo intelectual e análise social que eclodiu depois da Revolução de 1930” (CANDIDO, 2010, p. 9). Ainda de acordo com Candido, Gilberto Freyre e Sérgio Buarque, juntamente com Caio Prado Jr, trouxeram com seus escritos “a denúncia do preconceito de raça (...), a crítica dos fundamentos ‘patriarcais’ e agrários, o discernimento das condições econômicas, a desmistificação da retórica liberal” (*Ibidem*, p. 11).

Também analisando a influência de ambos, Jessé Souza, em *A tolice da inteligência brasileira* (2015), assevera que eles se tornaram tão influentes que estabeleceram a maneira como a sociedade e a academia entendem o Brasil hoje. Freyre, porque seria o pai fundador da visão de um país mestiço e harmonioso em suas relações raciais, em uma percepção que foi incorporada

²⁸ Acerca da relação entre Andrade e Holanda, Pedro Meira Monteiro (2012), em “A correspondência entre Mário de Andrade e Sérgio Buarque de Holanda (1922-1944)”, monta um quebra-cabeça em que apresenta as justaposições e os afastamentos entre eles a partir de missivas trocadas entre os dois. Sobressai nas correspondências que Andrade desejava que Holanda pudesse levar a cabo uma interpretação sistemática de sua obra.

pelo senso comum. Enquanto Sérgio Buarque de Holanda formulou a interpretação predominante na academia brasileira de que as interações sociais no Brasil se caracterizam por laços afetivos e passionais, fomentando vínculos personalistas na esfera pública que levam à corrupção.²⁹

Nesse sentido, cabe lembrar que Holanda apontou que havia um personalismo patriarcal aprendido dos colonizadores, que invadia permanentemente as relações sociais no Brasil. A ideia central em *Raízes do Brasil* é a de que a cultura brasileira é simbolizada pela figura do “homem cordial”, um caráter coletivamente disseminado que transformava toda interação social no país em termos de critérios de amistosidade e cordialidade.

No livro, para que o Brasil atingisse a “civildade” – entendida como sinônimo de democracia –, seria necessário substituir a cordialidade pela racionalidade no espaço público. Isso porque, a ética do “homem cordial”, profundamente enraizada na tradição rural-patriarcal do Brasil, tendia a confundir as esferas pública e privada, o pessoal e o impessoal, o que tornava mais difícil para a sociedade alcançar um ideal de autocoerção fundamental a um arranjo social verdadeiramente civilizado.

Acerca desse assunto, leia-se este fragmento de *Raízes*:

Já se disse, numa expressão feliz, que a contribuição brasileira para a civilização será de cordialidade – daremos ao mundo o “homem cordial”. A lhaneza no trato, a hospitalidade, a generosidade, virtudes tão gabadas por estrangeiros que nos visitam, representam, com efeito, um traço definido do caráter brasileiro, na medida, ao menos, em que permanece ativa e fecunda a influência ancestral dos padrões de convívio humano, informados no meio rural e patriarcal. Seria engano supor que essas virtudes possam significar “boas maneiras”, civilidade. São antes de tudo expressões legítimas de um fundo emotivo extremamente rico e transbordante. Na civilidade há qualquer coisa de coercitivo – ela pode exprimir-se em mandamentos e em sentenças. (*Ibidem*, p. 146-147).

Com efeito, a constância da cordialidade e do personalismo na vida pública não impede Holanda de afirmar, nas páginas finais de *Raízes do Brasil*, que existia a possibilidade de o Brasil ingressar definitivamente na ordem civil democrática. Ele sugere que esse processo já estava em

²⁹ João Cezar de Castro Rocha (2012) ressalta um dado inescapável e pouco lembrado na história editorial de *Raízes do Brasil*, qual seja: o ensaio que celebrou Holanda é um escrito que sofreu sucessivas metamorfoses desde sua primeira edição até sua definitiva versão de 1969. Informação de grande valor quando se objetiva esclarecer não só a relação do autor com sua obra, mas as circunstâncias de produção textual e as disputas em que Sérgio Buarque esteve imerso. Neste particular, Luiz Feldman (2016) observa que na primeira edição de 1936, prefaciada por Gilberto Freyre, o livro apresenta uma ambiguidade em relação ao papel do personalismo na sociedade brasileira. Holanda chega a mencionar que este era o “princípio político mais fecundo” para a estabilização social em países de herança ibérica como o Brasil. De maneira que o ensaio passou a defender a definitiva superação do passado personalista brasileiro, em favor de um projeto de sociedade democrática, somente na versão de 1948. Neste capítulo, as diferenças e aproximações entre Freyre e Holanda são analisadas a partir da edição definitiva de *Raízes*.

andamento, por meio de uma “revolução lenta, mas segura e concertada” (*Ibidem*, p. 171), cujo ponto crucial foi a Abolição em 1888, e que continuou com a República, sempre com o objetivo de erradicar os fundamentos personalistas que permeiam a esfera pública nacional (cf. *Ibidem*, p. 171-188).

2.6 Nossas raízes burguesas em Freyre e em Holanda

Refletir comparativamente sobre *Casa-grande & senzala* e *Raízes do Brasil* também implica entender nas duas obras o papel da classe que deu origem aos colonizadores do território brasileiro. Na perspectiva de Freyre, a colonização do Brasil, que mais tarde resultou em senhores de engenho levando uma vida “ociosa, mas repleta de preocupações sexuais, (...) uma vida de rede” (FREYRE, 2006a, p. 518), foi impulsionada por uma burguesia marítima que organizou a política expansionista de Portugal, em busca de novos territórios e mercados. Uma característica definidora dessa classe para o pernambucano é que ela frequentemente buscava alianças por meio de casamentos com famílias nobres.

Segundo Freyre, essa dinâmica evidenciava a flexibilidade social da sociedade portuguesa durante as grandes navegações. Como realçado em *CG&S*:

Na história do povo português o fato que, a nosso ver, se deve tomar na maior consideração é o social e econômico da precoce ascendência da burguesia, da qual cedo se fizeram aliados os reis contra os nobres. Destes, o prestígio logo empalideceu sob o dos burgueses. E quase toda a seiva da aristocracia territorial, absorveu-a a onipotência das ordens religiosas latifundiárias ou a astúcia dos capitalistas judeus. Este fato explica não ter a aristocracia territorial em Portugal se ouriçado dos mesmos duros preconceitos que nos países de formação feudal, nem contra os burgueses em geral, nem contra os judeus e mouros em particular. Debilitados sob a pressão dos latifúndios eclesiásticos, não poucos aristocratas foram buscar na classe média, impregnada de sangue mouro e hebreu, moça rica com quem casar. Daí resultou em Portugal uma nobreza quase tão mesclada de raça quanto a burguesia ou a plebe. Porque a mobilidade de famílias e indivíduos de uma classe para outra foi constante. Impossível concluir por estratificações étnico-sociais em um povo que se conservou sempre tão plástico e inquieto. (*Ibidem*, p. 287).

Outra característica que o sociólogo pernambucano atribui à burguesia em Portugal foi esta ter sido predominantemente composta por judeus, que mantinham conexões com centros financeiros igualmente controlados por judeus. As alianças da monarquia portuguesa com esses grupos foram orientadas para ele exclusivamente por uma racionalidade econômica, que os enxergava como importantes pagadores de impostos e fornecedores de crédito.

Em *CG&S*:

O rumo burguês e cosmopolita tão precocemente tomado pela monarquia portuguesa, contra as primeiras tendências agrárias e guerreiras, cavou-o mais fundo que qualquer outra influência a dos interesses econômicos dos judeus, concentrados estrategicamente, e por ancestral horror dos “homens de nação” à agricultura, nas cidades marítimas; e daí, em fácil e permanente contato com centros internacionais de finança judia. Os reis de Portugal, é evidente que não protegeram aos judeus pelos seus belos olhos orientais, mas interesseiramente, fazendo-os concorrer com largas taxas e impostos para a opulência real e do Estado. É digno de nota o seguinte: que a marinha mercante portuguesa desenvolveu-se em grande parte graças a impostos especiais pagos pelos judeus por todo navio construído e lançado no mar. De modo que da prosperidade israelita aproveitaram-se os reis e o Estado para enriquecerem. Na prosperidade dos judeus baseou-se o imperialismo português para expandir-se. (*Ibidem*, p. 306).

No entanto, para Freyre, embora o empreendimento que levou a esquadra de Pedro Álvares Cabral à costa da Bahia em 1500 tenha sido motivado pela prevalência dos interesses comerciais da burguesia associados aos da coroa portuguesa, a colonização do Brasil, uma vez estabelecida, assumiu um caráter de organização aristocrática e feudal. Nestes termos:

Sem aguçar-se nunca no aristocratismo do castelhano, no que o português se antecipou aos europeus foi no burguesismo. Mas esse burguesismo precoce sofreria no Brasil refração séria em face das condições físicas da terra e das de cultura dos nativos; e o povo que, segundo Herculano, mal conhecera o feudalismo, retrocedeu no século XVI à era feudal, revivendo-lhe os métodos aristocráticos na colonização da América. Uma como compensação ou retificação de sua própria história. (*Ibidem*, p. 266).

Essa “refração” feudal teria surgido como uma adaptação racional de burgueses transformados em senhores de terras num ambiente completamente novo e vasto, conferindo à atividade colonial um caráter aristocrático, patriarcal e escravocrata (cf. *Ibidem*, p. 266-67). Ao contrário, para Sérgio Buarque, apesar de em Portugal a burguesia ter encontrado menos barreiras do que em outros países europeus mais rigidamente feudais, essa facilidade de ascensão social fez com que essa classe não precisasse “adotar um modo de agir e pensar absolutamente novo, ou instituir uma nova escala de valores, sobre os quais firmasse permanentemente seu predomínio” (HOLANDA, 2010, p. 36). Segundo Holanda, a burguesia portuguesa conseguiu “associar-se às antigas classes dirigentes, assimilar muitos dos seus princípios, guiar-se pela tradição, mais do que pela razão fria e calculista” (*Ibidem*).

O resultado disso foi a preservação dos elementos aristocráticos e dos costumes medievais na sociedade portuguesa, os quais foram transferidos para o Brasil, mantendo uma tradição feudal e personalista no país. De maneira que *Casa-grande & senzala* e *Raízes do Brasil* são obras

distantes na caracterização da burguesia que deu origem aos senhores de terra do país, o que é verdadeiro também para o diagnóstico sobre o tipo de colonização empreendida no Brasil em oposição à América Espanhola, como se verá na próxima e última seção deste capítulo.

2.7. Plasticidade social e tipos de colonização nas Américas espanhola e portuguesa

Em *Raízes do Brasil*, a experiência colonial portuguesa nos trópicos não produziu frutos e permanência cultural, sendo o modelo de sociedade praticado no país um tipo importado e pouquíssimo adequado ao ambiente tropical. No entendimento de Sérgio Buarque, “mesmo em seus melhores momentos, a obra realizada no Brasil pelos portugueses teve um caráter mais acentuado de feitorização do que de colonização” (HOLANDA, 2010, p. 107). Em oposição a este quadro, para ele os países de matriz ibérica que estiveram sob o domínio espanhol foram guiados por uma estabilidade e racionalidade criativa que cuidou de criar uma civilização sem o simples caráter da empresa exploratória que originou o Brasil.

Isso porque os castelhanos teriam tido a intenção de transformar suas terras ocupadas numa extensão orgânica de seu próprio país. Apesar de nem sempre terem conseguido fazer isso, a intenção final era esta: construir um sistema colonial que fosse mais do que meramente comercial, mas que também integrasse cultural e politicamente as novas terras à metrópole. Peculiaridade descrita no seguinte trecho de *Raízes*:

Comparado ao dos castelhanos em suas conquistas, o esforço dos portugueses distingue-se principalmente pela predominância de seu caráter de exploração comercial, repetindo assim o exemplo da colonização na Antigüidade, sobretudo da fenícia e da grega; os castelhanos, ao contrário, querem fazer do país ocupado um prolongamento orgânico do seu. Se não é tão verdadeiro dizer-se que Castela seguiu até ao fim semelhante rota, o indiscutível é que ao menos a intenção e a direção inicial foram essas. O afã de fazer das novas terras mais do que simples feitorias comerciais levou os castelhanos, algumas vezes, a começar pela cúpula a construção do edifício colonial. (*Ibidem*, p. 98).

A análise de Freyre é completamente diferente da de Holanda. Ele argumenta que o colonizador português se estabeleceu no Brasil como senhor de engenho, resultando na formação da civilização mais estável da América Hispânica. Esse fenômeno estaria simbolizado na arquitetura das casas-grandes, descritas na passagem a seguir como “gordas” e horizontais, refletindo por isso a estabilidade e o poder desses senhores na região:

A verdade é que em torno dos senhores de engenho criou-se o tipo de civilização mais estável na América hispânica; e esse tipo de civilização, ilustra-o a arquitetura gorda, horizontal, das casas-grandes. Cozinhas enormes; vastas salas

de jantar; numerosos quartos para filhos e hóspedes; capela; puxadas para acomodação dos filhos casados; camarinhas no centro para a reclusão quase monástica das moças solteiras; gineceu; copiar; senzala. O estilo das casas-grandes – estilo no sentido spengleriano – pode ter sido de empréstimo; sua arquitetura, porém, foi honesta e autêntica. Brasileirinha da Silva. Teve alma. Foi expressão sincera das necessidades, dos interesses, do largo ritmo de vida patriarcal que os proventos do açúcar e o trabalho eficiente dos negros tornaram possível. (FREYRE, 2006a, p. 43).

Na interpretação de Freyre, contribuíram para essa civilização “brasileirinha da silva” o transigir do colonizador com o índio e, posteriormente, com o africano, para cá transplantado à força, mas também características culturais fundamentais que ele trazia consigo. Destacam-se a mobilidade, a miscibilidade e a aclimatabilidade do português. Em primeiro lugar, a mobilidade portuguesa, segundo Freyre, fazia com que indivíduos fossem deslocados conforme as exigências religiosas e políticas de Lisboa. Neste arranjo, a religião era o único critério de admissão na sociedade colonial portuguesa. Como segue:

Repetiu-se na América (...) o mesmo processo de unificação que na Península: cristãos contra infiéis. Nossas guerras contra os índios nunca foram guerras de branco contra peles-vermelhas, mas de cristãos contra bugres (...). A nenhum inglês nem flamengo o fato em si da nacionalidade ou da raça impediu que fosse admitido na sociedade colonial portuguesa da América no século XVI. O que era preciso era que fosse católico-romano ou que aqui se desinfetasse com água benta da heresia pestífera. Que se batizasse. Que professasse a fé católica, apostólica, romana. (*Ibidem*, p. 269-277).

Em segundo lugar, o autor pernambucano assegura que o luso era um mestiço, porquanto um ser “indefinido entre a Europa e a África” (*Ibidem*, p. 66), e que Portugal era um lugar onde a Europa reinava, “mas sem governar; governando antes a África” (*Ibidem*)³⁰. Além de ser um território fortemente composto por pessoas de origem semita, “gente de uma mobilidade, de uma plasticidade, de uma adaptabilidade tanto social como física que facilmente se surpreendem no português navegador e cosmopolita do século XV” (*Ibidem*, p. 69).

³⁰ Holanda concorda com Freyre ao sugerir que Portugal era, de certa forma, uma extensão da África, descrevendo-o como uma “região indecisa entre a Europa e a África, que se estende dos Pireneus a Gibraltar” (HOLANDA, 2010, p. 32). Como Freyre, Holanda também destaca a plasticidade do português, que se adaptava facilmente aos costumes e influências locais, cedendo, como nenhum outro, “ao prestígio comunicativo dos costumes, da linguagem e das seitas dos indígenas e negros. Americanizava-se ou africanizava-se, conforme fosse preciso. Tornava-se negro, segundo expressão consagrada da costa da África”. (*Ibidem*, p. 64). Contudo, diversamente do recifense, para ele o hibridismo no Brasil apenas teve a função para o colonizador de ser um meio para realizar sem grandes esforços o povoamento do Brasil. Característica registrada em *Raízes do Brasil* desta maneira: “a mestiçagem (...) não constituiu, na América portuguesa, fenômeno esporádico, mas, ao contrário, processo normal. Foi, em parte, graças a esse processo que eles puderam, sem esforço sobre-humano, construir uma pátria nova longe da sua”. (*Ibidem*, p. 66).

Em terceiro, Freyre ressalta a aclimatabilidade do português a meios físicos diversos aos da Europa, havendo mesmo uma “predisposição” no português em se adaptar a interações mesológicas estranhas a sua terra natal; isto influenciado por um Portugal que “nas condições de solo e de temperatura (...) [é] antes África que Europa” (*Ibidem*, p. 71). No entanto, isso não significa, para ele, que o colonizador não tenha enfrentado desafios na terra nova para fazê-la um local produtivo e estável.

Tudo era aqui desequilíbrio. Grandes excessos e grandes deficiências, as da nova terra. O solo, excetuadas as manchas de terra preta ou roxa, de excepcional fertilidade, estava longe de ser o bom de se plantar nele tudo o que se quisesse, do entusiasmo do primeiro cronista. Em grande parte rebelde à disciplina agrícola. Áspero, intratável, impermeável. Os rios, outros inimigos da regularidade do esforço agrícola e da estabilidade da vida de família. Enchentes mortíferas e secas esterilizantes – tal o regime de suas águas. E pelas terras e matagais de tão difícil cultura como pelos rios quase impossíveis de ser aproveitados economicamente na lavoura, na indústria ou no transporte regular de produtos agrícolas – viveiros de larvas, multidões de insetos e de vermes nocivos ao homem. (*Ibidem*, p. 77).

Por fim, todas estas irregularidades teriam feito com que o português tivesse “de mudar quase radicalmente o seu sistema de alimentação” (*Ibidem*, p. 76) e o seu sistema de cultivo. Opinião distante da de Sérgio Buarque, para quem o colonizador no Brasil apenas absorveu as técnicas de domínio do solo tropical que os indígenas já ostentavam, em vez de desenvolver outras. Isso fez dos portugueses “instrumentos passivos” que “facilmente ced[iam] às sugestões da terra e de seus primeiros habitantes, sem cuidar de impor-lhes normas fixas e indeléveis”, sendo um traço dos lusitanos, prossegue Sérgio Buarque, só “sab[er] repetir o que estava feito ou o que lhes ensinara a rotina” (HOLANDA, 2010, p. 52).

Assim, a colonização portuguesa no Brasil, para Sérgio Buarque, teve o aspecto de algo falso e não ajustado às terras nacionais, gerando uma sociedade que “parece participar de um sistema de evolução próprio de outro clima e de outra paisagem” (*Ibidem*, p. 31). Idiossincrasia que se refletiu, para ele, até mesmo nas cidades portuguesas, porque além de estarem restritas às áreas litorâneas, diversamente do que ocorreu nas edificações espanholas, o mundo urbano que o português teria erguido na América não era “produto mental, não chega a contradizer o quadro da natureza, e sua silhueta se enlaça na linha da paisagem. Nenhum rigor, nenhum método, nenhuma previdência, sempre esse significativo abandono que exprime a palavra ‘desleixo’” (*Ibidem*, p. 110).

Em conclusão, Freyre e Holanda adotam abordagens distintas em pontos fundamentais. Freyre ressaltou a capacidade de adaptação do colonizador português ao ambiente tropical,

defendendo que o Brasil desenvolveu uma sociedade autêntica e única nos trópicos. Enquanto Holanda viu a colonização portuguesa inadequada para criar uma civilização estável, sendo cético quanto à originalidade e à eficácia de suas instituições no país. Para ele, o Brasil ainda estava em construção, com a herança colonial marcada pela ausência de uma democracia genuína. Enquanto para Freyre, desde o início, os comportamentos culturais europeus foram ressignificados em interação com valores indígenas e africanos, resultando na “primeira sociedade moderna constituída nos trópicos com característicos nacionais e qualidades de permanência” (*Ibidem*, p. 73).

CAPÍTULO 3. O APAGAMENTO DOS CONFLITOS PELO “NÃO-SOCIÓLOGO”

Este capítulo examina como alguns dos principais críticos de Gilberto Freyre o apontaram como um “não-sociólogo”. Para tanto, primeiro, analisa-se a exclusão de Freyre do campo da sociologia enquanto disciplina científica no Brasil, especialmente durante o processo de profissionalização da área no país, com a introdução da sociologia em universidades, notadamente em São Paulo, na Escola Livre de Sociologia e Política (ELSP), e na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras (FFCL) da USP. Em contrapartida, no decorrer do texto, argumenta-se que Freyre defendeu, de maneira consistente, uma metodologia interpretativa, propondo que a análise social deveria incluir a interpretação lírica e a subjetividade do pesquisador – uma visão contrastante com o modelo de sociologia acadêmica que se consolidou nas universidades brasileiras. Discute-se, ainda, como o pernambucano foi caracterizado como um autor cuja obra serve aos interesses das elites, adotando uma abordagem que minimiza os conflitos sociais no Brasil e que contribuiu para a construção, desde Getúlio Vargas, de uma ideia de brasilidade que oculta os conflitos e as desigualdades no país.

3.1. Gilberto Freyre e o campo sociológico brasileiro

Gilberto Freyre é frequentemente descrito como um intelectual que minimizou deliberadamente as desigualdades que permeiam a estrutura social brasileira, retratando-a como livre de conflitos e tendente a uma democracia racial³¹. Uma questão associada a essa descrição diz respeito ao estatuto de sociólogo do pernambucano. Para muitos, ele não teria seguido os padrões teóricos e metodológicos que caracterizam a sociologia como ciência, adicionado o fato de que seu estilo narrativo o afastaria da objetividade sociológica. Dessa maneira, para compreender Freyre como um potencial “sociólogo do conflito” posteriormente nesta pesquisa, é essencial analisar antes as interpretações que o consideram um “não-sociólogo”, a começar pelos diversos estudos sobre a consolidação da sociologia no Brasil, realizados a partir da década de 1950.

Nesses trabalhos, Gilberto Freyre, que nunca teve presença constante em universidades, foi excluído da fase científica da disciplina em razão da explicação recorrente, tanto na época quanto posteriormente, de que a sociologia profissional no Brasil começou com sua institucionalização em centros universitários (e.g. CARNEIRO; COSTA PINTO, 1955;

³¹ O conceito de democracia racial na obra de Freyre será analisado no próximo capítulo.

MENEZES, 1956; FERNANDES, 1958; FIGUEIREDO, 1987; LIEDKE FILHO, 2005, CANDIDO, 2006 [1959]). Tanto é assim que Segatto e Bariani (2010) indicam que nos estudos sobre a constituição da sociologia brasileira, “a institucionalização tornou-se não apenas o marco do nascimento das ciências sociais no Brasil, mas também chave explicativa e (...) critério de valorização e até mesmo de legitimação das interpretações sociais” (SEGATTO; BARIANI, 2012, p. 205).

Um bom exemplo dessa abordagem é o livro de Florestan Fernandes *A etnologia e a sociologia no Brasil*, de 1958, no qual são identificadas três fases de desenvolvimento da sociologia nacional. A primeira, no século XIX, caracteriza-se pela subordinação da sociologia a outras disciplinas, como o direito. A segunda fase, na qual Fernandes inclui Gilberto Freyre, seria marcada pela ausência de uma sistematização científica, embora priorizando o uso do pensamento racional como instrumento de compreensão e explicação das condições histórico-sociais da sociedade brasileira (FERNANDES, 1958, p. 190).

A terceira fase, da qual Fernandes era parte, representava o início de um trabalho sociológico verdadeiramente científico no Brasil, quando houve a substituição de análises histórico-sociais, como as de Freyre, em benefício da pesquisa especializada em instituições científicas e com base no método empírico-indutivo³². Fase assim resumida por Fernandes:

A terceira época [de desenvolvimento da sociologia no Brasil] se caracteriza pela preocupação dominante de subordinar o labor intelectual, no estudo dos fenômenos sociais, aos padrões de trabalho científico sistemático. Essa intenção se revela tanto nas obras de investigação empírico-indutiva (de reconstrução histórica ou de campo), quanto nos ensaios de sistematização teórica. Com isso, formam-se aspirações definidas, no sentido de contribuir para o progresso da sociologia como disciplina científica, e se evidencia uma mentalidade nova, através da qual prevalecem os imperativos da especialização na escolha dos centros de interesse do investigador individual. Essa época é recente, e embora lance raízes no início do segundo quartel do presente século, só agora começa a configurar-se plenamente. (*Ibidem*).

Antonio Candido, também analisando a emergência da sociologia no país em fases, em texto publicado originalmente em 1959, sustenta que o desenvolvimento da disciplina no Brasil deveria ser dividido em dois grandes períodos: de 1880 a 1930 e de 1940 em diante, com uma fase de transição entre 1930 e 1940, fase em que Freyre estava inserido. No primeiro período, a

³² O método indutivo se caracteriza pela observação de fenômenos da realidade objetiva, partindo de considerações específicas para gerar generalizações amplas. É uma metodologia comum nas ciências empíricas, onde se analisam padrões ou regularidades específicas para elaborar teorias ou leis gerais. (OLIVEIRA, 2016, p. 50-51).

sociologia teria sido praticada por intelectuais não especializados, que buscavam interpretar a sociedade brasileira de forma ampla, mas sem contar com ensino formal ou com investimento em pesquisa empírica. A década de 1930 representava uma fase de transição, quando surgiram os primeiros intelectuais formados na área, culminando na consolidação da sociologia como um campo universitário a partir de 1940, com base em teoria, pesquisa e aplicação sistemática. Nestes termos:

No Brasil, podemos distinguir nitidamente, na evolução da Sociologia, dois períodos bem configurados (1880-1930 e depois de 1940), com uma importante fase intermédia de transição (1930-1940). No primeiro, é praticada por intelectuais não especializados, interessados principalmente em formular princípios teóricos ou interpretar de modo global a sociedade brasileira. Além disso, não se registra o seu ensino, nem a existência da pesquisa empírica sobre aspectos delimitados da realidade presente. Depois de 1930 ela penetra no ensino secundário e superior, começa a ser invocada como instrumento de análise social, dando lugar ao aparecimento de um número apreciável de cultores especializados, devendo-se notar que os primeiros brasileiros de formação universitária sociológica adquirida no próprio país formaram-se em 1936. O decênio de 1930, rico e decisivo, pode ser considerado fase transitória para o atual período que, iniciado mais ou menos em 1940, corresponde à consolidação e generalização da sociologia como disciplina universitária e atividade socialmente reconhecida, assinalada por uma produção regular no campo da teoria, da pesquisa e da aplicação. (CANDIDO, 2006, p. 271).

Numa ótica similar, segundo Vilma Figueiredo (1987), houve dois momentos significativos da sociologia brasileira no início do século XX. No primeiro, a sociologia era “de autor”, feita por ensaístas dedicados a interpretar a identidade nacional, autores como Oliveira Vianna, Sérgio Buarque de Holanda e Gilberto Freyre. Já no segundo momento, a produção sociológica se desenvolveu num novo patamar, com a criação dos cursos de sociologia na Escola Livre de Sociologia e Política (ELSP), em 1933, e na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras (FFCL) da USP, em 1934. Para Figueiredo, foi a partir dos dois centros universitários que se consolidou o foco em pesquisa sociológica no país, com cursos de graduação e, posteriormente, de mestrado e doutorado, buscando desenvolver macroteorias e procedimentos metodológicos adequados a uma ciência do social.

Liedke Filho (2005) compartilha do mesmo entendimento ao afirmar que apesar de existirem cátedras de sociologia em Escolas Normais na década de 1920, a sociologia científica no Brasil iniciou-se verdadeiramente em São Paulo, a partir das fundações da ELSP e da FFCL. De acordo com ele, “as tentativas, de relacionar o ensino e a pesquisa em sociologia, ainda que limitadas e parciais em ambas as instituições, demarcam o início da chamada etapa da sociologia

científica [no Brasil]” (LIEDKE FILHO, 2005, p. 382).

Concretamente, além de terem sediado dois dos primeiros cursos de sociologia do Brasil, ambas as instituições ganharam evidência por outro motivo: durante décadas foram os dois únicos locais com programas de pós-graduação em sociologia no país, o primeiro iniciado em 1941, na ELSP, e o segundo na FFCL, em 1945. Os demais cursos de pós-graduação foram criados no Brasil apenas no final da década de 1960, entre 1967 e 1974, nos seguintes locais: no Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro (IUPERJ), na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), na Universidade de Brasília (UnB), na Universidade Federal da Bahia (UFBA), na Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) (LIMA; CORTES 2013).

Em vista disso, numa defesa do protagonismo das instituições paulistas, Sérgio Miceli (1989) considera que a ciência social feita nas universidades do estado, pelo nível de recursos e profissionalização entre as décadas de 1930 e 1960, foi a mais crucial para a consolidação da área no Brasil. Opina que a ciência social brasileira no período “constituiu uma ambição e um feito paulista” (MICELI, 1989, p. 15). Sendo cultivada ali com uma “postura de neutralidade doutrinária em relação à política prática e de certa distância dos círculos e instituições onde estava se dando o treinamento efetivo dos futuros profissionais da política em São Paulo” (*Ibidem*).

Com a mesma concepção, Renato Ortiz (1990) menciona que foi a “escola paulista de sociologia” que criou as condições materiais necessárias para a autonomia científica da disciplina no país, excluindo Freyre e outros desse processo. Segundo Ortiz, até a década de 1940, o pensamento sociológico no Brasil foi gerado num contexto que misturava literatura, filosofia, discurso político e beletrismo, definindo-se pelo ecletismo e pelo ensaísmo, com base em afirmações genéricas e sem pesquisa sistemática (ORTIZ, 1990, p. 165). Para ele, apenas quando a sociologia se autonomiza e se firma orientada pela “ideologia acadêmica”, o que teria se dado primeiro em São Paulo, é que ela pode ser considerada científica.

Diversamente, Simone Meucci (2007), ao ampliar uma análise para além da sociologia em São Paulo, enfatiza que a institucionalização da disciplina nas universidades brasileiras foi um processo gradual, precedido pela introdução de cadeiras de sociologia no ensino secundário. Nesse contexto, a reforma educacional de 1925, conhecida como Reforma Rocha Vaz, incluiu a sociologia no sexto e último ano dos cursos secundários no país, tornando-a parte do currículo do Colégio Pedro II, cuja estrutura servia de referência para escolas públicas e privadas em todo o

Brasil (MEUCCI, 2007, p. 33). Nesse mesmo período, a sociologia também foi incorporada ao currículo de formação de professores nas Escolas Normais, sendo adotada em Pernambuco e no Rio de Janeiro, em 1928, e na Escola Normal de São Paulo, em 1933.

Outra circunstância que Meucci (2007) aponta é que, a partir de 1931, a sociologia foi integrada aos cursos complementares, que eram períodos de preparação adicional para os estudantes postulantes a cursos de nível superior no Brasil. Assim, antes de tomar forma em departamentos universitários, a sociologia ganhou importância como parte da formação de estudantes secundários, tornando-se uma disciplina integrada aos currículos de ensino em várias regiões do país antes do surgimento das faculdades de sociologia. Isso se refletiu, segundo Meucci, na publicação de um conjunto de obras introdutórias ao conhecimento sociológico. Tanto que, entre 1931 e 1945, foram lançados mais de vinte livros voltados ao ensino da sociologia, enquanto nas décadas anteriores foram publicados apenas compêndios sobre sociologia criminal e o livro *Introdução à Sociologia*, de 1926, de Pontes de Miranda (cf. MEUCCI, 2007, p. 35-54).

Em outro trabalho, Meucci detalhou o lugar de Freyre na atmosfera de surgimento e consolidação da sociologia no Brasil. No esclarecedor *Gilberto Freyre e a sociologia no Brasil: da sistematização à constituição do campo científico* (2006), a autora demonstra que entre os anos 20 e 40 a sociologia no Brasil esteve focada em definir a especificidade da nação. Nesse cenário, Gilberto Freyre foi protagonista, pois, com a formação especializada que adquiriu nos Estados Unidos, trouxe ferramentas analíticas sociológicas que finalmente responderam a uma questão pendente na intelectualidade brasileira: ele foi pioneiro em definir plenamente a identidade da nação brasileira com base na sociedade e na cultura.

No entanto, pondera Meucci, na década de 1950, houve um aumento na vigilância sobre as fronteiras da sociologia no Brasil, o que resultou numa mudança na forma de produção do conhecimento na área, influenciando suas temáticas e reforçando a defesa de que sua legitimidade estava vinculada à validação acadêmica a partir das universidades. Assim, Freyre, que foi aclamado como um marco na compreensão do Brasil quando surgiu para o país, como visto no primeiro capítulo, perdeu protagonismo quando a área se consolidou como uma disciplina academicamente institucionalizada em centros universitários. Um local em que o recifense não tinha uma presença

constante desde sua rápida passagem pela Universidade do Distrito Federal (UDF) entre 1935 e 1937³³.

Além disso, voltando a São Paulo, Fernando Limongi (2001) observa que tanto a Escola Livre de Sociologia e Política (ELSP) quanto a Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras (FFCL) foram essenciais ao desenvolvimento das ciências sociais no estado, ainda que tenham surgido de culturas institucionais diferentes. A USP, inicialmente, teria adotado um modelo mais especulativo, voltado para reflexões teóricas amplas, inspirado na tradição francesa de sociologia, com foco na formação de professores de nível secundário e na produção de conhecimento via cátedras e estudos teóricos. Em contrapartida, a ELSP ensinava o empirismo e a formação de sociólogos com um perfil profissional e interventivo. Segundo Limongi, esse modelo da ELSP foi posteriormente incorporado por Florestan Fernandes na FFCL, onde se destacou como grande mentor da área.

Todo esse processo se torna mais claro quando se considera que Fernandes obteve seu mestrado na ELSP em 1947, após concluir a graduação na USP em 1941. E que foi durante sua fase como estudante de mestrado que Fernandes se deu conta da importância dos métodos empíricos de investigação, após participar de um curso na ELSP ministrado por Donald Pierson, como afirmou numa entrevista realizada em 1983. Em suas palavras:

Quando eu fui aluno da Escola de Sociologia e Política, no curso de pós-graduação, fui obrigado a assistir a um curso do professor Pierson (...). Eu vi que

³³ Foi na Universidade do Distrito Federal (UDF), inaugurada em 1935 e extinta em 1939, durante o Estado Novo, que Gilberto Freyre teve sua experiência mais prolongada no ensino superior brasileiro. Ele atuou como servidor público contratado na Escola de Economia e Direito, lecionando nas cátedras de sociologia e antropologia. A partir de entrevistas com alguns de seus ex-alunos, Luciana de Vicenzi (1986) detalhou as características das aulas do pernambucano na UDF, revelando aspectos importantes sobre sua atitude pedagógica e o impacto que teve sobre seus estudantes. Como segue: “todos esperavam dele uma grande atuação, por causa do enorme sucesso do seu livro *Casa grande & senzala*. O professor era, porém, ainda muito jovem, mostrava-se excessivamente tímido, não encarava os alunos, e ‘proferia suas lições com voz extremamente pausada e monótona, que levava ao estado de sonolência’. Uma estenógrafa ficava sempre a seu lado, e na semana seguinte os alunos recebiam um folheto com a aula do mestre datilografada. Mas ninguém teve, de início, curiosidade bastante para lê-las. No fim do primeiro semestre exigiu Gilberto Freyre, como trabalho de estágio, que os alunos classificassem como quisessem as matérias publicadas nos jornais do Rio de Janeiro (...) e apresentassem suas conclusões sobre o que viessem a achar. Apesar de ‘indignados’, resolveram cumprir a tarefa, em grupo. Ao fazê-lo, porém, descobriram um mundo de excelentes novidades e, tomados de entusiasmo, decidiram ler as apostilas guardadas: verificaram, então, que elas constituíam verdadeiras obras literárias, com profundas observações do mestre sobre aspectos sociológicos da vida cotidiana. Foram essas aulas mais tarde compendiadas em livro. Gilberto Freyre acabou sendo bem apreciado pela turma, embora alguns ainda lhe censurassem o não ter sido muito sistemático em seu programa. As aulas fluíam poéticas, mais ou menos ao sabor da inspiração do momento, feitas preferentemente para serem lidas, e não ouvidas. Um outro trabalho, este individual, que fizeram para ele, teve por título ‘Caracterize sociologicamente a rua em que você mora’” (VICENZI, 1986, p. 43). Em 1948, Gilberto Freyre apresentou, como deputado federal, o projeto para a criação do Instituto Joaquim Nabuco (IJN), localizado no Recife. O IJN foi oficialmente estabelecido após a sanção da lei federal nº 770, de 21 de julho de 1949. Ali Freyre coordenou, até o fim de sua vida, seminários, embora não tenha realizado experiências docentes contínuas. Paul Freston atribuiu a aprovação do projeto de lei que criou o Instituto ao prestígio que Freyre havia conquistado desde a publicação de *Casa-grande & senzala*. (cf. FRESTON, 2001, p. 376-377).

havia ali uma ideia construtiva, mas ao mesmo tempo uma precariedade muito grande no tipo de ensino que se fazia, porque as técnicas estavam dissociadas do trabalho de investigação. Era a entrevista, o questionário, é como se nós estivéssemos preocupados com uma medicina empirista: você tem um tal unguento, você aplica em tal ferida. Pensei que tínhamos de dar uma ênfase muito grande ao ensino de técnicas de investigação. Aí a ressonância era muito mais europeia (...). Daí o empenho que eu tive em desenvolver na Faculdade de Filosofia um novo tipo de ensino de técnicas (...). O meu intuito [na USP] era criar um ano de ensino básico, de métodos de investigação, de processos, de crítica de material e de reconstrução da realidade, e de métodos explicativos num plano elementar, e depois dar ao ensino do método no plano lógico uma ênfase equivalente, de modo que teríamos dois anos de ensino. E sempre procurando vincular o aluno a um projeto, para que o ensino das técnicas não ficasse no ar. (FERNANDES, 1998, p. 71).

Não por acaso, Florestan Fernandes e Donald Pierson foram críticos de Gilberto Freyre. Para Pierson, embora Freyre tenha sido pioneiro nas investigações sobre o contato cultural no Brasil, suas análises eram “dispersivas, normativas e de caráter um tanto mais literário que científico” (PIERSON apud MEUCCI, 2006, p. 255). Para Fernandes, num texto memorado por Joaquim Falcão (2001), apesar de Freyre tentar descrever o mundo empírico, seu material poderia ser facilmente refutado por uma pesquisa mais rigorosa, algo que não ocorria com o trabalho de Caio Prado Jr. Como segue:

Não se trata de história metafísica, de uma tentativa de explorar a intuição. Ele [Caio Prado Jr.] não repete Gilberto Freyre, que também forra seus trabalhos de documentação empírica. Mas essa documentação pode ser posta em questão, em qualquer momento, sob critérios de pesquisas mais exigentes. Eu mesmo fui levado a pôr em questão a documentação de Gilberto Freyre, a cada assunto que estudei na trajetória de meu trabalho intelectual. Já isso é impossível com Caio. (FERNANDES apud FALCÃO, 2001, p. 150).

Nos anos 1950, fora do circuito das instituições paulistas, Gilberto Freyre foi alvo de duras críticas do sociólogo carioca Alberto Guerreiro Ramos³⁴. Como revela Cibele Barbosa (2017), Ramos criticou Freyre, num artigo para a revista francesa *Arguments*, por falta de base empírica, alegando que o pernambucano promovia ideologias disfarçadas de conhecimento científico, isso num contexto em que a primeira edição de *Casa-grande & senzala* ainda recebia elogios na

³⁴ Sociólogo que publicou *A Redução Sociológica*, em 1958, obra em que aponta a sociologia brasileira como imitativa, por adotar ideias e teorias vindas das sociologias europeias e norte-americanas. Ainda nos anos 50, Ramos trabalhou, entre 1955 e 1958, no Instituto Superior de Estudos Brasileiros, o ISEB, criado pelo Decreto nº 37.608, em 1955, e era vinculado ao Ministério da Educação e Cultura. O ISEB reunia pesquisadores com diferentes formações, mas unidos em torno do pensamento nacional desenvolvimentista, que defendia, em linhas gerais, a modernização econômica e social do Brasil como elemento chave de sua emancipação.

França³⁵. Conforme o carioca, a ausência de cientificidade da obra de Freyre resultava num tratamento do negro como “não mais que um tema etnográfico curioso” (GUERREIRO RAMOS apud BARBOSA, 2017, p. 7). Guerreiro Ramos concluiria seu artigo na *Arguments* afirmando que Freyre representava “o tipo de pseudo-cientista, de intelectual a serviço das ideologias camufladas de ciência – como a antropologia cultural – que chegam aqui com o selo de universidades europeias ou norte-americanas” (*Ibidem*).

Anteriormente, em 1957, ele já havia criticado Gilberto Freyre em *Introdução Crítica à Sociologia Brasileira*, especificamente no capítulo “O problema do negro na sociologia brasileira”. Neste trabalho, ao avaliar historicamente os estudos sobre a população negra no Brasil, Guerreiro Ramos divisou duas correntes principais. A primeira, iniciada por Sílvio Romero e continuada por autores como Euclides da Cunha, Alberto Torres e Oliveira Viana, que centrava-se na formulação de uma “teoria do tipo étnico brasileiro”, com menor ênfase nas especificidades de cada grupo formador da nação (GUERREIRO RAMOS, 1957, p. 128).

A segunda corrente, na qual Ramos posicionou Freyre, foi iniciada por Nina Rodrigues, a quem ele chamou de “apologista do branco”, e se caracterizava por uma perspectiva “estática” da população negra, na qual a “ideologia da brancura” tratava o negro como um “problema” que deveria ser assimilado ao mundo branco dominante.

Na opinião de Ramos, para compreender realmente a condição da população negra no Brasil, era necessário um esforço científico genuinamente original, algo que ele acreditava ainda não ter sido alcançado. Posto o que predominava até então era uma visão confusa e superficial da questão racial no Brasil. Em suas palavras:

Os epígonos de nossa socioantropologia do negro, desde Nina Rodrigues, glosam, aqui, as atitudes (principalmente as atitudes) e as categorias dos estudiosos europeus e norte-americanos, em face do assunto. Inicialmente (...), os modelos foram europeus e (...) passaram a ser preponderantemente inspirados em livros norte-americanos. Assim, a princípio, o contingente negro foi visto como raça inferior a ser erradicada do meio nacional (...), porém, os estudiosos passaram a distinguir raça e cultura e se orientaram, predominantemente, conforme o sistema

³⁵ Publicado na França em 1952, *CG&S* foi prefaciado pelo historiador Lucien Febvre, cofundador da Escola dos Annales, movimento que se distanciou da história de grandes homens e feitos e ampliou o escopo da pesquisa histórica para o cotidiano e para a vida privada, os quais Freyre também reconhecia como fonte de história. Febvre, em seu prefácio à *Casa-grande & senzala*, afirma que o livro não era “nada simples”, pois era “ao mesmo tempo, uma história e uma sociologia. Um memorial e uma introspecção. Um enorme panorama do passado, nascido de uma meditação sobre o futuro”. (FEBVRE, 2000, p. 16). Além dessas considerações de Febvre, Freyre gostava de reivindicar a recepção favorável que teve em jornais franceses, como o *Le Figaro* e o *L'Observateur*, e em autores como Roland Barthes, autor que chegou a lamentar o fato de a França não ter tido um intérprete como Freyre nos “primeiros séculos de sua formação”. (FREYRE, 1971, p. 174).

de referência adotado pelos sociólogos ianques neste campo, sistema de referência em que são capitais as noções de “aculturação”, “homem marginal”, o par conceitual “raça-classe” (...). Via de regra, é escassíssima a originalidade metodológica e conceitual dos autores de tais estudos. Há uma perfeita simetria entre as produções dos autores nacionais e as dos estrangeiros. No entanto, a compreensão efetiva da situação do negro no Brasil exigira um esforço de criação metodológica e conceitual, de que ninguém foi capaz ainda. Ela tem peculiaridades históricas e sociais insusceptíveis de ser captadas por procedimentos meramente simétricos, tão e somente pela parafernália da ciência social importada. Adotando literalmente esta parafernália, o socioantropólogo brasileiro contribuiu para confundir aquela situação e, atualmente, o sociólogo que tenta vê-la de modo genuíno terá de arrostar fortes interesses investidos e maciços estereótipos justificados em nome da ciência oficial, de resto, de duvidosa validade funcional e objetiva. (*Ibidem*, p. 155-156).

A crítica de Guerreiro Ramos insere-se na atmosfera da década de 1950, quando as ciências sociais no Brasil adotaram uma agenda de pesquisa que defendia o papel da sociologia como uma atividade científica voltada à promoção de reformas sociais urgentes, e não como uma salvaguarda do passado que Freyre tanto gostava de estudar (cf. BASTOS, 2013). Nesse contexto, além da reavaliação das relações raciais no Brasil, a sociologia desenvolvida no país, e em vários países latino-americanos, assistiu à emergência da Teoria da Modernização, um modelo teórico que defendia que as sociedades nacionais da região deveriam romper com seu passado, considerado tradicional, iletrado e arcaicamente religioso, em favor de uma sociabilidade que se pretendia moderna, caracterizada por urbanização, industrialização e secularização³⁶.

Para Freyre, essa ruptura modernizadora não era apenas impossível, mas prejudicial, uma vez que era no passado nacional, especialmente na vida doméstica – isto é, na história íntima da casa-grande, com seus padrões sociais repetidos diariamente – que se poderia realmente entender o povo brasileiro. Neste sentido, é que ele faz questão de sublinhar em *Casa-grande & senzala* a respeito da importância do passado:

Nas casas-grandes foi até hoje onde melhor se exprimiu o caráter brasileiro; a nossa continuidade social. No estudo da sua história íntima despreza-se tudo o que

³⁶ Em 1965, Rodolfo Stavenhagen, tendo sido secretário-geral do Centro Latino-Americano de Pesquisas em Ciências Sociais (CLAPS) no Brasil, publicou uma série de artigos no jornal mexicano *El día* em que questionava as teses ligadas à teoria da modernização. Para ele, no conjunto das ideias errôneas a respeito da América Latina, vigentes na teoria estavam os seguintes pressupostos: 1 - Os países latino-americanos são sociedades duais; 2 - O progresso da América Latina realizar-se-á mediante a difusão dos produtos do industrialismo às zonas atrasadas, arcaicas e tradicionais; 3 - A existência de zonas rurais atrasadas, tradicionais e arcaicas é um obstáculo para a formação do mercado interno e para o desenvolvimento do capitalismo nacional e progressista; 4 - A burguesia nacional tem interesse em romper o poder e o domínio da oligarquia latifundiária; 5 - O desenvolvimento na América Latina é obra e criação de uma classe média nacionalista, progressista, empreendedora e dinâmica, e o objetivo da política socioeconômica deve ser o de estimular a “mobilidade social” e o desenvolvimento desta classe. 6 - A integração nacional na América Latina é produto da miscigenação”. (STAVENHAGEN, 2014).

a história política e militar nos oferece de empolgante por uma quase rotina de vida: mas dentro dessa rotina é que melhor se sente o caráter de um povo. Estudando a vida doméstica dos antepassados sentimo-nos aos poucos nos completar: é outro meio de procurar-se o “tempo perdido”. Outro meio de nos sentirmos nos outros – nos que viveram antes de nós; e em cuja vida se antecipou a nossa. É um passado que se estuda tocando em nervos; um passado que emenda com a vida de cada um; uma aventura de sensibilidade, não apenas um esforço de pesquisa pelos arquivos. (FREYRE, 2006a, p. 45).

Assim, se inicialmente celebrado, a partir da década de 1950, Gilberto Freyre passou a ser considerado um autor à parte na história da sociologia, distante dos marcos científicos que predominavam nas universidades. No entanto, ele não deixou de defender sua perspectiva sociológica, descrevendo-a como uma atividade que mesclava o objetivo e o subjetivo. Justificando que via a sociologia como uma prática que não se limitava à mera observação “científica”, pois também envolvia uma interpretação profunda das experiências e sentimentos humanos para compreender as complexas interações sociais e culturais do Brasil. Aspecto que será explorado com mais detalhes na próxima seção.

3.2 A confluência da objetividade sociológica e do lirismo literário

A compreensão de Gilberto Freyre como sociólogo exige a consideração de que ele explicitou constantemente que sua intenção epistemológica integrava a observação objetiva do mundo social com um sentido subjetivo, muitas vezes de natureza literária. Uma defesa que pode ser vista como uma forma de ele combater os apontamentos de que sua obra carecia de elementos sociológicos, resultando, por exemplo, em sua associação a uma tradição pré-universitária da área no Brasil. Nesse sentido, já na década de 1930, no pouco citado ensaio “Sociologia e Literatura” (1936), publicado na revista carioca *Lanterna Verde*, Freyre explorou o hibridismo entre sociologia e literatura como uma combinação frutífera.

No texto, ele opina que ambas as disciplinas tratam de uma preocupação com os aspectos humanos em sua totalidade, valorizando a relevância de um ponto de vista integrado que transcende as fronteiras tradicionais do conhecimento. A interseção, segundo Freyre, enriquecia a compreensão da realidade brasileira, permitindo uma análise mais profunda das complexas dinâmicas sociais que moldaram o país. Ele cita escritores como Graciliano Ramos, Jorge Amado, José Lins do Rego e Rachel de Queiroz, apresentando-os como exemplos vívidos da fusão entre o lirismo literário e a reportagem social. Através desse entendimento, Freyre não apenas defendia

sua própria metodologia, mas também tentava promover uma noção mais ampla da sociologia, capaz de captar a pluralidade e a riqueza da experiência humana³⁷.

Ainda em “Sociologia e Literatura”, o recifense assevera que embora existam diferenças entre a sociologia e a literatura, elas não deveriam ser vistas de forma antagônica, como se uma fosse “graciosa” e a outra “feia”, ou como se as belas-letras (a literatura) e as letras sérias (a sociologia) fossem opostos irreconciliáveis. Para Freyre, a sociologia fornecia à literatura técnicas e dados sobre as interações sociais em toda a sua intensidade, enquanto a linguagem literária proporcionava à sociologia uma maior complexificação argumentativa. Como segue:

A literatura não pode desprezar hoje as evidências sociológicas, nem a própria técnica sociológica de colheita do material, como a sociologia já não está em idade de falar mal e por polissílabos (...). Mas há entre os propósitos e entre as tendências da sociologia e da literatura diferenças que não devem ser desrespeitadas, embora já não as possamos exprimir bem em termos antagônicos de gracioso e de feio, de belas-letras e de letras sérias (...). As relações entre as duas, como as relações entre a literatura e as ciências sociais em geral, já não podem ser as de Estados de todo independentes, e até inimigos, as fronteiras rígidas, difíceis ou quase impossíveis de transpor, mas as de uma confederação, com vários interesses em comum, ao lado da autonomia absoluta ou, se quiserem, relativo dos processos de criação intelectual. Uma literatura mais concentradamente literária – sobretudo mais interessada na personalidade do homem, que vai sendo tão desprezada sob as excessivas preocupações “sociológicas” no novo romance brasileiro – e uma sociologia mais concentradamente sociológica – sobretudo mais rigorosamente científica na sua técnica de pesquisa e de investigação – não significam uma literatura e uma sociologia sem interesse nenhum em comum e sem possibilidade nenhuma de interpenetração, completando-se com os dois grandes sexos intelectuais da cultura moderna. Ambas se preocupam principalmente com o elemento humano, com a vida social do homem nos seus aspectos mais ou menos dramáticos. (FREYRE, 2001, p. 98).

Três anos antes de “Sociologia e Literatura”, em *Casa-grande & senzala*, Freyre transgrediu deliberadamente as fronteiras entre sociologia e literatura, utilizando folhetins, romances e poemas como fontes para capturar os detalhes profundos da antiga família patriarcal brasileira. No ensaio, ele elenca uma série de escritores e obras que se ocuparam de diferentes aspectos da vida doméstica e social do Brasil, como as relações entre senhores e escravos, o trabalho nos engenhos, as festas e

³⁷ Luís de Gusmão (2024) observa que Freyre, de maneira geral, se comunica em seus textos utilizando a linguagem do cotidiano, sem apego a sistemas teóricos e com uma vontade estética voltada à descrição vívida do mundo social e de seus tipos psicológicos, como os grandes romancistas. No entanto, reflete Gusmão, isso não significa que Freyre, sobretudo em sua interpretação geral do Brasil, não tenha confundido o verdadeiro com o desejável, à luz dos seus próprios valores.

procissões. Como fica evidenciado no trecho abaixo da obra, com referências desde a poesia seiscentista de Gregório de Matos até livros de Machado de Assis:

(...) o romance brasileiro que nas páginas de alguns dos seus maiores mestres recolheu muito detalhe interessante da vida e dos costumes da antiga família patriarcal. Machado de Assis em *Helena*, *Memórias póstumas de Brás Cubas*, *Iaiá Garcia*, *Dom Casmurro* e em outros de seus romances e dos seus livros de contos, principalmente em *Casa Velha*, publicado recentemente com introdução escrita pela Sra. Lúcia Miguel Pereira; Joaquim Manuel de Macedo n' *As vítimas algozes*, *A moreninha*, *O moço louro*, *As mulheres de mantilha*, romances cheios de sinhazinhas, de iaiás, de mucamas; José de Alencar em *Mãe*, *Lucíola*, *Senhora*, *Demônio familiar*, *Tronco do ipê*, *Sonhos de ouro*, *Pata da gazela*; Francisco Pinheiro Guimarães na *História de uma moça rica e Punição*; Manuel Antônio de Almeida nas *Memórias de um sargento de milícias*; Raul Pompéia n' *O ateneu*; Júlio Ribeiro n' *A carne*; Franklin Távora, Agrário de Meneses, Martins Pena, Américo Werneck, França Júnior são romancistas, folhetinistas ou escritores de teatro que fixaram com maior ou menor realismo aspectos característicos da vida doméstica e sexual do brasileiro; das relações entre senhores e escravos; do trabalho nos engenhos; das festas e procissões. Também os fixou a seu jeito, isto é, caricaturando-os, o poeta satírico do século XVIII, Gregório de Matos. E em memórias e reminiscências, o visconde de Taunay, José de Alencar, Vieira Fazenda, os dois Melo Moraes, deixaram-nos dados valiosos. (*Ibidem*, p. 49).

Em *Sobrados e mucambos*, na introdução da segunda edição de 1949, o pernambucano revisita o tema da literatura nas ciências sociais, argumentando que a esta e a história não deveriam se limitar apenas a métodos quantitativos ou a uma linha meramente cronológica da vida social. Ele critica essa visão, associando-a ao que considera um comportamento típico da sociologia norte-americana. Em vez disso, Freyre propõe que as disciplinas incorporem enquadramentos mais amplas, incluindo a interpretação lírica dos fatos.

Para ilustrar seu ponto, Freyre menciona um trecho do historiador Arnold J. Toynbee como exemplo de alguém que empregou técnicas semelhantes às do romance ou do drama. Na mesma passagem, Freyre, ao desdenhar de uma leitura puramente quantitativa das sociedades, associa essa postura a uma forma de “sebastianismo” – referência ao mito de D. Sebastião, o rei desaparecido que retornaria para salvar Portugal. Uma metáfora a sugerir que os defensores do prisma quantitativo esperariam uma solução redentora que restaurasse o prestígio do número no tratamento de temas humanos. Como segue:

Os que não encontram nos nossos ensaios a abundância de estatísticas, de números, de expressões quantitativas, a que os habituou a sociologia norte-americana mais divulgada na América do Sul, têm nos acusado de fazer mais poesia que ciência; ou mais literatura que sociologia; ou mais história pitoresca que história natural ou científica (...). Mas para chegarmos a juízo definitivo sobre ponto tão duvidoso teríamos de discutir antes a questão da qualidade e da

quantidade, nos estudos cientificamente sociológicos ou cientificamente históricos (...). Os devotos da sociologia apenas quantitativa ou matemática, ou da História apenas cronológica e descritiva, são hoje sebastianistas à espera de algum D. Sebastião que sob a forma de novo Bacon restaure, nos estudos sociológicos e nos históricos, o prestígio absoluto do número ou do fato puro. Que esperem o seu D. Sebastião. Mas que deem aos outros o direito de seguir critério diferente de ciência social e de história humana. Quanto a estudos históricos, vamos encontrar num dos maiores filósofos europeus da história, o nosso contemporâneo Arnold J. Toynbee, o reconhecimento do fato de que o historiador se utiliza, e precisa se utilizar, da técnica do romance ou do drama. Pois “a simples seleção, distribuição e apresentação de fatos é técnica que pertence ao domínio da ficção [...] sendo dificilmente possível escrever alguém duas linhas consecutivas de narrativa história sem nela introduzir personificações fictícias como: ‘Inglaterra’ ou ‘França’ ou o ‘partido conservador’ ou a ‘igreja’, ou a ‘imprensa’, ou a ‘opinião pública’”. (FREYRE, 2006b, p. 49-50).

Outro momento em que Freyre explicou como emprega a literatura e seu olhar deu-se em “A literatura moderna do Brasil considerada em alguns de seus aspectos sociais”, capítulo que integra *Novo Mundo nos Trópicos* (1959). Nele, o pernambucano advoga que a arte, incluída a literatura, se espraia para meios que não os puramente artísticos, mas sociais, e que através dela os seres humanos podem descrever “as condições mais angustiosas do meio em que vivem” e “os desejos mais revolucionários de outros homens”, bem como “os aspectos mais particularmente oprimidos, tanto como os mais vigorosamente dinâmicos, da personalidade ou do ethos nacional” (FREYRE, 2011, p. 243).

Esse pensamento está atrelado à idiossincrasia de Freyre reconhecer que o homem social e seu universo não se deixam esclarecer apenas pela sociologia, mas que a imaginação poética e literária pode contribuir para sua análise ampla e sofisticada, ultrapassando o campo restrito da objetividade na análise social. No manual *Sociologia: Introdução ao Estudo dos Seus Princípios*, Freyre voltou ao tema para assegurar que a sociologia é uma maneira de ver o mundo que necessariamente envolve uma interpretação autoral, lírica, para além da mera mensuração das sociedades. Ele expõe isso da seguinte maneira:

Não há, a nosso ver, Sociologia totalmente objetiva, a que bastem a mensuração, a descrição e a experimentação como às ciências físicas e naturais. Sendo uma ciência também de compreensão, a presença do Sociólogo na ciência é necessária; é inevitável; inevitáveis seus próprios preconceitos. Ao desejo de Ranke de “apagar seu próprio eu” para mostrar os fatos históricos em sua “pura realidade”, objetou muito bem Georg Simmel que apagado ou eliminado êsse detestado “eu”, nada restaria a Ranke com que compreender o “não-eu”. Em Sociologia, como em História e em Psicologia, grande parte do “não-eu” só se deixa esclarecer pelo “eu” do indagador: pelo seu poder de compreensão, de empatia, digamos mesmo de imaginação – imaginação científica e mesmo poética – e não apenas pelas

técnicas de experimentação e mensuração. (FREYRE, 1973, p. 69)

Por sinal, em sua primeira empreitada acadêmica, a dissertação de mestrado *Social Life in Brazil in the Middle of the Nineteenth Century*, Freyre fez especulações sobre a relação entre a objetividade e a parcialidade na análise social. Defendida em 1922 e publicada no mesmo ano na revista *The Hispanic American Historical Review*, a pesquisa compreende o estilo de vida das elites brasileiras do século XIX. No texto, Freyre ressalta que o trabalho surgiu de um impulso íntimo, enraizado em sua infância, para explicar uma época específica da sociedade brasileira. No entanto, para alertar o leitor de que seu texto se distanciava do puramente pessoal, ele afirma que a dissertação utilizava fontes concretas e documentais, como periódicos, litografias e manuscritos encontrados em acervos a exemplo do da Biblioteca do Congresso dos Estados Unidos e o de Oliveira Lima. Como segue:

O seguinte ensaio é uma tentativa de esclarecer para mim mesmo como era o Brasil em meados do século XIX ou, para usar as palavras de Walter Pater quando lhe perguntaram para que ele estudava história, para saber “como as pessoas viviam, o que usavam e como eram”. De certa forma, a preparação para isso começou inconscientemente anos atrás, quando, criança, eu costumava fazer perguntas à minha avó sobre os “bons velhos tempos”. Ela era então a única na nossa família a admitir que os velhos tempos tinham sido bons; os outros pareciam ser todos “futuristas” e “pós-impressionistas” de algum tipo ou outro. Ao estudar, mais recentemente, os dias de minha avó, eu os abordei nem para louvar nem para culpar, apenas para saborear a alegria de entender a antiga ordem social. Fazer isso foi uma tarefa mais difícil do que eu havia imaginado. Tive que lutar contra relatos de mentes preconceituosas, não críticas e superficiais – através de periódicos, litografias, manuscritos, livros de viagem e diários. Recorri aos estrangeiros como os mais confiáveis de todos os críticos sociais da época – um período sobre o qual os escritores brasileiros escreveram ou para glorificar ou para culpar, nunca com um espírito justo de crítica. Encontrei meu material na coleção hispano-americana do Dr. Oliveira Lima na Universidade Católica, Washington, D.C., na Biblioteca Pública de Nova York e na Biblioteca do Congresso. (FREYRE, 1922, p. 597, tradução nossa)³⁸.

³⁸ No original: “The following essay is an attempt to make clear to myself what the Brazil of the middle of the nineteenth century was like or, to use Walter Pater’s words when asked what he studied history for, to know ‘how people lived, what they wore and what they looked like’. In a way, the preparation for it was unconsciously begun years ago when, as a child, I used to ask questions of my grandmother about the ‘good old days’. She was then the only one in our family to admit that the old days had been good; the others seemed to be all ‘futurists’ and ‘post-impressionists’ of some kind or other. But in studying, more recently, my grandmother’s days, I have approached them neither to praise nor to blame only to taste the joy of understanding the old social order. To do this was even a more difficult task than I had imagined it to be. I had to fight my way through the accounts of prejudiced, uncritical, and superficial minds-through periodicals, lithogravures, manuscripts, books of travel, and diaries. I turned to foreigners as the most dependable of all the social critics of the period-a-period about which Brazilian writers have written either to glorify or to blame, never with a fair spirit of criticism. I found my material in the Hispano-americana of Dr. Oliveira Lima in the Catholic University, Washington, D. C., the New York Public Library, and the Library of Congress”.

Em *Casa-grande & senzala*, o sociólogo pernambucano não escondeu sua intenção declarada de fazer um estudo de pesquisa documental combinado a uma experiência emocional que entrelaçava o passado e o presente, o individual e o coletivo, o objetivo e o subjetivo, com foco na rotina familiar e doméstica nacional. Obra onde assegura:

Estudando a vida doméstica dos antepassados, sentimo-nos aos poucos nos completar: é outro meio de procurar-se o “tempo perdido”. Outro meio de nos sentirmos nos outros – nos que viveram antes de nós; e em cuja vida se antecipou a nossa. É um passado que se estuda tocando em nervos; um passado que emenda com a vida de cada um; uma aventura de sensibilidade, não apenas um esforço de pesquisa pelos arquivos. (FREYRE, 2006a, p. 45).

Muito tempo depois, em *Como e por que sou e não sou sociólogo* (1968), Freyre revisitou de modo apologético sua necessidade lírica de inserção textual, definindo-a como um meio de buscar uma autocompreensão e a compreensão do seu meio social. Na obra, o recifense afirma ter se tornado sociólogo motivado tanto pela curiosidade pessoal em relação ao que é social no mundo, quanto pelo interesse no social presente em si mesmo: em sua família, sua casa e seu passado (FREYRE, 1968, p. 43). Freyre teoriza que por isso usaria “métodos empáticos”, nos quais o sociólogo se coloca nas vidas das pessoas que estuda, permitindo a ele adentrar nas vidas de representantes das maneiras típicas de uma época ou cultura específica. Tal como está escrito:

Sou dos que pensam que é possível desenvolver-se uma história sociológica – existencialmente sociológica – através de métodos empáticos com que o autor participe, ou tente participar, de vidas, porventura simbólicas, de umas tantas figuras já desaparecidas nas quais se teriam encarnado de modo mais típico tendências ou situações ou idealizações – mitos, até características de uma época ou de uma cultura. (*Ibidem*, p. 68).

Também em *Como e por que sou e não sou sociólogo*, o pernambucano deixa evidente que admitia a coexistência em si de duas facetas: a do sociólogo e a do antissociólogo, ou seja, seu lado objetivo e seu lado subjetivo. Ele arremata essa ideia ao afirmar: “Não sou nem pretendo ser sociólogo puro (...). Ao lado do sociólogo, reconheço haver em mim um anti-sociólogo (...). Só sendo um tanto sociólogo eu me poderia dar o luxo de ser também um tanto anti-sociológico em várias das minhas tendências” (*Ibidem*, p. 23). Deixa claro que seu desejo de explicar a sociedade brasileira misturava o distanciamento sociológico com uma necessidade de descrevê-la por meio de uma aventura pessoal, literária, chegando a censurar de “impotência literária” (*Ibidem*, p. 58) quem o repreendia por escrever “literariamente sobre assuntos antropológicos e sociológicos” (*Ibidem*).

Por fim, em *Como e por que sou e não sou sociólogo*, Freyre leva tão a sério sua vertente de não sociólogo, que vai ao limite de se definir mais como escritor do que cientista social. Embora sem abrir mão desta última vertente profissional, ciente de que era ela lhe conferia destaque em fóruns internacionais. Como fica evidente no longo trecho a seguir:

Considero-me, é certo, antes escritor do que sociólogo (...). Minha formação universitária foi sistematicamente, em seu período de estudos pós-graduados, a do cientista social; e é essa formação sistemática que tem estado a serviço da minha vocação maior (...), a de escritor, sem que por este motivo repudie, nos momentos justos, aqueles meus estudos sistemáticos e os graus universitários que a eles correspondem. Não só tem estado a serviço dessa vocação aquela minha formação como o fato inteiro de (...) vir procurando conservar-me, quanto possível, atual e de todo em dia, com os desenvolvimentos nos estudos científica e filosoficamente sociais. Não poderia ser de outro modo, dadas as minhas responsabilidades de membro, quer do Conselho Diretor dos *Cahiers Internationaux de Sociologie*, ao lado de mestres que muito acato, quer do Conselho Diretor de Diogène, revista de Filosofia e de Ciências do Homem publicada em Paris e hoje editada em seis línguas; e também de membro honorário e perpétuo da Sociedade Americana de Sociologia, com direito a participação em todas as suas atividades e constantemente solicitado a essa participação efetiva. Semelhante situação parece explicar ter sido o escolhido, para minha grande surpresa, pela Organização das Nações Unidas, para o consultor internacional, como antropólogo e sociólogo, que orientasse essa organização a respeito de problemas de relações de raças e de culturas na União Sul-Africana; ter sido escolhido um dos quatro conferencistas principais da Reunião Municipal de Sociólogos de Amsterdam, em 1956, ao lado de Von Wiese, Morris Ginsberg e Georges Davy; e ter sido considerado, para meu espanto, objeto de todo um seminário, no Castelo de Cerisy, na França, também em 1956, no qual se analisou principalmente minha atividade de sociólogo e de antropólogo, embora a de escritor, a de pensador e a de filósofo fossem também analisadas pelos participantes do seminário Gouhier, Gurvitch, Bastide, Bourdon e outros mestres da Sorbonne, com aquela argúcia que os franceses não perdem no trato de assuntos intelectuais. (Ibidem, p. 56-57).

A propósito, a consideração de Freyre como um intelectual dúbio e com interesse de se expressar literária e subjetivamente não ficou restrita a ele mesmo. Antonio Candido (1962) anotou que o pernambucano reflete uma síntese entre a análise acadêmica e a sensibilidade literária, com o objetivo de explicar o socialmente real. O recifense seria, desse modo, impulsionado por um pluralismo que almeja compreender a realidade social sem se prender aos preconceitos metodológicos de alguma “corporação científica”³⁹. Para Candido, isso fazia com que ele cultivasse

³⁹ Darcy Ribeiro (1979) aponta que em Freyre há um “descaso teórico” com origem em sua formação antropológica influenciada pelos ensinamentos de Franz Boas, o qual ensinava que o importante eram descrições amplas e cuidadosas do homem e suas culturas. Segundo Ribeiro: “(...) o descaso de Gilberto pelos aspectos propriamente teóricos do seu trabalho, e a superatenção que dedica aos aspectos etnográficos da descrição compreensiva – ajudado por todas as contribuições científicas que possam lançar alguma luz para compreendê-la –, tudo isso está muito vinculado ao tipo de formação acadêmica que GF teve. Com efeito, creio que o descaso teórico de Gilberto não é uma singularidade de

dialeticamente diferentes identidades intelectuais – ora sociólogo, ora crítico literário, ora escritor. E assim, em Freyre, “quando saímos à busca do sociólogo, deslizamos para o escritor; e quando procuramos o escritor, damos com o sociólogo”.

Nos termos de Antonio Candido:

Apesar do caráter especializado da sua obra de base, do rigor de investigação com que a construiu, nota-se nela, da primeira à última linha, quase um pavor de parecer academicamente técnico. Mais forte que as convenções, que a tentação de se alinhar numa corporação científica rotulada (para boa ordem dos currículos e tranquilidade da classificação decimal), age nele a pressão viva dum pluralismo que ataca vorazmente a realidade, disposto, sem preconceitos metodológicos, a esclarecê-la e mesmo transfigurá-la, a qualquer preço. Este impulso é o seu demônio, o seu gênio pessoal, que o demarca entre os investigadores sociais e torna difícil aplicar-lhe um rótulo (...). Uma vez constatado que é difícil e desnecessário classificá-lo, dada a natureza da sua personalidade intelectual, a fecunda diversidade do seu pluralismo, compreendemos melhor a ambiguidade dinâmica sentida na leitura da sua obra, onde, quando saímos à busca do sociólogo, deslizamos para o escritor; e quando procuramos o escritor, damos com o sociólogo. Se procurarmos especificamente o crítico, acharemos quase sempre o estudioso que utiliza impuramente a literatura para fins da sua construção sociológica; mas a impura utilização torna-se de súbito tratamento vivificante, que retorna sobre a literatura a fim de esclarecê-la. Pois a sociologia, sendo rigoroso estudo, é também visão. (CANDIDO, 1962, p. 120-121).

De maneira semelhante, para Luis Antonio Castro Santos (1984), Freyre se fez um intelectual multifacetado, cujos interesses transcendem as divisões tradicionais entre as áreas do

caráter. É uma consequência de sua formação boasista. É herança do velho Franz Boas, que desejou muito lucidamente fazer uma antropologia burra, como uma sistemática botânica ou zoológica. Uma antropologia tão boa como nenhuma na descrição sistemática, criteriosa, exaustiva, cuidadosíssima de espécimens culturais, mas desinteressada de qualquer generalização teórica”. (RIBEIRO, D., 1979, p. 75). Franz Boas, a quem Freyre toma como “mestre” no primeiro prefácio de *CG&S*, inaugurou a percepção de que os indivíduos deveriam ser analisados em interação com sua cultura e com seu ambiente social. Para ele, a influência de diferenças biológicas entre seres humanos era reduzida na feição final das sociedades. Neste particular, em 1931, em discurso de posse como presidente na Academia Americana para o Progresso da Ciência (*American Association for the Advancement of Science*), Boas argumentaria: “Tudo que podemos afirmar com certeza é que o fator cultural é da maior importância e poderia bem ser responsável por todas as diferenças observadas, embora isso não exclua a possibilidade de existirem diferenças biologicamente determinadas. A variedade de respostas de grupos da mesma raça, porém culturalmente diferentes, é tão grande, que provavelmente qualquer diferença biológica existente tem importância menor. (...). A evidência etnológica toda fala em favor da suposição de que os traços raciais hereditários não são importantes quando comparados às condições culturais” (BOAS, 2007, p. 81). Na mesma ocasião, apesar de seu pensamento ainda considerar que a humanidade estava dividida em “raças”, Boas enfatizou, mais de uma vez, que nada permitia dizer que a miscigenação levava a abastardamentos. Como neste trecho da conferência: “A questão essencial a ser respondida é se temos qualquer evidência que indique que os acasalamentos entre indivíduos de descendência e tipos diferentes resultariam numa prole menos vigorosa do que a de seus ancestrais. Não tivemos nenhuma oportunidade para observar qualquer degeneração no homem que se deva claramente a essa causa. Pode-se demonstrar que a alta nobreza de todas as partes da Europa é de origem muito misturada. (...). As observações sobre nossos mulatos norte-americanos não nos convencem da existência de qualquer efeito deletério de mistura racial que seja evidente na forma e na função anatômicas”. (*Ibidem*, p. 72-73).

conhecimento. Para Castro Santos, as obras do recifense não se limitam à análise sociológica ou antropológica, mas possuem aspectos narrativos e literários. Percepção assim sintetizada: “[em Freyre] quando se pensa encontrar o sociólogo & antropólogo, eis que se revela o ficcionista. Quando se procura o crítico literário, eis que aflora o cientista social” (CASTRO SANTOS, 1984, p. 74)⁴⁰.

Consciente das críticas, em janeiro de 1941, durante uma entrevista aos Diários Associados, Freyre, confrontado com as repreensões que o acusavam de fazer literatura em vez de ciência social, se defenderia argumentando que seu estilo de escrita combinava uma análise imparcial, característica da ciência, com uma interpretação pessoal dos eventos humanos, derivada do lirismo literário. Acrescentando que não via problema algum se seus trabalhos fossem considerados como pertencentes apenas a alguém com formação em ciências sociais:

Nos livros até hoje publicados, tenho procurado fazer obra de antropologia, psicologia e história sociais ou de sociologia genética, sobre base brasileira. Obras de aplicação, ou antes, de seleção de material dentro não só de hipóteses como de pontos de vista novos. Portanto, obras de atitude ou de expressão pessoal ao lado da possivelmente científica. É natural que em tais trabalhos o elemento chamado artístico ou poético, de que posso dispor, apareça para cooperar com o outro, o científico, por meio de um lirismo de síntese que não sacrifique a análise desapassionada e prosaica. Mas se o trabalho que estou procurando realizar com material brasileiro for só o de escritor com treino sociológico ou antropológico, ainda assim poderá ter algum interesse. Se por ser demasiadamente subjetivo tiver apenas significação para os que se interessam simpaticamente pelo desenvolvimento e expressão do Brasil dentro de tais ou quais tradições ou valores de cultura, ainda assim não terá sido em vão. (FREYRE, 2010, p. 16-18).

Dessa forma, Gilberto Freyre se apresenta tanto como sociólogo quanto como escritor, para justificar seu processo criativo e a maneira como utilizava múltiplas linguagens a fim de interpretar o social. Ao mesclar esses campos do saber, ele buscava criar uma interdisciplinaridade que permitisse, a seu juízo, uma análise mais profunda das relações sociais, ressaltando o papel da experiência pessoal na compreensão do mundo social.

⁴⁰ No Brasil, Freyre não foi o único em seu tempo a perceber a literatura como ferramenta valiosa para a pesquisa sociológica. No artigo “A literatura como fonte de dados para a sociologia”, originalmente publicado em 1976, Maria Isaura Pereira de Queiroz destaca que a sociologia no Brasil começou a ganhar força utilizando dados qualitativos provenientes, entre outras fontes, da literatura. No século XIX, Queiroz refere que Sílvio Romero utilizou amplamente a literatura para entender o Brasil, como em *Ensaio de Sociologia e Literatura*, de 1900. E que Roger Bastide, em *A poesia afro-brasileira* de 1943, explorou a poesia afro-brasileira para compreender as interações interétnicas no país. Sobre o papel da literatura em sociologia, segundo Queiroz, as descrições literárias podem revelar “os valores de uma época”, bem como as estratificações e hierarquias de uma sociedade, a dialética entre elas e a dinâmica de comportamento dos seus grupos. (QUEIROZ, 2018, p. 16).

De acordo com outros críticos que sublinhavam o caráter não científico da obra de Freyre, havia também outro problema sério nessa obra, a saber: a sua indisfarçável natureza ideológica, sendo identificado como um porta-voz das classes dominantes nacionais. Seu conhecimento, portanto, não se destinava à produção de saberes sobre a sociedade, mas serviria apenas como um eco da casa-grande senhorial, tópico que será explorado a seguir.

3.3 Gilberto Freyre: o intelectual das elites

Marilena Chauí, em *Brasil: Mito fundador e sociedade autoritária* (2000), publicado durante as comemorações dos quinhentos anos do país, argumenta que a sociedade brasileira não tinha motivos para comemorar seus cinco séculos. Isso porque as elites, por meio de ações e representações poderosas, sufocaram as contradições sociais, econômicas e políticas da nação. Para ela, aqueles que tentavam contrariar tal arranjo sempre foram percebidos como uma ameaça, sendo reprimidos violentamente pelo Estado. Nesse contexto, Gilberto Freyre é apresentado como um representante da classe dominante que exaltou o colonizador português, caracterizando-o como o indutor benevolente da civilização, da tolerância racial e da unidade religiosa e linguística no Brasil (CHAUÍ, 2000, p. 38). Livro em que sentencia:

(...) [o Brasil] desenvolve ações e imagens com força suficiente para bloquear o trabalho dos conflitos e das contradições sociais, econômicas e políticas, uma vez que conflitos e contradições negam a imagem da boa sociedade indivisa, pacífica e ordeira. Isso não significa que conflitos e contradições sejam ignorados, e sim que recebem uma significação precisa: são sinônimo de perigo, crise, desordem, e a eles se oferece como resposta única a repressão policial e militar (...). Em suma, a sociedade auto-organizada, que expõe conflitos e contradições, é claramente percebida como perigosa para o Estado (pois este é oligárquico) e para o funcionamento racional do mercado (pois este só pode operar graças ao ocultamento da divisão social). Em outras palavras, a classe dominante brasileira é altamente eficaz para bloquear a esfera pública das ações sociais e da opinião como expressão dos interesses e dos direitos de grupos e classes sociais diferenciados e/ou antagônicos. (CHAUÍ, 2000, p. 92).

Dante Moreira Leite (1968) também apresenta Freyre como um autor ideologicamente comprometido com os interesses do *status quo*. Em *O caráter nacional brasileiro*, de 1968, o pernambucano é descrito como tendo “o ponto de vista da casa-grande”, porque teria abandonado a objetividade científica, para atribuir ao brasileiro “aquilo que caracteriza apenas a classe alta” (LEITE, 2002, p. 373). Nessa mesma obra, Moreira Leite ainda afirma que a avaliação positiva dos textos de Freyre como expressão de uma “crença no Brasil, no mestiço e no negro” (*Ibidem*, p.

359) era politicamente anacrônica diante da “independência dos povos africanos e com a luta dos negros norte-americanos pelos seus direitos civis” (*Ibidem*). Finalmente, o autor de *O caráter nacional brasileiro* sublinha que as posições políticas de Gilberto Freyre no Brasil, e em relação ao colonialismo português na África, contribuíam naquele fim dos 60 para “identificá-lo com os grupos mais conservadores dos países de língua portuguesa e para afastá-lo dos intelectuais mais criadores” (*Ibidem*).

Dez anos depois, Carlos Guilherme Mota, em *Ideologia da Cultura Brasileira* (1978), também considerou Freyre como um preposto das classes privilegiadas nacionais. Crítico implacável do pernambucano, Mota assegura que Freyre foi o líder de uma geração responsável por um sistema ideológico nacionalista duradouro, intitulado de “ideologia da cultura brasileira”. O propósito desse sistema seria desacreditar qualquer contestação de uma organização social historicamente conduzida pelo alto.

Para Mota, a origem da “ideologia da cultura brasileira” remontava à ascensão de Getúlio Vargas ao poder central na década de 1930 e persistia até o momento da publicação de sua obra em 1978. Neste esquema, Freyre é produto de uma circunstância histórica paradigmática por revelar como uma parcela da intelectualidade pátria levou a efeito uma ideologia, vazada em um “estilo de manipulação”, que era tão somente consequência das quimeras das oligarquias em crise com o fim da Primeira República. Freyre, para Mota, carregava em sua escrita um sentido de autoridade, de prestígio e uma “visão senhorial do mundo”. Nestas palavras:

O estudo da trajetória e dos vários impactos da obra de Gilberto Freyre sobre os meios intelectuais assume grande importância por permitir a análise da cristalização de uma ideologia com grande poder de difusão: a ideologia da cultura brasileira. Sua postura se apresenta, ela mesma, como objeto de investigação estratégico: contém as ambigüidades daquilo que se poderia denominar uma “geração” de explicadores da “cultura brasileira”. Uma espécie de caso-limite. Essa “geração” (...), caracterizada não só pelo peso de sua erudição mas, sobretudo, pelo estilo de manipulação das informações, oferece ao investigador um material rico e complexo, se se tentar decifrá-lo pelo flanco ideológico. Uma abordagem sumária permite, desde logo, vislumbrar em seu comportamento intelectual – que também se traduz em nível político, possuindo enraizamento social e econômico – as expressões de um estamento dominante, embora em crise. Carrega consigo um certo sentido de mando, as marcas da distinção e do prestígio, uma visão senhorial do mundo, suavizada pelas condições gerais de vida criadas na esteira das transformações sociais e políticas com foco na crise de 1930. (MOTA, 1978, p. 54).

De acordo com Mota, Freyre teria então se associado ao regime Vargas para elaborar uma ideologia – difundida pelos mais diferentes meios – que garantiria a contínua manutenção do poder

cultural das oligarquias nacionais decadentes mesmo num contexto em que o Brasil já não era mais inteiramente rural. Para ele, a forma do ensaio, gênero textual em que Freyre se notabilizou, foi utilizada pelo sociólogo pernambucano como uma técnica discursiva para sentir, registrar e mascarar “a crise, a lenta perda de poder do grupo oligárquico a que pertence, identificando-a como uma crise nacional” (*Ibidem*, p. 73). Para tanto, o pernambucano teria feito de seus trabalhos ensaísticos um instrumento para não registrar, acertada e cronologicamente, fatos históricos que revelassem “os marcos de decomposição” da aristocracia rural nordestina de que ele fazia parte⁴¹.

De sorte que Freyre assumiu, para Mota, o papel de difundir um ideal de cultura nacional que obscurecia os conflitos de uma sociedade de classes que começava a surgir no Brasil. Como segue:

Participante de uma geração de impacto, fornecendo fórmulas a pensadores (...) que seriam utilizadas para a estabilização de um conceito de cultura brasileira suficientemente sólido para arrostar os processos conflituosos de emergência da sociedade de classes (a cultura funcionando como fator de integração, e não de resistência à mudança), assumiu o papel de herói-civilizador, funcionando como ideólogo do sistema tanto em períodos de recessão do pensamento conservador como, frontalmente, nos de seu avanço. (*Ibidem*, p. 69).

Ademais, para Mota, a reação ao “quadro interpretativo de Freyre”, produto do “pensamento radical”, foi em grande parte levada a efeito a partir da Universidade, “em seus cursos e seminários que impõem uma constante renovação metodológica”, os quais “não só avaliaram posições como as de Freyre na ciência social no Brasil, como manifestaram seu desagrado pelas veredas escolhidas pelo autor de *Casa-grande & senzala*” (*Ibidem*, p. 73-74).

⁴¹ O ponto de vista de Carlos Guilherme Mota sobre o papel dos intelectuais na formulação e legitimação do sistema cultural das elites (como um mecanismo de preservação do poder) está fundamentado nas ideias do pensador italiano Antonio Gramsci. De acordo com Mota, é de Gramsci uma “das melhores formulações teóricas de todos os tempos sobre o papel do intelectual”, porque foi ele quem definiu que “os intelectuais constituem a expressão social concreta do vínculo orgânico entre estrutura e superestrutura” (*Ibidem*, p. 285). O que, no caso brasileiro, era relevante quando se concluiu que “os intelectuais têm cometido (...) para o delineamento e a instauração dos perfis interpretativos do processo histórico, bem como para a retenção e a manutenção da ideologia da memória coletiva, da consciência coletiva, ou da ‘memória social’, de que fala Gilberto Freyre. Em nome da qual, diga-se, se constroem outras tantas ideologias”. (*Ibidem*). Com relação à natureza do ensaio, Georg Lukács, em “Sobre a essência e a forma do ensaio: uma carta a Leo Popper” (1910), alega que o ensaio comporta um ângulo menos cronológico e rígido do que um tratado científico. Entretanto, isso não significa que o ensaio seja carente de factualidade, já que o gênero trata a todo o momento de coisas que existem ou existiram. Para Lukács, o que muda no ensaio é que o gênero envolve subjetividade e criatividade artística. *In verbis*: ‘O ensaio fala sempre de algo já formado, ou ao menos de algo que já existiu; é, portanto, próprio de sua essência não retirar coisas novas de um nada vazio, e sim apenas reordenar aquelas que já foram vivas alguma vez. E porque ele apenas as reordena, em vez de formar algo novo do informe, ele está também comprometido com elas, tem sempre de dizer ‘a verdade’ sobre elas, encontrar expressões para sua essência. Talvez se possa formular a diferença da maneira mais breve da seguinte maneira: a literatura retira da vida (e da arte) os seus motivos; para o ensaio, a arte (e a vida) serve como modelo’”. (LUKÁCS, 2008, p. 8).

Efetivamente, na década de 1930, a ascensão de Vargas marcou o fim do pacto oligárquico da Primeira República e o início de uma nova fase na história político-social do país. Como ponderou um de seus biógrafos, o historiador Boris Fausto, a presidência do líder gaúcho teve como marca distintiva não só a centralização política no executivo federal, em oposição a oligarquias estaduais, mas também se notabilizou por uma afirmação nacionalista com o apoio de parte da intelectualidade do período (FAUSTO, 2006).

No caso específico do sociólogo pernambucano, embora ele tenha mantido relações com o governo Vargas até o Estado Novo, essa ligação foi permeada por aproximações e afastamentos, não sendo tão direta como supõe Carlos Guilherme Mota. Em 1930, Freyre exilou-se do Brasil, pois era chefe de gabinete e apoiador do então governador de Pernambuco, Estácio Coimbra, opositor de Vargas. Gilberto Freyre retorna ao Brasil somente no ano seguinte⁴². Nos anos subsequentes, sua relação com o regime foi marcada por conflitos, que resultaram até mesmo em prisões.

A primeira detenção ocorreu em 1935, em consequência de ter condenado em jornal o texto da lei que resultou na primeira Lei de Segurança Nacional (LSN) do Brasil, sancionada em 4 de abril de 1935 por Vargas. Este dispositivo legal criminalizava a incitação ao ódio entre as classes sociais, proibia a impressão de publicações consideradas subversivas e vedou a organização de partidos e associações tidas como contrárias à ordem política ou social no país.

Freyre também apoiou um manifesto contra a LSN, conforme notam Giucci e Larreta (2007), declarando em 3 de fevereiro de 1935 que considerava sua independência intelectual ameaçada pela futura lei. Ao *Diário de Pernambuco*, ele afirmou ainda que “intellectual nenhum, artista ou estudante pode ficar indiferente ao movimento actual de reacção á lei que nos ameaça a todos”, cujo objetivo era “suffocar principalmente os trabalhadores brasileiros, aos quaes devemos, como intellectuaes independentes e contra uma violência tão brutal, nossa solidariedade efectiva” (FREYRE apud GIUCCI; LARRETA, 2007, p. 530).

⁴² Passando pela Bahia, Freyre exilou-se em Portugal, de onde foi convidado para ser professor visitante em Stanford. Como narrado em CG&S: “Em outubro de 1930 ocorreu-me a aventura do exílio. Levou-me primeiro à Bahia; depois a Portugal, com escala pela África. O tipo de viagem ideal para os estudos e as preocupações que este ensaio reflete. Em Portugal foi surpreender-me em fevereiro de 1931 o convite da Universidade de Stanford para ser um dos seus *visiting professors* na primavera do mesmo ano. Deixei com saudade Lisboa, onde desta vez pudera familiarizar-me, em alguns meses de lazer, com a Biblioteca Nacional, com as coleções do Museu Etnológico, com sabores novos de vinho-do-porto, de bacalhau, de doces de freiras. Juntando-se a isto o gosto de rever Sintra e os Estoris e o de abraçar amigos ilustres (...). Igual oportunidade tivera na Bahia, minha velha conhecida, mas só de visitas rápidas”. (FREYRE, 2006a, p. 29).

Dias depois dessa declaração, em 19 de fevereiro de 1935, Freyre foi preso junto com um grupo de artistas e intelectuais, incluindo os pintores Cícero Dias e Di Cavalcanti, acusados de apoiar um movimento grevista de trabalhadores do Recife e de fomentar um clima de agitação comunista. Freyre foi fichado como agitador pelo Departamento de Ordem Política e Social (DOPS) local, e reforçou em seu depoimento sua oposição à LSN e sua defesa dos trabalhadores, segundo Giucci e Larreta (2007).

Pela atuação contra a lei, Freyre recebeu apoio público do *Diário de Pernambuco* e de Afonso Arinos de Melo Franco, que havia sido ministro do governo interino do presidente Delfim Moreira (1918-1919), embaixador brasileiro na Liga das Nações e ministro das Relações Exteriores do próprio Vargas entre 1930 e dezembro de 1933. Em seu texto “A voz do espírito”, Afonso Arinos declararia: “Gilberto Freyre não é comunista. É, apenas, um intelectual livre, que protesta contra a estupidez e a violência, venham de onde vierem, da esquerda, do centro ou da direita. E eu estou com ele.” (ARINOS apud GIUCCI; LARRETA, 2007, p. 532).

Deste período, Gustavo Mesquita (2018) observa que, apesar de ter sido preso, Gilberto Freyre posteriormente buscou se aproximar do governo Vargas, participando das transformações sociais e políticas que aconteciam no Brasil. Em 1937, Freyre iniciou o ano apoiando a candidatura do escritor José Américo de Almeida à presidência da República. No entanto, com o estabelecimento da ditadura do Estado Novo e o cancelamento das eleições, ele passou progressivamente a integrar instituições ligadas ao governo varguista, como mostra Mesquita. Esse envolvimento começou com sua participação no Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN), responsável pela preservação do patrimônio histórico e artístico brasileiro, e continuou com sua atuação no Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE)⁴³.

Ao ingressar nessas instituições, Freyre obteve, entende Mesquita, estabilidade financeira e a possibilidade de difundir sua posição regionalista, promovendo a ideia de que a centralização do poder não deveria suprimir as particularidades regionais do país. O que se alinhava ao projeto

⁴³ Angela de Castro Gomes (2013) observa que a criação do IBGE como órgão diretamente subordinado à presidência da República, em 1938, e derivado do Instituto Nacional de Estatística, fundado em 1936, materializou uma demanda das elites burocráticas brasileiras de “quantificar, mensurar, mapear” a realidade nacional. Funcionando como uma iniciativa associada diretamente à vontade do Estado de traçar uma estratégia para compreender a demografia do país, não apenas com o objetivo de enfrentar problemas estruturais históricos da nação, mas também para dispor de mecanismos de controle da população.

de Vargas, que pretendia enfraquecer o “estadualismo oligárquico” ao tempo que preservava as tradições regionais, as quais, em conjunto, representavam a identidade nacional⁴⁴.

Mesquita conclui:

A participação de Freyre [no Estado Novo] mostra que houve períodos de irregularidade no exercício das funções, mesmo quando os benefícios de sua atividade eram todos para ele próprio ou para seu projeto. O sociólogo atuava mais como membro consultivo e executivo que deliberativo, o que, se fosse o inverso, lhe garantiria ainda mais poder (...). Mas sua participação criou, de fato, um vínculo formal com o regime, com o qual ele pôde auferir rendimentos vantajosos, o que também garantia o privilégio do acesso livre, imediato e influente à cúpula decisória de matérias que pesavam sobre a sociedade, matérias ligadas à cultura, à educação, ao patrimônio e ao planejamento, basicamente. (MESQUITA, 2018, p. 109).

Em 1942, Freyre foi novamente preso no Recife, desta vez por ordem do então interventor federal em Pernambuco, Agamenon de Magalhães. A prisão ocorreu após Freyre publicar um artigo denunciando atividades nazistas no Brasil, incluindo a de um clérigo alemão encarregado, pelo Governo de Pernambuco, da formação de jovens escoteiros. Magalhães ordenou a prisão alegando que Freyre promovia “agitações comunistas” com o objetivo de desmoralizar a tradição religiosa do país (*Ibidem*, p. 89-101). No fim do Estado Novo, Freyre tornou-se deputado constituinte da Constituição de 1945, que restituiu a democracia no Brasil.

3.4. A “fantasia compensatória” de Gilberto Freyre

Apesar das complexidades históricas elencadas na seção acima, Renato Ortiz, em *Cultura Brasileira e Identidade Nacional* (1985), seguindo o caminho trilhado por Carlos Guilherme Mota, estabeleceu uma conexão direta entre Gilberto Freyre e o governo Vargas. Para Ortiz, a atuação de Freyre, desde a era Vargas até os regimes militares, foi a de um “mediador simbólico” entre os

⁴⁴ Vargas implementou um programa de modernização administrativa e econômica com forte viés nacionalista, que contou com o apoio e a colaboração de muitos intelectuais. Figuras como Carlos Drummond de Andrade, Lúcio Costa, Prudente de Moraes Neto, Rodrigo Melo Franco de Andrade e Sérgio Buarque de Holanda participaram direta ou indiretamente do Estado Novo. Todos atuaram, observa Márcia Chuva (2003), para construir uma interpretação coesa do Brasil, articulada especialmente por meio de suas relações com Gustavo Capanema, então ministro da Educação e Saúde do Estado Novo. Em *Getúlio Vargas e o Triunfo do Nacionalismo Brasileiro* (1986), Ludwig Lauerhass Jr. pondera que foi somente com Vargas que ocorreu o encontro definitivo entre o debate intelectual nacionalista e as instituições oficiais, embora o nacionalismo já estivesse presente como discurso entre pensadores brasileiros desde o século XIX. Isso se deveu, especialmente, ao fato de que, durante o Estado Novo, Vargas estabeleceu um programa nacionalizante de modernização do país que contou com a adesão e a contribuição de muitos desses intelectuais. Para Lauerhass, entre eles, Freyre foi o que melhor desempenhou o passado nacional, ressaltando sua natureza luso-tropical e mestiça.

interesses do Estado e as elites brasileiras. Ele defende que Freyre construiu discursivamente uma ideia de identidade nacional que fomentou um sentimento de pertencimento coletivo, ao tempo que sustentava a existência de uma sociedade harmoniosa no Brasil desde as casas-grandes. Nessa sociedade, o contato cultural resultaria numa brasilidade que desconsiderava conflitos, divergências e desigualdades de poder.

Ortiz expõe essa ideia da seguinte maneira:

Num certo sentido o pensamento de Gilberto Freyre é tomista, pois elimina qualquer possibilidade de superação; o senhor não se opõe ao escravo, mas se diferencia deste. A senzala não representa um antagonismo à casa-grande, mas simplesmente impõe uma diferenciação que é muitas vezes complementar no quadro da sociedade global. Daí a ênfase de a análise recair sobre os aspectos “positivos” das culturas, ou seja, as suas contribuições (a música, a língua, a cozinha) para uma cultura sincrética. Nesta perspectiva, os conflitos se resolvem no interior do próprio conceito de diferenciação, que pressupõe a existência de uma sociedade harmônica e equilibrada. A noção de mestiçagem engloba neste sentido outras ideias e vai travestir o significado de termos como “democracia” e “liberdade”. Não é por acaso que os movimentos negros denunciam o racismo do conceito de “democracia racial”. A ideia de harmonia preside, porém, todo o pensamento de Gilberto Freyre, e não se resume à questão racial, ela vai se manifestar em suas análises das relações entre portugueses e árabes, cidade e campo, indústria e plantação (...). A ideologia do sincretismo exprime um universo isento de contradições, uma vez que a síntese oriunda do contato cultural transcende as divergências reais que porventura possam existir (...). O conceito de aculturação pressupõe um mundo onde não se manifestam as relações de poder. Esta ausência é compreendida pela ideologia tradicional como sendo um indício de democracia. (ORTIZ, 2003, p. 94-95).

Em outros termos, o tomismo de Freyre, referido por Ortiz, que em São Tomás de Aquino se caracteriza pela busca da harmonia entre razão e fé, sugere em Freyre um sincretismo mestiço que oculta diferenças sociais e a elimina oposições, começando pela que existia na relação entre senhores e escravos. Neste prisma, a “casa-grande” e a “senzala” nunca foram antagonistas para o pernambucano, mas sim partes de um todo harmônico, cada qual cumprindo sua função e se unindo em nome do equilíbrio social. Para Ortiz, Freyre realçou os aspectos positivos das contribuições culturais de cada matriz cultural brasileira para forjar uma cultura sincrética, onde os conflitos são resolvidos pela ideia de aculturação, em vez da de enfrentamento.

Em *A moderna tradição brasileira* (1988), Ortiz revisitaria a obra de Freyre, agora para frisar que o autor pernambucano minimizou os conflitos sociais no Brasil a fim de valorizar a ordem rural e oligárquica do Nordeste, em detrimento da ordem moderna que emergia em São Paulo com a industrialização do início do século XX. Segundo Ortiz, o empenho de Freyre em retratar “a

história brasileira a partir da casa-grande” não apenas revela “uma atitude senhorial”, mas também representa uma dimensão mais ampla de oposição à ordem industrial que se estabeleceu no Brasil durante a década de 1930 (ORTIZ, 1988, p. 36). Nesse sentido, Freyre teria criado uma polaridade entre o tradicional, simbolizado pelo Nordeste agrário, e o moderno, representado pela industrialização paulista, onde o Nordeste, enraizado na terra e nas tradições, é a verdadeira essência do brasileiro.

Na mesma medida, em Moema D’Andrea (2010) Freyre foi descrito como a liderança máxima de um grupamento desejoso de manter a região Nordeste como reduto das tradições verdadeiramente brasileiras numa época em que a sua elite agrária perdia poder para as elites de outras regiões do país. De acordo com D’Andrea, Freyre criou, por uma “compensação simbólica”, o paradigma de que Nordeste era o berço da nacionalidade (cf. D’ANDREA, 2010, p. 160) – o que o pernambucano teria feito já a partir de sua liderança no Movimento Regionalista e com a plataforma de que a região Nordeste era o reduto das tradições verdadeiramente brasileiras. Para ela, o regionalismo encabeçado por Freyre postulava o Nordeste como berço do Brasil e reforçou uma dependência a valores patriarcais do passado colonial, fazendo “ressurgir a saga açucareira da elite agrária já decadente, e agora elevada a paradigma pela compensação simbólica dos valores culturais” (*Ibidem*, p. 136).

Antonio Candido, ainda nos anos 40, teve uma interpretação menos totalizante em relação a Freyre. Em depoimento ao livro *Plataforma da Nova Geração* (1945), Candido se refere explicitamente a Freyre como um mestre, mas não hesita em criticá-lo de forma severa em relação a algumas de suas obras. Àquela altura, segundo o crítico literário, Freyre se desviava para um “sentimentalismo social e histórico” lamentável, adotando uma linha conservadora e tradicionalista, sob a fachada do “método cultural”.

Nas palavras de Candido:

Veja você o nosso mestre Gilberto Freyre (...). Suas últimas obras descambam para o mais lamentável sentimentalismo social e histórico; para o conservadorismo e tradicionalismo. Enamorado do seu ciclo cultural luso-brasileiro, é levado a arquitetar um mundo próprio, em que se combine o progresso com a conservação dos traços anteriores característicos. Tudo estará justificado se trouxer a marca do mundo que o português criou e que nós vamos desenvolvendo e preservando, sim senhor, com a ajuda de Deus e de Todos os Santos Unidos. O mesmo movimento que o leva a gostar das goiabadas das tias e dos babados de prima Fulana o leva gostosamente a uma democracia patriarcal, em que etc., etc. Como vê, Mário Neme, aí está um caso em que o método cultural carrega água para o monjolo da Reação. (NEME, 1945, p. 39).

Nesse terço, Candido não entende o trabalho de Freyre apenas como uma expressão do ideário da casa-grande; ele se limita a observar que “suas últimas obras” estavam se deteriorando “para o mais lamentável sentimentalismo social e histórico”. Embora não especifique quais títulos estão excluídos de sua reprovação, fica implícito, por suas palavras, que ele dirige sua censura, pelo menos, a *O mundo que o português criou* (1940). Mais tarde, na década de 1960, em seu famoso prefácio a *Raízes do Brasil*, Candido retomou a discussão sobre Freyre, imputando-lhe o mérito de ter despertado o interesse dele e de sua geração pelo Brasil e seu passado:

(...) sua composição libérrima de *Casa-grande & senzala*, com a sua franqueza no tratamento da vida sexual do patriarcalismo e a importância decisiva atribuída ao escravo na formação do nosso modo de ser mais íntimo. O jovem leitor de hoje não poderá compreender, sobretudo em face dos rumos tomados posteriormente por seu autor, a força revolucionária, o impacto libertador que teve este grande livro. Inclusive pelo volume de informação, resultante da técnica expositiva, a cujo bombardeio as noções iam brotando como numa improvisação de talento, que coordenava os dados conforme pontos de vista totalmente novos no Brasil de então. (CANDIDO, 2010, p. 9-10).

Considerando que esse prefácio foi publicado originalmente em 1967, a menção à incompreensão de leitores jovens sobre a importância da obra de Freyre, “sobretudo em face dos rumos tomados posteriormente por seu autor”, provavelmente se refere ao apoio de Gilberto Freyre ao Golpe Militar de 1964⁴⁵. No entanto, o posicionamento político reacionário do sociólogo

⁴⁵ Freyre apoiou o golpe e a Ditadura Militar (1964-1985), sendo até conselheiro do Conselho Federal de Cultura do regime e do Arena, o partido da ordem. No artigo “Céu & inferno de Gilberto Freyre”, Mario Cesar Carvalho recupera alguns episódios nada abonadores nos quais Freyre esteve envolvido logo após o golpe de abril de 1964. Eis um deles: o sociólogo pernambucano publicou mais de um texto, no *Jornal do Commercio* e no *Diário de Pernambuco*, responsabilizando o reitor da Universidade do Recife por ser conivente com o comunismo. Chegou a pedir a demissão do então reitor. O que ele fez nestes termos: “Não se pretende que lhe sejam cassados direitos políticos; nem que sua Magnificência seja detido, mesmo em sua casa; e sim convidado – apenas isto – a afastar-se do cargo que continua a ocupar”. No mesmo texto, Mario Cesar Carvalho apresenta um depoimento do professor e crítico literário Luís Costa Lima. Preso em 1964, Costa Lima declarou a Carvalho ter ouvido do seu interrogador que fora denunciado aos órgãos de repressão por Gilberto Freyre. Acerca da adesão do pernambucano ao regime, em um pequeno manual explicativo de *Casa-grande & senzala*, o professor de teoria literária Roberto Ventura indagaria **espantado**: Por que *Casa-Grande & Senzala* e seu autor, Gilberto Freyre, tidos como revolucionários e progressistas nos anos 30 e 40, passaram a ser criticados a partir da década de 1960 como conservadores e reacionários? Como o sociólogo, que os usineiros nordestinos chamaram de “comunista” e de “soviético” nos anos 30, conseguiu se tornar o ideólogo informal do regime militar? (VENTURA, 2000, p. 15). Nelson Rodrigues defendeu apaixonadamente Gilberto Freyre em pelo menos duas ocasiões após o golpe militar de 1964. Em ambas, o dramaturgo acusou um silenciamento sobre a obra de Freyre, atribuindo-o ao fato de o autor não se alinhar com a esquerda. No jornal *O Globo*, em 2 de julho de 1969, em “Um senhor chamado Gilberto Freyre”, ele recriminava: “(...) os intelectuais exigem dos intelectuais atestado de ideologia. Ou o artista é comunista, socialista, esquerdista, inocente útil, ou que outro nome tenha, e terá toda cobertura promocional. Mas se for um solitário, um independente, um original – não terá uma linha em jornal nenhum (...). É o que acontece com Gilberto Freyre. Qualquer notícia sobre o grande autor de *Casa-grande & senzala* vai para a cesta. Leiam nossos jornais, as nossas revistas. Querem assassiná-lo pelo silêncio”. (RODRIGUES, N., 2008, p. 437). Em 28 de março de 1970, no texto “Os setenta anos de Gilberto Freyre”, Nelson Rodrigues ironizava: “Não é a primeira vez, nem será a última, em que falo de Gilberto Freyre e do seu exílio. Em nosso tempo, o Brasil tem sido exílio do

pernambucano não foi suficiente para que Candido o reduzisse a um mero porta-voz ideológico dos interesses das antigas classes dominantes. Muito pelo contrário, Candido confirma a relevância dos aportes temáticos e metodológicos que o sociólogo recifense trouxe para a interpretação do Brasil. Esse reconhecimento também é manifestado no artigo “A Revolução: significado de 1930 e a cultura”, onde Candido sublinha, da maneira mais explícita possível, o significado realmente inovador de *Casa-grande & senzala*.

Com referência à interpretação histórica, o livro de Gilberto Freyre (apesar do peso saudosista de uma visão aristocrática) funcionou como fermento radicalizante, modificando o enfoque racista e convencional reinante até então, sobretudo pela escolha inovadora dos instrumentos de análise, bem como dos documentos e fatos a estudar (papéis íntimos, jornais; moda; alimentação; maneiras; vida sexual; etc.). (CANDIDO, 1984, p. 34).

Em análise mais contemporânea, de Jessé Souza (2015), o “peso saudosista de uma visão aristocrática” de Freyre identificado por Candido recebeu o nome de “culturalismo conservador”. Para Souza, foi por meio dele que o pernambucano justificou a conservação do mundo arcaico brasileiro, e com o agravante de ter sido apropriado oficialmente pelo Estado e ensinado nas escolas desde os anos Getúlio Vargas. O resultado desse processo é que Freyre teria criado uma “fantasia compensatória”, na qual a singularidade do Brasil está enraizada em um passado pré-moderno que deve ser preservado, sob a alegação de que esse passado proporcionou ao país uma sólida solidariedade social fundamentada na mestiçagem, considerada esta como uma redutora de desigualdades. Na pena de Souza:

Foi Freyre (...) quem construiu o “vínculo afetivo” do brasileiro com uma ideia de Brasil, em alguma medida, pelo menos, “positiva”, com a qual a nação e seus indivíduos podiam se identificar e se autolegitimar. Essa ideia caiu “como uma luva” nos interesses de arregimentação política do governo industrializante e modernizante de Getúlio Vargas e passou, como política de Estado, a ser ensinada nas escolas e cantada em prosa e verso como fundamento da “unidade morena” da nação brasileira. Afinal, a miscigenação racial funcionava como “reductor de todas as diferenças”, especialmente das de classe social e prestígio, além de permitir uma associação “espontânea” com ideias como “calor humano”, hospitalidade, sensualidade, cordialidade e todas as qualidades ambigualmente “pré-modernas” que hoje são patrimônio afetivo de todo brasileiro. (SOUZA, J., 2015, p. 30).

extraordinário artista. Os jornais não falam no seu nome, e vale a pena explicar, para os menos informados, esse mistério. A [esquerda] *festiva* infiltrou-se em toda a imprensa brasileira. Outro dia, passei num velho órgão. Enquanto esperava um colega, vi uma estagiária, dos seus 18, 19 anos, de sandália e calcanhar sujo. Estava lendo e titulando telegramas. Súbito, pega um dos telegramas, amassa-o e o atira na cesta. Diz para os lados: – Gilberto Freyre não é autor que se cite”. (*Ibidem*, p. 223).

Da mesma forma, Christian Lynch e Piá Paganelli (2017) identificam Freyre como um intelectual conservador que reforça a importância da preservação do passado patriarcal do Brasil. Segundo eles, o sociólogo pernambucano abandonou as explicações raciais sobre a sociedade brasileira, mas glorificou uma história culturalmente patriarcal, ibérica e católica (cf. LYNCH; PAGANELLI, 2017, p. 881). Esses autores observam que as primeiras censuras a Freyre coincidem com o final da Segunda Guerra Mundial, quando o Brasil continua seu processo de industrialização junto com a redemocratização, após a queda do Estado Novo. Nesse contexto, Lynch e Paganelli argumentam que uma parte significativa da intelectualidade brasileira começou a defender a ideia de fazer uma tábula rasa do passado, pois este conservava elementos que deveriam ser superados em nome do desenvolvimento nacional.

De sorte que a interpretação de Freyre como um “não-sociólogo” é ampla e atravessa gerações de estudos, focando em pontos específicos como a ideia de que ele carecia de rigor sociológico e que seus escritos representam o comportamento de uma elite que ocultava contradições sociais, econômicas e políticas, para promover a imagem de uma sociedade harmoniosa e indivisa no Brasil. Este é o caso, como já visto, de Carlos Guilherme Mota, para quem Freyre contribuiu para uma “ideologia da cultura brasileira” que buscava preservar o poder das oligarquias nacionais, utilizando seus ensaios como uma plataforma para mascarar conflitos sociais.

No próximo capítulo, será explorado o Freyre intérprete da harmonia social no Brasil.

CAPÍTULO 4. GILBERTO FREYRE, INTÉRPRETE DA HARMONIA SOCIAL NO BRASIL

Este capítulo examina a interpretação de Gilberto Freyre sobre as relações sociais no Brasil, com interesse em sua perspectiva de haver no país uma sociedade racialmente harmoniosa, moldada pela mistura das culturas africanas, europeias e indígenas. Veremos que Freyre argumenta que o Brasil foi a sociedade americana que mais desenvolveu relações raciais “harmoniosas”. O texto também explora que o entendimento do Brasil como um país de convivência harmônica entre diferentes culturas não surgiu com Freyre, já a carta de Pero Vaz de Caminha descreve o encontro entre indígenas e colonizadores portugueses de forma fraterna e cooperativa. Exploraremos ainda que outros intelectuais, incluindo afro-americanos, consideravam o Brasil um exemplo de harmonia racial, em contraste com os conflitos raciais observados em outras partes do mundo. Além disso, o capítulo discute as discrepâncias entre a visão idealizada de Freyre e as desigualdades sociais que ainda persistem no Brasil, através das críticas acadêmicas que argumentam que a noção de democracia racial serve para encobrir o racismo no país. O capítulo também objetiva evidenciar como Freyre compreendeu e utilizou o conceito de democracia racial.

4.1 A harmonia imaginada: Freyre e a harmonia racial no Brasil

Gilberto Freyre exaltou a miscigenação, desconsiderando o europeu como único agente formador da cultura brasileira. Contudo, para muitos, ao destacar o hibridismo e a convivência entre senhores, africanos e indígenas como elementos fundadores da nacionalidade, Freyre também projetou uma imagem irreal de integração social harmoniosa, na qual o Brasil se define pela concórdia e tolerância entre diferentes grupos étnicos. Nesse sentido, ele é frequentemente reconhecido como o principal intérprete de um discurso de harmonia que oculta desigualdades, tensões e injustiças étnico-raciais no país.

De fato, em *Casa-Grande & senzala*, Freyre, em diversas passagens, apresenta a ideia de que as interações étnicas no Brasil se estruturaram com base na harmonia. Numa delas, ele argumenta, por exemplo, que a sociedade brasileira, desde seus primórdios, foi formada de maneira híbrida e que, entre as sociedades americanas, foi a que mais desenvolveu relações raciais de forma “harmoniosa”. Nela, nosso autor sugere que no Brasil ocorreu uma espécie de reciprocidade cultural, na qual os valores e experiências dos povos considerados “atrasados” foram absorvidos pelos “adiantados”, promovendo um intercâmbio entre culturas. Como segue:

Híbrida desde o início, a sociedade brasileira é de todas da América a que se constituiu mais harmoniosamente quanto às relações de raça: dentro de um ambiente de quase reciprocidade cultural que resultou no máximo de aproveitamento dos valores e experiências dos povos atrasados pelo adiantado; no máximo de contemporização da cultura adventícia com a nativa, da do conquistador com a do conquistado. Organizou-se uma sociedade cristã na superestrutura, com a mulher indígena, recém-batizada, por esposa e mãe de família; e servindo-se em sua economia e vida doméstica de muitas das tradições, experiências e utensílios da gente autóctone. (FREYRE, 2006a, p. 160).

Freyre condiciona o estabelecimento dessa sociedade híbrida e harmônica ao processo de colonização do Brasil, que, segundo ele, não se baseou no exclusivismo racial, mas na fé, especialmente na religião católica. Como já discutido nesta pesquisa, o pernambucano considera que uma característica da sociedade portuguesa que chegou ao Brasil em 1500 foi um rigorismo mais ligado à religiosidade do que à raça. A partir disso, ele observa em *CG&S*:

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. Em vez de ser o 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. Mas não se deve confundir esse critério de profilaxia e de seleção, tão legítimo à luz das idéias do tempo como o eugênico dos povos modernos, com a pura xenofobia. (*Ibidem*, p. 272).

No entanto, se foi a fé, e não a pureza de sangue, que influenciou os destinos do Brasil, o que definiu a sociedade nacional, para Freyre, foi um cristianismo católico doméstico e festivo, marcado por relações quase familiares entre santos e homens. Para ele, o catolicismo no Brasil foi lírico, com suas celebrações familiares e comunitárias, como batizados, casamentos e festas de santos, e essencial na criação de uma “profunda confraternização” espiritual, moral e estética entre a população negra escravizada e a cultura portuguesa. Novamente em *Casa-grande & senzala*:

Verificou-se entre nós uma profunda confraternização de valores e de sentimentos. Predominantemente coletivistas, os vindos das senzalas; puxando para o individualismo e para o privatismo, os das casas-grandes. Confraternização que dificilmente se teria realizado se outro tipo de cristianismo tivesse dominado a formação social do Brasil; um tipo mais clerical, mais ascético, mais ortodoxo; calvinista ou rigidamente católico; diverso da religião doce, doméstica, de relações quase de família entre os santos e os homens, que das capelas patriarcais das casas-grandes, das igrejas sempre em festas – batizados, casamentos, “festas de bandeiras” de santos, crismas, novenas – presidiu o desenvolvimento social brasileiro. Foi este cristianismo doméstico, lírico e festivo, de santos compadres, de santas comadres dos homens, de Nossas Senhoras madrinhas dos meninos, que criou nos negros as primeiras ligações espirituais, morais e estéticas com a família e com a cultura brasileira. “Os escravos tornados cristãos fazem mais progresso na civilização”, observou Koster. “Não se tem lançado mão de constrangimento para os fazer adotar os

costumes dos senhores, mas insensivelmente lhes dirigem as idéias para este lado; os senhores ao mesmo tempo contraem alguns hábitos dos seus escravos e desta sorte o superior e o inferior se aproximam. Eu não duvido que o sistema de batizar negros importados tenha antes a sua origem na devoção dos portugueses do que em vistas políticas, mas tem produzido os melhores resultados.” (*Ibidem*, p. 438).

Também em *CG&S*, a religião imposta a homens e mulheres escravizados teria conseguido fazer “tão bons cristãos quanto seus senhores; capazes de transmitir às crianças brancas um catolicismo tão puro quanto o que estas receberiam das próprias mães” (*Ibidem*, p. 437). De sorte que a fé foi um ponto de encontro harmônico entre as culturas do senhor, do africano e do indígena, verificando-se “desde o primeiro século a contemporização hábil do estilo religioso ou católico de ladainha com as formas de canto indígena” (*Ibidem*, p. 223), não sendo nunca esta interação

(...) uma intransponível ou dura barreira. Os próprios padres proclamavam a vantagem de concederem-se aos negros seus folguedos africanos (...). Liberdade do escravo de conservar e até de ostentar em festas públicas – a princípio na véspera de Reis, depois na noite de Natal, na de Ano-Bom, nos três dias de carnaval – formas e acessórios de sua mítica, de sua cultura fetichista e totêmica, dá bem a ideia do processo de aproximação das duas culturas no Brasil. (*Ibidem*, p. 439).

Além da religiosidade flexível e lúdica, outro fator importante sublinhado por Freyre, para a organização societal portuguesa e de seu império, foi a “plasticidade” do português, um povo para ele dividido entre a Europa e a África, ideia também adotada por Sérgio Buarque em *Raízes do Brasil*, como abordamos no capítulo 2. Na interpretação do pernambucano, essa dualidade Europa-África foi influenciada pela localização geográfica de Portugal, que se tornou um ponto de encontro entre diversos grupos étnicos. Foi uma condição, assegura, que estabeleceu um “caráter” português definido pela “indecisão étnica e cultural”, uma “bicontinentalidade”, tornando-o permeável à diferença e capaz de formar um todo integrado. Nestes termos:

A indecisão étnica e cultural entre a Europa e a África parece ter sido sempre a mesma em Portugal como em outros trechos da Península. Espécie de bicontinentalidade que correspondesse em população assim vaga e incerta à bissexualidade no indivíduo. E gente mais flutuante que a portuguesa, dificilmente se imagina; o bambo equilíbrio de antagonismos reflete-se em tudo o que é seu, dando-lhe ao comportamento uma fácil e frouxa flexibilidade, às vezes perturbada por dolorosas hesitações, e ao caráter uma especial riqueza de aptidões, ainda que não raro incoerentes e difíceis de se conciliarem para a expressão útil ou para a iniciativa prática. (*Ibidem*, p. 67-68).

Desse modo, para nosso autor, embora Portugal tenha experimentado antagonismos e tensões, o que prevalecia na sociedade portuguesa que chegou ao Brasil era a capacidade de

harmonizar contrastes, resultado de sua localização geográfica e trajetória histórica. Essa habilidade em moldar diferenças de forma equilibrada criou uma identidade social flexível e única que, para ele, definiu o caráter dúctil do colonizador português nas terras brasileiras. Nesse sentido, eis este trecho de *CG&S*:

Predisposto pela sua situação geográfica a ponto de contato, de trânsito, de intercomunicação e de conflito entre elementos diversos, quer étnicos, quer sociais, Portugal acusa em sua antropologia, tanto quanto em sua cultura, uma grande variedade de antagonismos, uns em equilíbrio, outros em conflito. Esses antagonismos em conflito são apenas a parte indigesta da formação portuguesa: a parte maior se mostra harmoniosa nos seus contrastes, formando um todo social plástico, que é o caracteristicamente português. (*Ibidem*, p. 278).

Favorecendo toda essa configuração harmoniosa, além de uma religião inclusiva e de um colonizador culturalmente aberto à alteridade, a estrutura poligâmica patriarcal que predominava no Brasil, segundo Freyre, também gerou espaços de convivência e cooperação entre senhores e escravos. Nesse arranjo, que os portugueses teriam apreendido dos povos mouros durante guerras e trocas comerciais na Península Ibérica, o pernambucano entende que se combinou a estratégia de aumento populacional com um colonizador que não tinha preconceitos raciais (apenas religiosos), formando assim a base de uma sociedade mestiça no Brasil. Ideia resumida no seguinte trecho de *CG&S*:

Pelo intercurso com mulher índia ou negra multiplicou-se o colonizador em vigorosa e dúctil população mestiça, ainda mais adaptável do que ele puro ao clima tropical. A falta de gente, que o afligia, mais do que a qualquer outro colonizador, forçando-o à miscigenação imediata – contra o que não o indispunham, aliás, escrúpulos de raça, apenas preconceitos religiosos – foi para o português vantagem na sua obra de conquista e colonização dos trópicos. (*Ibidem*, p. 75).

Acrescente-se, observa Jessé Souza (2000), a particularidade de Gilberto Freyre perceber que os lugares sociais no patriarcalismo praticado no Brasil terem sido funcionais, de modo que, embora fosse um sistema baseado numa extrema hierarquização, ele era flexibilizado pela função desempenhada nele pelos indivíduos. Isso permitiu ao pernambucano, escreve Souza, entender que no Brasil a figura do patriarca pudesse ser exercida

(...) por uma mulher, a qual obviamente continua biologicamente mulher, mas era sociologicamente ou funcionalmente homem/patriarca. Assim, do mesmo modo, os afilhados ou sobrinhos, como eram chamados os filhos ilegítimos de senhores de terra e padres, os quais poderiam tornar-se sociologicamente filhos, herdando a riqueza paterna, ou mesmo o substituindo na atividade produtiva. O mesmo traço sistêmico fazia o biologicamente mulato transformar-se em

sociologicamente branco (...). Com isso Gilberto está evidentemente dizendo não que o sistema não era injusto ou despótico, mas apenas que ele era sociologicamente flexível e não rígido, desde que o princípio estruturante, personalista, privatista e familístico fosse mantido. Isso explica, talvez, sua extraordinária sobrevivência, sob outros disfarces, até nossos dias. (SOUZA, J., 2000, p. 92).

Em *Sobrados e mucambos* (1936), obra seguinte à *Casa-grande & senzala*, Freyre, ainda teorizando acerca da relação entre senhores e escravos no sistema patriarcal praticado nos tempos coloniais no Brasil, assegura que ela foi permeada por uma proximidade caracterizada por um “domínio paternal”, ou seja, um domínio em que o patriarca controlava seus subordinados, mas também tinha com eles ligações parentais. Ligações que, entende ele, faziam o senhor incorporar a figura de “pai não só de brancos como de indivíduos de cor; não só de indivíduos do seu próprio *status* econômico como de *status* não apenas inferior, como servil” (FREYRE, 2006b, p. 476), fato que engendrava atitudes de cooperação do “escravo africano ou descendente de africano (...), sempre que tratado paternalmente por senhor cuja superioridade social e de cultura reconhecesse (...)” (*Ibidem*, p. 659).

No entanto, Freyre reconhecia que esse paternalismo era também regulado pelo esforço economicamente racional do proprietário de homens em garantir a produtividade e a lealdade dos seus servos. E que isso se dava por meio “de uma proteção [do escravo] de corpo e de saúde e de uma tolerância de (...) ritos, costumes e hábitos, pois estava no interesse do senhor patriarcal de casa-grande e de sobrado (...) conceder àqueles que eram seus pés e suas mãos” (*Ibidem*, p. 404) – algo alterado, para ele, somente pela “despersonalização” das relações entre senhores e não senhores, introduzida no Brasil pelos “novos estilos de vida, de conforto e de arquitetura criados pela abertura dos portos ao comércio europeu” (*Ibidem*, p. 463).

Atrelada a essa abertura, o recifense assegura ainda que a mudança do eixo econômico do país do Norte para o Sul em meados do século XIX fez com que os senhores decadentes do Norte açucareiro rompessem os elos tutelares que mantinham com seus escravos e passassem a vendê-los impiedosamente para o Sul cafeeiro, pois se nos tempos do açúcar os escravos eram tratados como parte da família, com a industrialização da produção agrícola do café, eles foram rebaixados à condição de “bichos ou de coisas imundas, pelas vendas humilhantes (...); e como todos os desenraizados, mais fáceis de resvalar no crime, no roubo, na revolta, na insubordinação (...)” (*Ibidem*, p. 660).

Freyre entende que junto a essa transformação econômica um fenômeno associado foi a

fuga de cativos para as cidades, onde se juntavam à uma enorme massa de pardos e pretos livres⁴⁶. Onde iam morar em mocambarias independentes dos sobrados, e que não propiciavam o acesso à antiga rede de assistência dada ao escravo no interior do sistema casa-grande & senzala: “assistência social, moral, religiosa, e até médica, que bem ou mal era praticada pela maioria dos senhores escravocratas no interesse das próprias terras, da própria lavoura, do próprio açúcar, da própria família” (FREYRE, 2004, p. 177).

Em sendo paternal e tutelar, para o pernambucano, o sistema patriarcal praticado no Brasil, quando comparado aos regimes de escravidão em outras partes da América e até aos sistemas de trabalho na Europa nos primeiros anos da Revolução Industrial (cf. FREYRE, 2011, p. 107), resultou em um tratamento “benigno” para indivíduo escravizado no Brasil. Segundo Freyre, a função do escravo no Brasil da casa-grande e da senzala era mais a de um colaborador nas atividades relacionadas à organização da família, especialmente nos serviços domésticos, do que a de uma simples máquina de trabalho. Os escravizados, assim, não eram vistos apenas como força de trabalho, mas como portadores de importantes elementos culturais que contribuíam para a estabilidade de seus senhores nas áreas que controlavam (cf. FREYRE, 2006b, p. 273-310).

Acerca deste tema, Flávio Versiani (2007) destaca que os momentos de “benignidade” considerados por Freyre envolviam situações em que o uso da violência era menos eficaz, já que neles a execução das tarefas cotidianas exigia algum grau de cooperação, pois a opressão física não seria eficaz, como na escravidão doméstica⁴⁷. Ademais, Versiani ressalta que estudos de história econômica mostram que o escravizado típico no Brasil não era aquele que trabalhava nas grandes lavouras sob a supervisão de feitores, mas sim o cativo que laborava em pequenos plantéis, para

⁴⁶ A partir de dados cotejados por Herbert Klein, Weffort (2012) cita que, no início do século XIX, o Brasil possuía a maior população livre não-branca entre as sociedades escravistas das Américas. Em 1872, ano do primeiro censo demográfico realizado no país, havia 4,2 milhões de pessoas não-brancas livres no Brasil, ultrapassando os 3,8 milhões de brancos livres e o 1,5 milhão de escravos, numa população estimada em 10 milhões de habitantes.

⁴⁷ Também de acordo com Versiani (2007), regimes escravocratas nem sempre estão amparados unicamente no uso da coerção, podendo o proprietário de escravos usar tipos diferentes de controle e ações de monitoramento para obtenção do maior grau possível de produção, o que vai depender da atividade laboral a ser desenvolvida, se “intensivas-em-esforço” ou “intensivas-em-habilidade”. Em tarefas “intensivas-em-esforço”, esclarece, prevalece o uso da força física e elas podem ser estimadas em termos quantitativos, abarcando atividades como cavar, quantidade de cana colhida, área roçada, etc. O controle violento dessas atividades por um feitor, por exemplo, tem maior margem de sucesso, sendo a coerção meio eficaz para maximizar a produção. Em “tarefas intensivas-em-habilidade”, as atividades desempenhadas requerem cuidado na execução, o componente qualitativo é mais importante e envolve ofícios como o artesanato, o pastoreio de animais, a extração de minerais, a escravidão doméstica e a escravidão urbana. Sendo que nelas é “menor a eficácia da coerção e maior a vantagem relativa do oferecimento de incentivos positivos, com o propósito de angariar a cooperação do escravo em lugar de coagi-lo ao desempenho desejado.” (VERSIANI, 2007, p. 171)

senhores com poucos escravos. Nesse cenário, o controle diário das atividades se tornava praticamente inviável, o que forçava os senhores a buscarem formas de controle que não dependessem exclusivamente da violência física, caso quisessem maximizar sua produção. Afinal a escravidão, além de perpetuar a dominação e a violência, funciona sempre como um mecanismo de maximização da produção, “desde que a produtividade líquida do trabalho escravo seja superior ao trabalho livre” (VERSIANI, 2007, p. 171). Sobretudo porque o indivíduo feito escravo não tem controle sobre seu tempo de trabalho, ficando completamente subordinado às demandas produtivas do seu senhor.

Em Freyre uma importante consequência do suposto tratamento menos cruel do escravo africano pelo seu senhor branco foi a população escrava atuar na construção de uma cultura nacionalizada, formando-se no Brasil uma civilização “alargada e perpetuada por não europeus” (FREYRE, 2003 [1954], p. 171), e que foi se caracterizando por interpenetrar heranças culturais diversas, fazendo o Brasil concorrer para se tornar uma “democracia étnico-cultural”. Conceito que deixa transparecer no seguinte trecho de *Novo mundo nos trópicos* (1959)⁴⁸:

São grupos [o branco, o negro e o indígena] que, interpenetrando-se, vêm concorrendo, através de considerável mobilidade social, quer horizontal, quer vertical, para favorecer, nesta parte da América (...), uma democracia étnico-cultural com o mérito pessoal tendendo, cada vez mais, a superar desvantagens tanto de etnia quanto de classe que possam prejudicar indivíduos: sua ascensão social ou socioeconômica; a afirmação de seus talentos; a utilização de suas possibilidades. (FREYRE, 2011, p. 24).

Ainda no mesmo livro:

O segredo do sucesso do Brasil em construir uma civilização humana, predominantemente cristã e crescentemente moderna, na América tropical, vem da capacidade do brasileiro em transigir. Enquanto os ingleses, mais do que qualquer outro povo, possuem tal capacidade na esfera política – seu sistema político é uma magistral combinação de valores aparentemente antagônicos –, os brasileiros vêm conseguindo ainda maiores triunfos, aplicando essa capacidade à esfera cultural e social, na maior amplitude. Daí sua relativa democracia étnica: a ampla, embora não perfeita, oportunidade dada no Brasil a todos os homens, independentemente de raça ou cor, para se firmarem brasileiros plenos. (*Ibidem*, p. 35).

Em suma, o Brasil, para Freyre, mesmo não podendo ser declarado uma democracia política como a inglesa, era um exemplo para o mundo quando tendia a ser democrático nas suas

⁴⁸ *Novo Mundo nos Trópicos* resulta de seis conferências que Freyre proferiu nos EUA em 1944 e que foram publicadas em *Brazil: an interpretation* (1945), primeiro livro em inglês de Freyre, a que se somaram quatro novos capítulos.

relações sociais, pois a ausência de rigorismos étnico-raciais, comprovada pela miscigenação, teria tido o efeito de gerar uma comunidade nacional em que todos eram brasileiros independentemente de raça. Por isso, ele afirma, também em *Novo mundo nos trópicos*, que havia uma “solução brasileira dos problemas resultantes do contato de raças” (*Ibidem*, p. 150), explicada “à luz da experiência, quer social, quer cultural, peculiar aos portugueses, como povo de transição entre Europa e África” (*Ibidem*). E ainda, no que diz respeito às relações raciais, ele acreditava que “a situação brasileira provavelmente é a que mais se aproxima daquilo que se imagine como um paraíso nesse setor” (*Ibidem*, p. 37). No entanto, esta tese é contestada pelo próprio Freyre no parágrafo seguinte a sua afirmação, onde ele escreve:

A felicidade brasileira, contudo, é relativa, pois para a maior parte da população persistem, se não a miséria, a pobreza, e uma série de doenças – fatores provavelmente responsáveis pela tônica de tristeza expressada na música folclórica brasileira ou nas melodias para violão. Até certo ponto, essa tristeza também pode estar ligada a certo trauma causado no passado social de grande parte da população pela escravidão. O escravo, mesmo quando bem tratado, sentia-se vagamente nostálgico de sua condição tribal, o que tornava suas canções tristes apesar de suas danças – uma contradição – serem geralmente alegres. (*Ibidem*)

No artigo “Democracia social e política na América”, de 1940, Gilberto Freyre voltou a contrapor o Brasil a outro país. No texto, ele argumenta que enquanto os Estados Unidos se configuravam como uma democracia ortodoxa de tipo republicano-representativo, o Brasil sempre foi uma democracia social, caracterizada pela ascensão social de seus membros. No regime democrático brasileiro com raízes em seu passado, segundo Freyre, “praticamente não existem restrições para uma pessoa por conta de seu berço ou de seu sangue” (FREYRE, 2003, p. 50), uma particularidade que teria sido reforçada durante o período monárquico, no qual

(...) qualquer cidadão, não importava qual fosse sua origem, raça, cor, poderia tornar-se Primeiro-Ministro e conduzir o país; negros ou mulatos como Rebouças e Saldanha Marinho, embora de origens humildes, tiveram uma vida política proeminente. Pelas suas virtudes pessoais, honestidade e inteligência, Rebouças não foi respeitado apenas pelos caucasianos brasileiros; ele tornou-se um dos mais íntimos amigos do Imperador. Rebouças afirmou certa vez que os mulatos brasileiros tinham razões especiais para defender a monarquia, já que ela tinha lhes proporcionado “igualdade de direitos políticos” (...) que não existiam em quaisquer das repúblicas do continente. (*Ibidem*, p. 49).

Tal quadro de mobilidade social e relações sociais fluidas teve origem para nosso autor num regime patriarcal que não obsteu a presença de tendências democráticas e onde “o que fosse biológico ou étnico (...) eram considerações secundárias à margem d[o] sistema de expansão

cultural, religiosa, linguística” (FREYRE, 2006b, p. 83) do agente dominante. De forma que o português, um cristão ansioso por fiéis e braços, conseguiu conciliar diferentes antagonismos de raça no país, abrindo caminho não só para a convivência e a confraternização de culturas diversas no passado colonial, mas também para a consolidação de uma nação que estava se construindo como democrática, do ponto de vista social e racial.

4.2 Harmonia tropical: o imaginário antes de Freyre

A imagem do Brasil como um lugar de convivência harmônica entre pessoas de diferentes origens e culturas não foi uma criação de Gilberto Freyre. Esse imaginário remonta aos primórdios da história do país, refletindo uma visão idealizada que já estava presente muito antes de suas análises sobre a formação social brasileira. A começar pela famosa carta de Pero Vaz de Caminha ao rei D. Manuel I de Portugal, em que relata a descoberta de uma terra até então desconhecida por navegadores até 1500, tendo como cenário uma natureza generosa e abençoada, onde “em se plantando, tudo dá”. O tom predominante do documento é o de ter havido uma imediata conciliação entre os povos nativos e os colonizadores portugueses recém-chegados ao que hoje se chama de Brasil⁴⁹.

Sobressai na descrição de Caminha como um momento de marcante fraternidade entre os europeus e os habitantes originários o dia da primeira missa, realizada após a fixação em solo do pavilhão naval português e de uma cruz esculpida com madeira local por artesãos portugueses. Como símbolo de congraçamento, o escrivão relata que a cruz foi levada ao espaço escolhido para

⁴⁹ José Murilo de Carvalho (1998) observa que o “motivo edênico”, ou seja, a ideia de o Brasil ser um paraíso terrestre semelhante ao jardim do Éden, é uma constante na história do país desde a carta de Caminha, estando profundamente integrado ao imaginário nacional. Nesse sentido, o próprio Hino Nacional, registrado na Constituição Federal como um dos símbolos da República Federativa do Brasil, celebra em seus versos as belezas naturais do país, mas também ressalta a determinação de seu povo em unir forças em conjunto para defendê-lo. A composição é uma verdadeira declaração de amor e orgulho por uma nação grandiosa, com um imenso potencial para o futuro. Eis alguns trechos do Hino: “Gigante pela própria natureza, / És belo, és forte, impávido colosso, / E o teu futuro espelha essa grandeza. / Terra adorada, / Entre outros mil, / És tu, Brasil, / Ó Pátria amada! / Dos filhos deste solo és mãe gentil, / Pátria amada, Brasil! / (...) / Verás que um filho teu não foge à luta, / Nem teme, quem te adora, a própria morte”. A carta de Caminha, no entanto, só foi publicada em 1817, num contexto de ascensão do discurso nacionalista no Brasil. Não por acaso, argumenta o historiador de arte Jorge Coli (2005), esse documento adquiriu, no século XIX, o *status* mítico de um “ato fundador”, servindo às elites que buscavam forjar uma identidade nacional idealizada, fruto de um encontro pacífico entre colonizadores e indígenas. Prova disso é que ao pintar a icônica tela “Primeira Missa no Brasil”, inspirada no relato de Caminha, Victor Meireles realiza, para esse historiador da arte, a definitiva materialização de um encontro cordial que inaugura o Brasil. Contou para o sucesso inicial da obra ter sido exposta primeiramente no Salon de Paris – fundado em 1667 e a mais influente instituição de arte acadêmica da França – e ter uma riqueza pictórica tão bem executada que se tornou a imagem consagrada do descobrimento. Como Coli declara sobre a tela: “difícilmente poderá ser apagada ou substituída. Ela é a primeira missa no Brasil”. (COLI, 2005, p. 43).

a missa por portugueses e indígenas em clima de união. Em seguida, os nativos assistiram ao ato litúrgico, com muitos recebendo crucifixos ao final. Para quem a lê, toda esta narrativa passa a impressão de que os nativos participaram harmoniosamente da mesma experiência cristã vivida pelos colonizadores, o que pode ser constatado na narração de Caminha:

E hoje, que é sexta-feira, primeiro dia de maio, pela manhã, saímos em terra, com nossa bandeira; e fomos desembarcar acima do rio em direção ao sul, onde nos pareceu que seria melhor cravar a cruz, para ser melhor vista. Ali assinalou o capitão onde fizessem a cova para a fincar no chão (...). Estavam já então alguns deles [indígenas], cerca de setenta ou oitenta; e, quando nos viram assim vir, alguns se foram meter debaixo dela, a ajudar-nos (...). Andando por ali, vieram bem 150, ou mais. Plantada a cruz, com as armas e divisas de Vossa Alteza (...), armaram altar ao pé dela. Ali disse missa o padre frei Henrique (...). Ali estiveram conosco assistindo a ela cerca de cinquenta ou sessenta deles, assentados todos sobre os joelhos, assim como nós. E quando veio o Evangelho, que nos erguemos todos, em pé, com as mãos levantadas, eles se levantaram conosco e alçaram as mãos, ficando assim até ser acabado; e então tornaram-se a assentar como nós. E quando levantaram a Deus, que nos pusemos de joelhos, eles se puseram assim todos, como nós estávamos, com as mãos levantadas, e de tal maneira sossegados, que, certifico a Vossa Alteza, nos fez muita devoção. Estiveram assim conosco até acabada a comunhão (...). Alguns [indígenas] iam e outros iam-se. E acabada a pregação, como Nicolau Coelho trouxesse muitas cruces de estanho com crucifixos (...), houveram por bem que se lançasse uma ao pescoço de cada um. Pelo que o padre frei Henrique se assentou ao pé da cruz e ali, a um por um, lançava a sua, atada em um fio no pescoço, fazendo-lhes primeiro beijá-las e, depois, levantar as mãos. Vinham para isso muitos; e lançaram-nas todas, que seriam cerca de quarenta ou cinquenta. (CAMINHA, 2013, p. 45-46).

Em 1900, quatrocentos anos depois da missiva a D. Manuel, o conde de Afonso Celso, em *Por que me ufano do meu país?*, faria referência não só a Caminha, mas a diversos outros cronistas que descreveram o Brasil como um paraíso terreal⁵⁰. Baseado nessas descrições, o conde se ufana das “grandezas” naturais do Brasil, definindo o país como fundado por três “dignas e valorosas raças” que formaram um povo “bom, pacífico, ordeiro, serviçal, sensível, sem preconceitos” (AFONSO CELSO, 2002, n.p). De sorte que além de ser um país de natureza afortunada, o Brasil

⁵⁰ Personagens como o jesuíta Simão de Vasconcelos (1597-1671), religioso que declarou, em *Noticias curiosas & necessarias das cousas do Brasil* (1668): “é um espanto da natureza e faz vantagem aos campos elísios, hortos pênseis e ilha de Atlântida” (CELSON, 2002, n.p. Outro citado pelo conde é o poeta e historiador Sebastião da Rocha Pita (1660-1738), em *História da América Portuguesa* (1730), para quem o Brasil era a melhor fração do Novo Mundo, pois um “felicíssimo terreno, em cuja superfície tudo são frutas, em cujo centro tudo são tesouros, em cujas montanhas e costas tudo são aromas”. Entre outras menções feitas por Afonso Celso constam os registros elogiosos feitos no Maranhão pelo frade capuchinho Claude d’Abbeville, em *História da missão dos padres capuchinhos na ilha do Maranhão e suas circunvizinhanças* (1614), e pelo agente do governo português Simão Estácio da Silveira, em *Relação Sumária das Cousas do Maranhão* (1624).

era formado por um povo pacífico, fraterno e tolerante, peculiaridades que faziam com que o passado nacional contasse com a escassez de “guerras civis e efusões de sangue, sobejando feitos heroicos (...), preclaras figuras, luminosos exemplos” (*Ibidem*).

No início do século XX, Olavo Bilac também advogou ser o Brasil produto de uma fusão harmoniosa de raças. Carolina Vianna Dantas (2009) resgata uma crônica de Bilac de 1906, escrita após uma viagem a São Paulo, na qual o poeta se mostrou surpreso com a exclusão da entrada de “pretos e mulatos” – vistos como “incapazes e más figuras” – na guarda civil da cidade. Para ele, o preconceito revelado por essa medida, “o mais bárbaro e revoltante de todos os preconceitos”, deveria ser completamente rejeitado. Afinal, o que mais engrandecia e enobrecia a “civilização brasileira” era

(...) a singela e admirável harmonia que ela estabeleceu entre as raças que contribuíram para a sua formação. A cor jamais impediu, no Brasil, que um homem galgasse as mais altas posições. Já no tempo do Império havia no Senado homens de cor. Vários mulatos, bem pouco disfarçados, foram ministros de Estado... Foi preciso que estabelecêssemos a República e que nos entregássemos de corpo de alma ao mais democrático de todos os regimes para que alguém se lembrasse de excluir do seio de uma corporação os pretos e os seus descendentes! (BILAC apud DANTAS, 2009, p. 72).

Dantas recupera ainda o trecho de outra crônica de Bilac, agora na revista *Kosmos*, onde ele descreve o samba como uma forma de expressão cultural que resulta da fusão de diferentes tradições de danças africanas, portuguesas e indígenas. No texto, ele argumenta que no samba não há conflito racial, mas, ao contrário, que ele é um meio de absorver e superar os preconceitos relacionados à cor da pele. Usando a metáfora do samba como um “bule”, onde o café escuro e o leite claro se misturam para formar um “café com leite”, Bilac propõe que no ritmo musical de diferentes raças e culturas se criava uma identidade brasileira homogênea:

(...) Na Saúde a dança é uma fusão de danças, é o samba, uma mistura do jongo e dos batuques africanos, do canavade dos portugueses e da poracé dos índios. As três raças fundem-se no samba, como num cadinho (...). No samba desaparece o conflito das raças. Nele se absorvem os ódios da cor. O samba é, – se me permitis a expressão – uma espécie de bule, onde entram, separados, o café escuro e o leite claro, e de onde jorra, homogêneo e harmônico, o híbrido café com leite. (Fantasio, pseudônimo de Olavo Bilac, Revista *Kosmos*, maio de 1906 apud DANTAS, 2009, p. 56).

No entanto, é em Gilberto Freyre que a “sabedoria convencional”, como ponderou certa feita Ricardo Benzaquen de Araújo, encontra a sistematização da concepção de que o Brasil é um país caracterizado pela fusão e cooperação pacífica entre suas “raças” formadoras, resultando numa

democracia racial. No campo sociológico, Joaze Bernardino entende, por exemplo, que o pernambucano não inventou este conceito, mas o teria sistematizado academicamente e dado a ele *status* científico, de maneira que “o mito da democracia racial ganhou sua elaboração acadêmica e alcançou o seu clímax por meio de Gilberto Freyre em seu *Casa Grande & Senzala* (1933), uma obra que viria a moldar a imagem do Brasil” (BERNARDINO, 2002, p. 251).

Outro a trabalhar a questão foi George Andrews. Ele assevera que os escritos de Freyre, a partir dos anos 30, “tornaram-se a base de uma nova ideologia semi-oficial propagada em declarações públicas, escolas e universidades, e na mídia nacional” (ANDREWS, 1997, p. 99), sendo uma crença definida pela necessidade das classes dirigentes em assegurar o desenvolvimento futuro do país a partir de uma identidade coletiva e inclusiva. De maneira semelhante, para o também sociólogo Edward Telles, Freyre cientificamente “expressou, popularizou e desenvolveu por completo a ideia de democracia racial que dominou o pensamento sobre raça dos anos 30 até o começo dos anos 90” (TELLES, 2003, p. 50), o que o pernambucano teria feito por considerar o Brasil como “único entre as sociedades ocidentais por sua fusão serena de povos e culturas europeias, indígenas e africana. Assim, ele sustentava que a sociedade brasileira estava livre do racismo que afligia o resto do mundo” (*Ibidem*).

No campo historiográfico, Célia Maria M. de Azevedo (1996) defende a tese de que a identificação do Brasil como uma democracia racial tem raízes nas lutas abolicionistas do século XIX, antes de Freyre, portanto. Ao examinar discursos de antiescravidão, Azevedo concluiu que, no século XIX, foi construída uma comparação entre os regimes de escravidão nas Américas, que alimentou a construção discursiva de um suposto “paraíso racial” brasileiro. Nesse contexto, a luta pela emancipação dos negros nos Estados Unidos levou líderes abolicionistas de lá a elaborar uma narrativa comparativa, destacando um presumido “éden racial” em funcionamento no Brasil, a contrastar com os preconceitos e a discriminação racial contra a população negra nos EUA. Um exemplo disso é a intervenção, citada abaixo, do abolicionista M. Quentin em 1867:

O que facilitará singularmente a transição no Brasil [para o trabalho livre] é que lá não existe nenhum preconceito de raça. Nos Estados Unidos e em Cuba, todos os homens de cor, mesmo um liberto, são olhados de cima como inferiores pelos homens da raça branca. Não há nada disso no Brasil: lá todos os homens livres são iguais; e esta igualdade não é só da lei, mas é também da prática cotidiana (...). A igualdade lá não é só um direito: é um fato. (M. QUENTIN apud AZEVEDO, C., 1996, p. 156).

Outra personalidade que Azevedo reputa como defensora do ponto de vista segundo o qual

os Estados Unidos teriam muito a aprender com o Brasil foi o emblemático líder negro Frederick Douglass⁵¹. É dele a comparação, abaixo, acerca das relações raciais nos EUA e na sociedade brasileira:

Duvido que tenha jamais existido um povo mais tiranizado, mais desavergonhadamente pisado e impiedosamente usado, do que as pessoas livres de cor destes Estados Unidos. Mesmo um país católico como o Brasil – um país que nós, em nosso orgulho, estigmatizamos como semi-bárbaro – não trata as suas pessoas de cor; livres ou escravas, do modo injusto, bárbaro e escandaloso como nós as tratamos (...). A América democrática e protestante faria bem em aprender a lição de justiça e liberdade vinda do Brasil católico e despótico. (*Ibidem*, p. 155).

Levando em consideração juízos de líderes negros nos EUA, Michael Hanchard (2001) chega a afirmar que muito da opinião de haver no Brasil um padrão de interação não violento, entre brancos e negros, teve como origem relatos de intelectuais afro-americanos feitos no fim do século XIX e no início do século XX. Posto que muitos recomendam a emigração de afro-americanos para o nosso país:

Desde a virada do século [XIX] até a década de 1940, eminentes líderes negros, como Booker T. Washington e W. E. B. DuBois, escreveram em termos positivos sobre a experiência negra no Brasil, em contraste com os Estados Unidos. O nacionalista negro Henry McNeal Turner e o jornalista radical Cyril Biggs, dos Estados Unidos, defenderam a emigração para o Brasil como um refúgio da opressão em sua terra natal. (HANCHARD, 2001 [1994], p. 70).

A historiografia mostra que alguns desses líderes não só viajaram ao Brasil, mas publicaram, na imprensa negra estadunidense, elogios à comunidade inter-racial brasileira. Robert Abbott, jornalista e empresário, foi um deles. Em 1923, ele escreveu mais de um artigo, no jornal *Chicago Defender*, depois de ter estado no Brasil. Neles, demonstra Petrônio Domingues (2006), Abbott sustenta que os brasileiros negros não tinham problemas que os impedissem de atingir o pleno desenvolvimento político e social. Garante, no primeiro deles, que não havia “nenhum tipo de problema racial no Brasil” (ABBOTT apud DOMINGUES, 2006, p. 163). No último, sob o título de “Brasil: a terra da oportunidade maravilhosa”, postula que a sociedade brasileira era um lugar onde “o mérito pessoal conta mais do que tudo!”, não havendo por isso nenhuma localidade na qual “o negro está mais bem situado do que no Brasil” (*Ibidem*, p. 166).

⁵¹ Filho de um homem branco com uma mulher negra, Douglass (1818-1895) foi escravizado, como sua mãe. Ele somente alcançou a liberdade quando conseguiu fugir do cativeiro a que fora submetido. Douglass é o primeiro afro-americano indicado a um cargo por um presidente dos Estados Unidos que teve sua nomeação validada pelo Senado daquele país. Personalidade que desfrutou de grande fama em seu tempo, é considerado o homem mais fotografado dos EUA no século XIX. (cf. TRENT, 2022).

Já em 1916, o periódico afro-americano *The Baltimore Afro-American* informava a seus leitores que o Brasil fornecia “um conhecimento de primeira mão para solucionar a questão racial” (ANDREWS, 1997, p. 104), recomendando a emigração de norte-americanos negros para o país. No entendimento do *Baltimore Afro-American*, o Brasil seria o que os próprios “Estados Unidos foram para a Europa em 1850”, ou seja, “uma nova terra e uma terra de promessas” (*Ibidem*). Para esse periódico, a sociedade brasileira oferecia aos afro-americanos “uma visão de liberdade e oportunidade muito além de seus sonhos mais desvairados” (*Ibidem*).

As reportagens relativas à harmonia racial no Brasil nesses jornais da imprensa negra norte-americana não se resumem às indicadas. O historiador Amílcar Araujo Pereira (2013) encontrou 61 matérias sobre o assunto, entre 1914 e 1934, nos arquivos do *Chicago Defender* (cf. PEREIRA, 2013, p. 152). De acordo com sua análise, o Brasil é apresentado nelas como o melhor exemplo de concórdia racial, de liberdade e oportunidade para pessoas negras. No *The Baltimore Afro-American*, Pereira localizou 36 matérias, publicadas entre 1916 e 1939, em que o Brasil é retratado como uma terra de liberdade para a população negra (cf. *Ibidem*, p. 153)⁵².

A despeito de não ser um produto da imprensa afro-americana, o livro *Brazil and her people of to-day* (1910) tem uma linha interpretativa a respeito do Brasil, de suas relações raciais, que é equivalente à desses jornais. Em seu prefácio, o autor, Nevin O. Winter, garante ter consultado dezenas de americanos, europeus e brasileiros para as conclusões emitidas na obra. Uma delas é justamente que no Brasil não havia “problema de raça ou antagonismo entre o branco e o negro, ou o índio”. E acrescenta: “com o passar do tempo, não só todas as distinções raciais, mas até as distinções de cor, desaparecerão e se fundirão no novo tipo brasileiro” (WINTER, 1910, p. 192, tradução nossa)⁵³.

Também nos Estados Unidos do início do século XX, especificamente do fim da década de 1920, o alemão Rüdiger Bilden compartilharia uma convicção positiva no que se refere ao padrão

⁵² Nas matérias do *Chicago Defender*, Pereira ainda se deparou com os sugestivos títulos: “Brazil Welcomes Afro-Americans”, de 14/2/1914; “Brazil Ideal Country for Black Man”, de 22/1/1916; “Race prejudice is unknown in Brazil”, 21/1/1928; “Says Brazil, not U.S, is Home of Liberty”, de 10/3/1928. E nas reportagens do *The Baltimore Afro-American* com esses: “Brazil is a real paradise, no racial problem”, de 10/12/1920; “Brazil is a land which no color line”, de 19/1/1929; e “Brazil is God’s country”, de 18/2/1939.

⁵³ No original: “In Brazil there is no race problem or antagonism between, white and black, or Indian, and the hopeful ones say that in course of time not only all race distinctions, but even colour distinction, will disappear, and be emerged in the new brazilian type”.

das relações raciais no Brasil⁵⁴. Em 1929, em “Brazil, a laboratory of civilization”, ele apresentou o país, para a revista norte-americana *The Nation*, como uma sociedade que fundava suas desigualdades na classe e não na raça. E que era um “laboratório” exemplar de harmoniosa convivência inter-racial nos trópicos, sem um passado segregacionista, nem fortes problemas raciais como os EUA.

Na pena de Bilden:

A importância vital do Brasil para o mundo reside no fato de que naquele país foram resolvidos e estão sendo resolvidos problemas civilizacionais (...). Hoje o Brasil avançou muito no caminho de uma mistura harmoniosa de elementos étnicos diversos e supostamente incompatíveis (...). Nesse processo, os grupos mais primitivos não são, como nos países anglo-saxões, rigidamente submetidos aos padrões de cultura do grupo dominante, mas são surpreendentemente livres para fazerem contribuições características e valiosas. É deixado ao leitor decidir, à luz das observações anteriores, se o Brasil deve ser apelidado de uma terra de vira-latas, como fazem alguns críticos, ou deve ser encarado como um laboratório mundial de civilização tropical. (BILDEN, 1929, p. 73-74, tradução nossa)⁵⁵.

Por fim, é importante mencionar o sociólogo afro-americano Franklin Frazier. Lívio Sansone (2012) o caracteriza como o sociólogo negro mais famoso de sua época. Em 1941, Frazier realizou pesquisas na Bahia, em Salvador, sobre relações raciais, após ter passado pelo Rio de Janeiro e por São Paulo. Ele provinha da Universidade Howard, que historicamente se dedica à formação de elites negras nos EUA. Conforme Sansone, Frazier recebeu uma bolsa da Fundação Guggenheim para realizar sua pesquisa no Brasil. Na ocasião, o renomado líder negro WEB Du Bois o parabenizou por ser o primeiro intelectual afro-americano a conquistar uma bolsa de tamanha relevância (SANSONE, 2012, p. 12-13).

Como resultado de sua estadia no Brasil, incluindo pesquisas no terreiro baiano do Gantois, Frazier publicou o artigo “Some aspects of race relationships in Brazil” na revista *Phylon*, fundada por WEB Du Bois em 1940, na Universidade de Atlanta. Nesse texto, em que cita Freyre como fonte, ele diferencia as relações raciais no Brasil e nos Estados Unidos. De acordo com Frazier, no

⁵⁴ Bilden e Freyre conheceram-se em Columbia e foram amigos. Nos anos 20 ele veio ao Brasil, sendo recepcionado por Freyre. No prefácio de *CG&S*, além de referenciar o alemão em mais de uma ocasião, o pernambucano lhe agradece pelas “sugestões valiosas” no processo de confecção do livro. Para mais sobre Bilden, vide Pallares-Burke (2013).

⁵⁵ No original: “The vital importance of Brazil to the world at large lies in the fact that in that country have been solved and are being solved fundamental problems of civilization (...). Today Brazil has progressed far on the road toward a harmonious blending of diverse and supposedly incompatible ethnic elements (...). In this process the more primitive groups are not, as in the Anglo-Saxon countries, rigidly subjected to the cultural standards of the dominant group, but are surprisingly free to make characteristic and valuable contributions. It is left to the discrimination of the reader to decide, in the light of the foregoing observations, whether Brazil should be dubbed, after the manner of some ready critics, a land of mongrels or rather be looked upon as a world laboratory of tropical civilization”.

Brasil havia preconceito de cor, mas não preconceito racial baseado na descendência biológica, como nos Estados Unidos. Para ele, o termo “negro” era raramente usado no Brasil, e somente era empregado para se referir a pessoas de pele escura, com o sangue não sendo visto como um marcador racial permanente ou como uma “mancha”. Como segue:

(...) quando se analisa a lista de homens de ascendência negra na literatura, assuntos militares, diplomacia e política, incluindo um presidente da República, parece que o preconceito de raça e cor não existia no Brasil. No entanto, há no Brasil certa quantidade de preconceito de cor, que deve ser distinguido do preconceito racial no sentido americano. Por preconceito de cor em oposição ao preconceito racial entende-se que as atitudes em relação a pessoas de ascendência negra são influenciadas pela cor e não pela descendência racial ou biológica. O sangue negro não é considerado uma mancha nem identifica alguém racialmente. Quando os brasileiros usam o termo negro, um termo raramente usado, eles geralmente estão se referindo a negros puros. Na verdade, o termo preto é geralmente usado como outros termos que descrevem as características físicas das pessoas. (FRAZIER, 1942, p. 292, tradução nossa⁵⁶).

Em resumo, fica evidente que Gilberto Freyre não foi o único a interpretar o Brasil como uma sociedade desprovida de problemas e conflitos raciais estruturais. Na verdade, ele faz parte de um amplo conjunto de personalidades que compartilham essa visão sobre a sociedade nacional. Essa ideia de harmonia racial foi reforçada ao longo dos séculos, com contribuições de diversos intelectuais que refletiram sobre a fusão de raças no Brasil, incluindo pensadores afro-americanos. Contudo, para muitos intérpretes, Freyre se destaca por sistematizar a noção de democracia racial, conquistando um *status* acadêmico com sua obra *Casa Grande & Senzala* (1933), que consolidou a imagem do Brasil como uma sociedade singular e isenta de racismo, questão que será aprofundada na próxima seção.

4.3 Um “fértil criador de miragens”

As considerações de Freyre acerca da harmonia inter-racial no Brasil não passaram ilesas aos seus críticos, tanto que o principal apontamento contra ele é que o pernambucano teria sido o

⁵⁶ No original: “Then when one reviews the list of men of Negro descent in literature, military affairs, diplomacy, and politics, including a president of the Republic, it would appear that race and color prejudice did not exist in Brazil. Yet, there is in Brazil a certain amount of color prejudice, which should be distinguished from race prejudice in the American sense. By color prejudice as opposed to race prejudice is meant that attitudes toward persons of Negro descent are influenced by color rather than by racial or biological descent. Negro blood is not regarded as a taint nor does it identify one racially. When Brazilians use the term Negro a term which is seldom used they are generally referring to pure Negroes. In fact, the term black is generally used as other terms describing the physical characteristics of people”.

criador de um mito que idealiza as relações sociais no Brasil como harmoniosas e isentas de problemas étnico-raciais. Ao enfatizar a miscigenação e a convivência entre diversas etnias no país, Freyre teria construído uma narrativa que sugere ser a sociedade brasileira definida pelo equilíbrio e a concórdia entre seus grupos formadores, servindo apenas para mascarar as profundas desigualdades que continuam a definir a vida de muitos brasileiros não-brancos.

Nessa perspectiva, em *Sobre o autoritarismo brasileiro* (2019), Lilia Schwarcz elenca uma série de mitologias historicamente construídas pelas classes dominantes para legitimar um Brasil intolerante e antidemocrático. Para ela, Freyre aparece como o maior responsável pela propagação da “democracia racial”, uma “ladainha” que teria encontrado no autor de *Casa-grande & senzala* o “grande divulgador da expressão, até mesmo para além de nossas fronteiras” (SCHWARCZ, 2019, p. 14). É também o enquadramento de Djamila Ribeiro no seu *Pequeno Manual Anti-racista* (2019), obra vencedora, em 2020, do prestigioso Prêmio Jabuti, na categoria Ciências Humanas. No livro, Ribeiro afiança que a crença numa harmonia e na ausência de conflitos raciais no Brasil foi criada por sociólogos pertencentes às elites dominantes, que tiveram em *Casa-grande & senzala* “um clássico mundial com a exportação dessa tese” (RIBEIRO, D., 2019, p. 10).

Ribeiro e Schwarcz, no entanto, não são as únicas a considerar Gilberto Freyre como o grande articulador de uma ideologia que Carlos Hansenbalg descreveu, mas sem considerar a população indígena, como a emulação da “ausência de preconceito e discriminação racial no Brasil e, conseqüentemente, a existência de oportunidades econômicas e sociais iguais para negros e brancos” (HANSENBALG, 1979, p. 242).

Por exemplo, segundo Abdias do Nascimento, em *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado* (1978), o pernambucano era um criador de “eufemismos raciais” (NASCIMENTO, 1978, p. 43) e um “fértil criador de miragens” (*Ibidem*). Para o ativista histórico do movimento negro brasileiro, Freyre produziu uma obra marcada pelo paternalismo, pelo neocolonialismo e pelo racismo, na qual a ideia de democracia racial refletia uma imaginária “relação concreta na dinâmica da sociedade brasileira” e em que “pretos e brancos convivem harmoniosamente, desfrutando iguais oportunidades de existência, sem nenhuma interferência, nesse jogo de paridade social, das respectivas origens raciais étnicas” (*Ibidem*, p. 41).

De acordo com Nascimento, o conceito de democracia racial no Brasil com origem em Freyre serviu exclusivamente para:

- 1) Impedir qualquer reivindicação baseada na origem racial daqueles que são discriminados por descenderem do negro-africano; 2) Assegurar que todo o resto

do mundo jamais tome consciência do verdadeiro genocídio que se perpetra contra o povo negro do país; 3) Aliviar a consciência de culpa da própria sociedade brasileira. (*Ibidem*, p. 178).

Na mesma direção de Abdias do Nascimento, Lélia Gonzalez entende a crença no Brasil em termos de uma comunidade inter-racial funcionou como um instrumento de dominação exercido por uma minoria branca sobre a vasta população negra do país. Em “Racismo e sexismo na cultura brasileira” (1984), Gonzalez anota que um bom exemplo é a alegação de haver no Brasil uma democracia racial no período do carnaval, ocasião na qual a população negra deixaria as páginas policiais e a marginalidade para se metamorfosear na real expressão do povo brasileiro. Para a socióloga, a principal vítima desse processo sempre foi a mulher negra, cotidianamente encarada como uma figura menor, apta apenas para o sexo e o emprego doméstico, mas que no carnaval é sexualmente objetificada, ao ponto de perder seu anonimato, transformando-se, por poucos dias, numa espécie de “Cinderela do asfalto, adorada, desejada, devorada pelo olhar dos príncipes altos e loiros, vindos de terras distantes só para vê-la” (GONZALEZ, 1984, p. 228).

Gonzalez conclui então que enquanto o carnaval vende a ideia de um país integrado racialmente, onde as “mulatas” representam a mulher brasileira, no cotidiano essa mesma mulher é alvo de estereótipos e marginalização. Era a mulher negra, para ela, a principal vítima de uma mitologia que disfarça profundas desigualdades e opressões:

Como todo mito, o da democracia racial oculta algo para além daquilo que mostra. Numa primeira aproximação, constatamos que exerce sua violência simbólica de maneira especial sobre a mulher negra. Pois o outro lado do endeusamento carnavalesco ocorre no cotidiano dessa mulher, no momento em que ela se transfigura na empregada doméstica. É por aí que a culpabilidade engendrada pelo seu endeusamento se exerce com fortes cargas de agressividade. É por aí, também, que se constata que os termos mulata e doméstica são atribuições de um mesmo sujeito. A nomeação vai depender da situação em que somos vistas. (*Ibidem*)

Já em “A mulher negra no Brasil”, González sugere que, além do carnaval, o futebol também desempenha um papel importante na promoção da crença de que as relações raciais no Brasil são essencialmente integrativas, fortalecendo a noção de uma verdadeira democracia racial no país. Nesse artigo, ela atribuiu a Gilberto Freyre o papel de formulador teórico dessa perspectiva, afirmando que tanto o carnaval quanto o futebol são utilizados ideologicamente como instrumentos de propaganda oficial para fortalecer a identidade nacional brasileira como resultado de uma comunidade racialmente integrada.

De acordo com suas palavras:

A noção de democracia racial, desenvolvida por Gilberto Freyre nos anos 1930, constituiu a visão pública e oficial dessa identidade. Assim, negros são cidadãos como quaisquer outros e, como tais, não estão sujeitos a preconceito ou discriminação. As imagens do Carnaval e futebol brasileiros são largamente utilizadas (especialmente no exterior) como “provas concretas” da “harmonia racial” brasileira. O que predomina na “democracia racial” brasileira é o *preconceito de não ter preconceito*. (GONZALEZ, 2020 [1995], p. 222).

Outra importante liderança do movimento negro no Brasil que caracterizou o sociólogo pernambucano como o artífice de que não há racismo, mas sim uma sociedade integrada racialmente no Brasil, é Sueli Carneiro. Em “Raça, cultura e classe no Brasil” (2009), Freyre é um “inventor do mito da democracia racial brasileira” (CARNEIRO, 2002, n.p), nocivo ao produzir no país um racismo muito mais sofisticado do que aquele existente em países que institucionalizaram e legalizaram a discriminação racial, a exemplo dos Estados Unidos e da África do Sul. É que, esclarece Carneiro, a ilusão provocada pela confiança numa suposta democracia racial terminou levando os brasileiros negros à desmobilização ao concluírem, erroneamente, que sua subalternidade resultava não do racismo, mas da incompetência individual para ascender socialmente.

Sublinha Carneiro em “Raça, cultura e classe no Brasil”:

Diferentemente do que ocorreu nos Estados Unidos e na África do Sul, todas essas estratégias de opressão e marginalização do povo negro brasileiro se desenrolam pacificamente, com a convivência dos brancos e a alienação da maioria dos negros, pois um dos produtos dessa forma cínica e camuflada de racismo é a não criação de uma consciência coletiva nos negros, capaz de organizá-los contra esse inimigo covarde que nunca se apresenta, já que “ninguém é racista” no Brasil. Por isso todos preferimos acreditar conforme nos informam os nossos políticos, intelectuais e mesmo o senso comum, que os negros vivem pior porque são na maioria pobres, não porque são negros ou que no Brasil o que existe é um *apartheid* social (nome moderno da velha democracia racial) e não racial. (CARNEIRO, 2009)

Kabengele Munanga (1999), embora reconhecendo Freyre como um dos primeiros a valorizar a contribuição indígena e negra na formação da cultura brasileira, também considera o pernambucano responsável pela criação de um mito de harmonia racial. Ao destacar que o Brasil resultou de uma dupla mistura – racial e cultural –, Freyre teria contribuído para a falsa imagem de um país sem racismo. Uma visão, no entanto, contrastada por uma realidade cotidiana permeada por situações racistas e por estatísticas que evidenciam as desigualdades entre brancos e indígenas e negros. O mito da democracia racial, para Munanga, igualmente impediu que os grupos alvo de preconceito pelas elites brancas tomassem plena consciência de manifestações racistas e

construísem identidades reativas a essa opressão:

O mito da democracia racial, baseado na dupla mestiçagem biológica e cultural entre as três raças originárias, tem uma penetração muito profunda na sociedade brasileira: exalta a ideia de convivência harmoniosa entre os indivíduos de todas as camadas sociais e grupos étnicos, permitindo às elites dominantes dissimular as desigualdades e impedindo os membros das comunidades não-brancas de terem consciência dos sutis mecanismos de exclusão da qual são vítimas na sociedade. Ou seja, encobre os conflitos raciais, possibilitando a todos se reconhecerem como brasileiros e afastando das comunidades subalternas a tomada de consciência de suas características culturais que teriam contribuído para a construção de uma identidade própria. Essas características são “expropriadas”, “dominadas” e “convertidas” em símbolos nacionais pelas elites dirigentes. (MUNANGA, 1999, p. 80).

As reflexões de Freyre sobre o padrão das relações étnico-raciais no Brasil tampouco passaram despercebidas a intelectuais contemporâneos ao autor. Como observa Marcos Chor Maio (1999), uma revisão acerca do padrão de interação étnico-racial embutido nas ideias do sociólogo pernambucano começou a ser articulada já nos anos 1950, em particular a partir do Projeto Unesco. Esse projeto, por meio de estudos pioneiros, evidenciou a presença do racismo como um fator determinante na dinâmica social e econômica brasileira. Foi a partir desse momento que pesquisadores passaram a questionar a narrativa otimista que destacava a harmonia racial e a convivência entre brancos, negros e indígenas no país. Com o Projeto, como se verá na próxima seção, as críticas a Freyre ganharam força, contribuindo para um debate mais profundo sobre as relações raciais no Brasil e assinalando a necessidade de uma análise mais crítica e realista das desigualdades persistentes no país.

4.4 Brasil: um exemplo para o mundo?

Em maio de 1950, em resposta à tragédia provocada pelo nazismo, a ONU, criada em 1948, anunciou, por meio de sua agência UNESCO, sua intenção de compreender a questão racial no mundo. O plano incluía o patrocínio de uma pesquisa sobre o Brasil. Redigido por intelectuais como Franklin Frazier, pelo antropólogo francês Claude Lévi-Strauss e pelo sociólogo brasileiro Luiz Costa Pinto, o documento ressaltava a necessidade de se estudar sociedades que conseguiram superar antagonismos raciais. E garantia explicitamente que o Brasil apresentava um cenário racial não conflitivo, considerado exemplar para o mundo, que deveria ser objeto de estudos para investigar sua harmonia neste plano. O documento, literalmente, atesta:

Chegou a hora de considerarmos as sociedades que, em grande medida,

conseguiram resolver os antagonismos superando as diferenças raciais. Assim, a Conferência Geral da Unesco em Florença recomendou, para o programa de 1951 da Organização, um estudo das relações raciais no Brasil. Esta grande república tem uma civilização que foi desenvolvida pelas contribuições diretas de diferentes raças. E sofre menos do que outras nações os efeitos desses preconceitos que estão na raiz de tantas medidas vexatórias e cruéis em países de composição étnica semelhante. Ainda estamos mal informados sobre os fatores que levaram a uma situação tão favorável e, em muitos aspectos, exemplar. Mas no estado atual das ciências sociais, as especulações gerais não são mais suficientes. Devemos ter especialistas fazendo pesquisas de campo. Devemos aprender com eles exatamente por que e como os fatores sociais, psicológicos e econômicos contribuíram em vários graus para viabilizar a harmonia que existe no Brasil. (UNESCO, 1950, p. 4, tradução nossa)⁵⁷.

Uma vez organizada, essa pesquisa sobre as relações raciais no Brasil, que viria a ser chamada de Projeto Unesco, foi conduzida por diferentes intelectuais em vários estados do país. Todavia, contrariando as expectativas da Organização de que o Brasil sofria menos de “preconceitos que estão na raiz de tantas medidas vexatórias e cruéis em países de composição étnica semelhante”, alguns deles concluíram não só a efetiva presença de preconceito racial na sociedade brasileira, como também o caracterizaram como influente na distribuição de oportunidades sociais no país.

Com efeito, em *O negro no Rio de Janeiro: relações de raça numa sociedade em mudança* (1953), o próprio Costa Pinto, que havia assinado o documento da ONU garantindo ser o Brasil uma sociedade inter-racial harmônica, assegurou ter localizado, a partir de sua pesquisa empírica na cidade do Rio de Janeiro, atitudes e práticas sociais que evidenciavam a presença de preconceitos raciais na sociedade brasileira. De acordo com ele, o estereótipo mais revelador desses preconceitos poderia ser encontrado justamente na conhecida expressão “no Brasil não existe preconceito racial”; semelhante expressão indicaria, na verdade, o contrário, isto é, a existência de racismo no Brasil e o desejo de escondê-lo.

Nos termos de Costa Pinto:

⁵⁷ No original: “The time has now come for us to consider the societies which have in large measure succeeded in resolving antagonisms by overriding racial differences. Thus, the General Conference of Unesco in Florence recommended for the 1951 programme of the Organization a study of racial relations in Brazil. This great republic has a civilization which has been developed by the direct contributions of different races. And it suffers less than other nations from the effects of those prejudices which are at the root of so many vexatious and cruel measures in countries of similar ethnic composition. We are as yet ill-informed about the factors which brought about such a favourable and, in many ways, exemplary situation. But in the present state of the social sciences, general speculations no longer suffice. We must have specialists make searching inquiries in the field. We must learn from them exactly why and how social, psychological and economic factors have contributed in varying degrees to make possible the harmony which exists in Brazil.”

A nós nos parece (...) que a mais bem definida e caracterizada racionalização da tensão racial no Brasil é a velha e repetida afirmação mil vezes desmentida pelos fatos, mil vezes repetida pelos homens, tanto negros quanto brancos – mais estes do que aqueles – segundo a qual “no Brasil não existe preconceito racial”, que já correu o mundo inteiro e que, por isso mesmo, já faz parte do nosso orgulho nacional (...). Esta constância intransigente em negar importância à raça e ao preconceito de raça (...) parece mesmo uma forma bem definida desse interesse se revelar dentro de um contexto sociológico e moral em que a etiqueta das relações de raças tradicionalmente obriga a tratar como assunto “delicado” o problema da origem e da condição étnica. (COSTA PINTO, 1953, p. 325).

Em 1952, numa nota prévia ao seu estudo, o mesmo Costa Pinto, apesar de não mencionar explicitamente Gilberto Freyre, ironizaria estudos de viés culturalista por mascararem, “sob o manto da palavra cultura” (*Ibidem*, p. 96), situações reais de conflito, nelas vendo tão somente situações de acomodação. Algo notório, observa ele, “no conhecido estereótipo de que ‘no Brasil não existe preconceito de raça’” (*Ibidem*). Nesse mesmo texto, o sociólogo carioca também criticaria aqueles trabalhos portadores de uma “visão para-sociológica” do negro, trabalhos esses que assumiriam os formatos de “monografia puramente descritiva ou de ensaio cheio de insinuações e vazio de análises” (COSTA PINTO, 1952, p. 95).

Como no Rio, no âmbito do Projeto Unesco, foram realizadas pesquisas em São Paulo cujas conclusões contrariavam abertamente o ponto de vista sustentado por Freyre em sua interpretação geral do Brasil. Um dos resultados de tais pesquisas é o estudo do sociólogo Oracy Nogueira, intitulado “Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem” (1954), verdadeiro clássico da sociologia brasileira. Nesse estudo, Nogueira estabelece um quadro de contrastes entre as “situações raciais” brasileiras e norte-americanas e, com base nesse quadro, rejeita a ideia de que o Brasil, ao contrário dos Estados Unidos, não conheceria o racismo.

Nogueira antes sublinha em seu trabalho os tipos de racismo vigentes nos dois países. O preconceito racial encontrado no Brasil seria de “marca”, ou seja, tomaria como pretexto “traços físicos do indivíduo, a fisionomia, os gestos, o sotaque” (NOGUEIRA, 2007, p. 292), ao passo que, nos EUA, verifica-se o preconceito racial de “origem”, isto é, apoiado na mera “suposição de que o indivíduo descende de certo grupo étnico para que sofra as consequências do preconceito” (*Ibidem*). Além de formular essa distinção entre dois tipos básicos de racismo, em “Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem”, Oracy Nogueira elabora um painel das correntes que ele identificava nos estudos de relações raciais até aquele momento no Brasil.

Freyre é apresentado por ele como o “principal representante” dos “estudos históricos, nos

quais se procuraria mostrar como o negro ingressou na sociedade brasileira, a receptividade que encontrou e o destino que nela tem tido” (*Ibidem*, p. 287). Para Nogueira, a abordagem realmente sociológica, e não apenas histórica, das relações sociais entre brancos e não-brancos no Brasil, e à qual ele se filia nesse texto, foi inaugurada por Donald Pierson, em 1942, em seu trabalho sobre interações raciais na Bahia. O que Freyre fazia, para Oracy Nogueira, poderia ser história, mas não sociologia, pois uma sociologia das interações raciais na sociedade brasileira deveria estar orientada para o presente, a fim de “desvendar o estado atual das relações entre os componentes brancos e de cor (seja qual for o grau de mestiçagem com o negro ou o índio) da população brasileira” (*Ibidem*).

Também em São Paulo, no âmbito das pesquisas do Projeto Unesco, Florestan Fernandes foi outro importante sociólogo que questionou com severidade as ideias de Freyre sobre as relações raciais no Brasil. Em conjunto com Roger Bastide, Fernandes coordenou o Projeto buscando averiguar o padrão das interações raciais nos estados de São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul. Os resultados das pesquisas de Fernandes em São Paulo, observa Gustavo Mesquita (2019), colocaram em xeque a tese de Freyre segundo a qual o Brasil não conheceria um preconceito racial sistemático, pois seus resultados evidenciaram o efetivo papel desse preconceito na perpetuação do mais baixo padrão de vida na comunidade negra no país.

Apoiado neles, Fernandes se sentiu à vontade para sentenciar, no prefácio de *Cor e Mobilidade Social em Florianópolis* (1960), que jamais existiu no Brasil qualquer democracia racial. Na apresentação ao livro de Fernando Henrique Cardoso e Octávio Ianni, a ideia de uma democracia racial é descrita como um código utilizado para sancionar a acentuada desigualdade entre brancos e negros no espaço público nacional. Como se pode ler abaixo:

Não existe democracia racial efetiva, onde o intercâmbio entre indivíduos pertencentes a “raças” distintas começa e termina no plano da tolerância convencionalizada. Esta pode satisfazer às exigências do bom-tom, de um discutível “espírito cristão” e da necessidade prática de “manter cada um no seu lugar”. Contudo, ela não aproxima realmente os homens senão na base da mera coexistência no mesmo espaço social e, onde isso chega a acontecer, da convivência restritiva, regulada por um código que consagra a desigualdade, disfarçando-a e justificando-a acima dos princípios de integração da ordem social democrática. (FERNANDES, 1960, XIV).

Para o sociólogo paulista, a imagem de uma democracia racial era apenas um disfarce útil para mascarar relações raciais opressivas no país. Argumento ao qual Fernandes regressa em *A Integração do Negro na sociedade de classes* (1964), observando que a representação de uma

democracia racial concorreu no Brasil para difundir e falsamente generalizar:

1º – a ideia de que “o negro não tem problemas no Brasil”; 2º – a ideia de que, pela própria índole do povo brasileiro, “não existem distinções raciais entre nós”; 3º – a ideia de que as oportunidades de acumulação de riqueza, de prestígio social e de poder foram indistinta e igualmente acessíveis a todos, durante a expansão urbana e industrial da cidade de São Paulo; 4º – a ideia de que “o preto está satisfeito” com sua condição social e estilo de vida em São Paulo; 5º – a ideia de que não existe, nunca existiu, nem existirá outro problema de justiça social com referência ao “negro”, excetuando-se o que foi resolvido pela revogação do estatuto servil e pela universalização da cidadania – o que pressupõe o corolário segundo o qual a miséria, a prostituição, a vagabundagem, a desorganização da família etc., imperantes na “população de cor”, seriam efeitos residuais, mas transitórios, a serem tratados pelos meios tradicionais e superados por mudanças qualitativas espontâneas. (FERNANDES, 2008, p. 312).

No entanto, seria incorreto considerar que em sua produção o foco de contestação de Florestan Fernandes foi somente uma crítica da democracia racial⁵⁸. Em 1972, em *O negro no mundo dos brancos*, ele concluiria, em plena vigência da Ditadura Militar, que era todo um regime democrático que estava ainda por se realizar no Brasil. De acordo com Fernandes, neste particular, “não é só a democracia racial que está por constituir-se no Brasil. É toda a democracia na esfera econômica, na esfera social, na esfera jurídica e na esfera política” (FERNANDES, 2007 [1972], p. 40). Ademais, ao menos em *O negro no mundo dos brancos*, a democracia racial não era impossível de ser realizada para ele, dada a história brasileira, malgrado ela não fosse um fato. Onde podemos ler:

A chamada “tradição cultural brasileira” possui muitos elementos favoráveis à constituição de uma verdadeira democracia racial. Esta ainda não existe, porém, e nunca existirá se os dados das investigações científicas não forem aceitos objetivamente e aproveitados de forma concreta na construção de uma sociedade multirracial (...). (*Ibidem*).

Até mesmo o Movimento Negro Unificado (MNU), no final dos anos 70, reivindicaria uma “democracia racial”. Pelo menos é o que transparece no lema “Por uma autêntica democracia racial!”, adotado pelo movimento na “Carta Aberta ao povo brasileiro”, lida, em ato público, no dia 7 de julho de 1978, em São Paulo. O mesmo mote foi repetido no manifesto “Ao povo brasileiro, Manifesto Nacional do Movimento Negro Unificado contra a Discriminação Racial, a Zumbi, 20 de novembro: Dia Nacional da Consciência Negra”. O documento foi publicado em 4 de novembro de 1978 e estabeleceu desde então a data de 20 de novembro como o Dia da Consciência Negra no

⁵⁸ Concepção que ele enquadrava como um “*mores*”, “algo intocável, a pedra de toque da ‘contribuição brasileira’ ao processo civilizatório da Humanidade”. (FERNANDES, 1989, p. 13).

Brasil⁵⁹.

O historiador Jacob Gorender (1990), ao refletir sobre a contribuição intelectual de Florestan Fernandes para o estudo do preconceito racial no Brasil, argumenta que, junto com Roger Bastide e Caio Prado Jr., Fernandes foi fundamental para contestar a imagem das relações raciais propostas por Gilberto Freyre em sua interpretação geral do Brasil. Segundo Gorender, embora o sociólogo pernambucano tenha sido o primeiro a rejeitar teorias racistas que afirmavam a inferioridade do africano no país, ele combinou esse avanço com duas teses frágeis: a defesa do caráter benigno da escravidão no Brasil à ideia de uma democracia racial no país⁶⁰. Como sintetizado por Gorender:

Gilberto Freyre (...) [foi] posto em xeque pela escola de historiadores e sociólogos paulistas aglutinados em torno de Florestan Fernandes, Roger Bastide e Caio Prado Júnior. A pesquisa historiográfica trouxe à luz a dureza da escravidão luso-brasileira, enquanto inquéritos sociológicos demonstraram a vitalidade do preconceito racial contra os negros e as consequências degradantes impostas pela discriminação à população brasileira de ascendência africana. (GORENDER, 1990, p. 14).

Curiosamente, Fernando Henrique Cardoso refletindo acerca desta recepção de Freyre na USP, em reveladora entrevista ao jornal *Folha de São Paulo*, o ex-orientando de Fernandes dissertou sobre como o pernambucano foi percebido pelos profissionais de ciências sociais da instituição. Segundo ele, Gilberto Freyre foi tido, nos anos 1950 e 1960, como um ideólogo colonialista falseando as relações escravistas no Brasil, enquanto na USP se fazia o estudo científico e desinteressado da sociedade brasileira. Nestes termos:

Nos anos 50 e 60, a USP tinha pretensão de ser uma universidade de estilo europeu, se possível germânico, em que não se produzia ideologia (...). E o Gilberto Freyre era percebido como alguém que estava racionalizando a política colonialista portuguesa (...), e também que tinha um olhar benevolente quanto ao patriarcado nordestino, no modo de tratar os escravos. (*Folha de São Paulo*, 12 de março de 2000).

⁵⁹ Para uma reconstituição desses eventos envolvendo o MNU, bem como o acesso à documentação aludida, vide Lélia Gonzalez e Carlos Hasenbalg (1982).

⁶⁰ Gorender contestou Freyre em *O escravismo colonial* (1978) quanto à generalidade de uma “escravidão benigna” no Brasil: “Em vez da ‘quase reciprocidade cultural’ entre conquistador e conquistado e do ‘máximo de contemporização da cultura adventícia com a nativa’, como escreveu Gilberto Freyre, a realidade foi a da escravização, da destribalização e da destruição física e espiritual dos nativos”. (GORENDER, 2016, p. 163). E ainda: “O método de Gilberto Freyre foi sempre o de um impressionismo caleidoscópico do qual emerge um quadro em que os pontos de sombra ficam envolvidos e desfocados pela forte luz ‘poética’ iluminadora do conjunto. Só assim pode afirmar que lhe parece documentada de forma idônea a brandura da escravidão no Brasil e ainda repetir, a título de justificação ética, o surrado argumento de que as condições de vida dos operários europeus, na primeira metade do século XIX, foram piores do que as dos ‘bem tratados’ escravos dos engenhos brasileiros”. (*Ibidem*, p. 396).

Contudo, apesar de muitos estudiosos entenderem a democracia racial como um instrumento nocivo criado por Freyre, a partir de apontamentos como o de Fernandes, há uma tradição de estudos que a concebe como um mito em termos de uma utopia nacional que percebe o racismo como anátema, em vez de uma fábula para disfarçar as reais e nocivas desigualdades raciais brasileiras (e.g.: DaMATTA, 1997; FRY, 2005; GIANNETTI, 2016; REIS, F.W., 1997; RISÉRIO, 2007; SANSONE, 1996). Nessa tradição, destaca-se o foco nas ideias e padrões culturais que a sociedade brasileira adota como sua expressão essencial. Essa abordagem contrasta com a perspectiva sociológica centrada nas assimetrias socioeconômicas geradas pelo “ “mito da democracia racial”, ao privilegiar o estudo das ideias e padrões culturais que uma sociedade considera representativos de sua identidade fundamental (HOFBAUER, 2006)

Nesse sentido, como uma mitologia, assim como qualquer outra, o mito da democracia racial não se situaria no campo científico da falsificação, já que “um mito não diz respeito a mentiras, mas sim a antecipações e desejos reais das comunidades humanas” (SOUZA, J., 1997, p. 34). Como mito, a noção desempenharia um papel crucial ao fornecer uma importante fonte de significado para a solidariedade social e para a realização de projetos coletivamente compartilhados no país. Entendimento adotado por Peter Fry (2005):

Quando se aborda o “mito da democracia racial” de um ponto de vista mais antropológico, quer como estatuto para a ação social, quer como sistema ordenado de pensamento social que encerra e expressa entendimentos fundamentais a respeito da sociedade, ele pode então ser compreendido não tanto como “impedimento” à consciência social, mas como base do que a raça ainda significa de fato para a maioria dos brasileiros. (FRY, 2005, p. 225).

De modo que ao analisar o “mito da democracia racial” sob uma perspectiva antropológica, esse conceito pode ser visto não como um obstáculo à conscientização social, mas como um fundamento que revela o que a “raça” realmente significa para a maioria dos brasileiros. Isso implica que, em vez de ser uma ideia ilusória que impede uma reflexão crítica sobre as questões raciais, o mito da democracia racial também pode ser entendido como uma estrutura de pensamento que molda as percepções e compreensões sociais almejadas sobre as relações raciais no Brasil.

Nesse sentido, de acordo com Fry, em uma compreensão nascida de Gilberto Freyre, a busca por uma democracia racial não impediria o racismo, mas funcionaria como uma constante lembrança de que a sociedade nacional foi formada em bases híbridas, em que a cor da pele dos indivíduos não impediu uma relevante identidade e integração entre dominadores e dominados, a exemplo “[d]os candomblés, [d]as macumbas, [d]os espiritismos contemporâneos, [que] são o

resultado de embates e negociações entre elite e povo, brancos e negros, letrados e iletrados, ao longo dos anos” (*Ibidem*, p. 162).

Ainda sobre essa questão, com base numa comparação entre o Brasil e os Estados Unidos, DaMatta (1997) teoriza que, na ideologia da democracia racial, há espaço para o reconhecimento do meio-termo, representado pelo mestiço. Ele afirma também que, no Brasil, a ambiguidade é um valor que inclui ou exclui racialmente conforme o contexto, uma vez que brancos, indígenas e negros são tratados como desiguais, mas complementares numa sociedade em que o branco não é considerado superior em todos os aspectos. Já nos EUA, DaMatta observa que o sistema de classificação racial tende a reforçar a distinção e compartimentalização de cada grupo étnico, resultando em identidades mais rígidas: ou se é “branco” ou “negro”, “hispânico”, “judeu”, “italiano” ou “irlandês” (*Ibidem*, p. 71). No Brasil, porém, se teria “o reconhecimento social e simbólico do intermediário, o que gera uma alta indeterminação étnica” (*Ibidem*, p. 73).

Uma importante consequência disso, para DaMatta, é o fato de aqui – em razão da alta mistura racial e com as pessoas se tornando negras ou brancas de acordo com suas atitudes, aparência física e, principalmente, relacionamentos – nunca ter havido segregação legal, como ocorreu nos EUA. Na mesma direção vão Pierre Bourdieu e Loïc Wacquant (2002):

No Brasil, a identidade racial define-se pela referência a um *continuum* de “cor”, isto é, pela aplicação de um princípio flexível ou impreciso que levando em consideração traços físicos como a textura dos cabelos, a forma dos lábios e do nariz e a posição de classe (principalmente, a renda e a educação), engendram um grande número de categorias intermediárias (mais de uma centena foram repertoriadas no censo de 1980) e não implicam ostracização radical nem estigmatização sem remédio. (BOURDIEU; WACQUANT, 2002, p. 20).

Dessa maneira, o Brasil, estruturado em categorias intermediárias, refletiria um sistema de “classificação racial” flexível, com as suas diversas gradações. O que Freyre encararia como uma comprovação de que a sociedade brasileira foi construída para negar categorizações raciais. Tendo a sua democracia racial, como observa Sansone (1997), um “componente de realidade” que não deve ser vista apenas como uma fachada para mascarar o racismo, pois pode refletir aspectos concretos da convivência social. Exemplos disso são encontrados em contextos como nas famílias inter-raciais e nas atividades de lazer, onde a cor é relativizada, possibilitando momentos de interação entre pessoas de diferentes etnias.

4.5 Gilberto Freyre e o conceito de democracia racial

Gilberto Freyre nunca sistematizou o significado para ele do termo “democracia racial”. Na verdade, ele apenas sugeriu, em alguns escritos e entrevistas, o que a expressão denotaria, como numa entrevista à revista *Veja* em 1970. Nela, ao ser indagado se existiria no Brasil uma “democracia racial perfeita”, Freyre responde dizendo que, em sua opinião, tal democracia só vigoraria em sociedades nas quais o racismo não mais estivesse presente. E que o Brasil era, naquela época, a nação que mais caminhava para uma configuração social desse tipo. *In verbis*:

Veja: Vê uma atitude racista no culto à mulata ou reafirma sua tese de que nesse culto está uma prova de ausência dos problemas raciais no Brasil? O Brasil é realmente uma democracia racial perfeita?

Gilberto Freyre: Perfeita de modo algum. Agora, que o Brasil é, creio que se pode dizer sem dúvida, a mais avançada democracia racial do mundo de hoje, isto é (...). Ainda há, não digo que haja racismo no Brasil, mas ainda há preconceito de raça e de cor entre grupos de brasileiros e entre certos brasileiros individualmente. (FREYRE, 2010, p. 130).

Por semelhante resposta, poder-se-ia até concluir que Freyre soa contraditório ao dizer, ao mesmo tempo, que “ainda há preconceitos de cor e de raça” no Brasil e que o país “é a mais avançada democracia racial do mundo de hoje”. Na realidade, o que ocorre é: para nosso autor, como ele deixou claro em *Novo Mundo nos Trópicos*, o *status* nacional não foi definido por uma consciência étnica única, porque a miscigenação teria feito com que “nenhuma raça única, pura ou quase pura, firma[sse] a gente brasileira” (FREYRE, 2011, p. 199). Não há espaço, em virtude disso, para que no país uma “raça” exerça estruturalmente um “domínio cultural e social absoluto, sistemático e constante, sobre os elementos política e economicamente menos ativos ou menos numerosos da população” (*Ibidem*).

Nesse sentido, o que haveria no Brasil, para Freyre, eram “preconceitos de cor” residuais no plano das relações individuais, mas não uma doutrina politicamente organizada e praticada por um grupo racial dominante, como seria o caso de outras nações. Pensamento assim fixado por ele no jornal *Quilombo*, na coluna “Democracia racial, a atitude brasileira” (1948)⁶¹:

Não há exagero em dizer-se que no Brasil vem se definindo uma democracia étnica contra a qual não prevaleceram até hoje os esporádicos arianismos ou os líricos, embora às vezes sangrentos melanismos que, uma vez por outra, se têm manifestado entre nós. Há decerto entre os brasileiros preconceitos de cor. Mas estão longe de constituir o ódio sistematizado, organizado, arregimentado, de

⁶¹ A locução “democracia racial” só aparece no título desse artigo, não sendo utilizada em seu desenvolvimento.

branco contra preto ou de ariano contra judeu, ou de indígena contra europeu, que se encontra noutros países de formação étnica e social semelhante à nossa. (FREYRE, 1948, p. 8).

Também nesta leitura da realidade social brasileira, Freyre, em julho de 1950, mas sem usar a expressão “democracia racial”, comparou novamente o padrão de relações raciais do Brasil aos Estados Unidos. Na ocasião, num discurso como parlamentar, repudiando a negativa de um hotel da cidade de São Paulo em hospedar a dançarina norte-americana Katherine Dunham por ser negra, ele contrapôs São Paulo a Chicago, cidade natal da bailarina. Para o deputado Gilberto Freyre, a atitude do hotel paulistano mimetizava o pior exemplo das nações “tecnicamente mais adiantadas que a nossa” com seus “maus e mesquinhos preconceitos de cor, de rivalidade entre raças, de ódio entre grupos humanos quase que só diferentes nas formas do corpo” (FREYRE, 1966, p. 190)⁶².

No parlamento, Freyre ainda observaria que a nação brasileira fazia do ideal, “se não sempre da prática, da democracia social, inclusive a étnica, um dos seus motivos de vida, uma das suas condições de desenvolvimento” (*Ibidem*). Para finalizar sua manifestação na Câmara dos Deputados dizendo:

No momento em que homens de ciência de quase todo o mundo, certos de que não há raças superiores ou inferiores e despertados por estudos brasileiros, voltam-se para o Brasil, para a cultura brasileira, para a arte brasileira como exemplo de solução pacífica das lutas entre grupos humanos provocadas pelos preconceitos de raça, seria na verdade triste e até vergonhoso para todos nós, brasileiros, que justamente uma artista, uma antropologista, uma mulher da inteligência e da sensibilidade de Katherine Dunham, cujas danças revelam, em sínteses dramáticas, que combinações novas de beleza e de vigor humano vêm trazendo ao mundo a mistura dos sangues ou das diferentes formas de corpo e de cultura, fosse grosseiramente impedida de hospedar-se num hotel de São Paulo. Gesto, a confirmar-se a notícia, de alguém que não se integrou senão na aparência na comunidade paulista para cuja grandeza têm contribuído homens de sangues tão diversos, nem por isso deixa de nos obrigar, aos representantes da Nação Brasileira, a um protesto que importe em inteiro repúdio, em absoluta repulsa nacional a essa atitude desgarrada do sentido social, e não apenas político, de

⁶² No “Manifesto dos intelectuais brasileiros contra o preconceito racial”, difundido no longínquo ano de 1935, Freyre subscreveu o entendimento de que a prática de racismo estava presente em outros países, mas não no Brasil. O manifesto, além de repudiar o racismo, caracterizou-o como uma pseudociência externa ao Brasil que estava colocando em risco o mundo contemporâneo e a “família brasileira”. Nestes termos: “(...) introduzir no Brasil as tendências dos racismos exóticos seria monstruosa inépcia, de que poderiam advir perigos imprevisíveis, comprometendo a coesão nacional e ameaçando o futuro da nossa pátria. Convencidos da gravidade da situação que se delineia com as primeiras manobras dos disseminadores de preconceitos raciais, resolveram os signatários conchamar as forças intelectuais do Brasil para um movimento de resistência à ação corrosiva dessas correntes que tendem a dissolver a unidade da família brasileira”. (RAMOS, A., 1943, p. 173). Em conjunto com Freyre, assinaram o documento: Arthur Ramos, Azevedo Amaral, Hermes Lima e Roquette-Pinto, entre outros.

democracia que nos anima e nos inspira como república livremente americana. (*Ibidem*, p. 191-192).

Quanto à expressão “democracia racial” propriamente dita, ela está excluída de *Casa-grande & senzala*, *Sobrados e mucambos* e *Nordeste*, livros que projetaram Freyre na década de 1930. Levy Cruz (2002) constata que ela foi empregada pelo sociólogo pernambucano pela primeira vez somente em “Brazil: racial amalgamation and problems”, trabalho de 1949. Também de acordo com Cruz, em Freyre, a expressão sempre emerge como uma tendência em que o Brasil, entre as outras nações, é o país que melhor pode concretizar devido à sua história. Compartilhando com Cruz desta perspectiva acerca do uso do conceito de democracia racial como algo tendencial pelo pernambucano, um bom exemplo de como Freyre operacionalizou a expressão pode ser encontrado no artigo “Mistura de raças e interpenetração cultural: o exemplo brasileiro”. Nesse trabalho, que serviu de apoio às discussões de um seminário sobre o racismo que a ONU organizou em Brasília em 1966, lê-se:

(...) constitui o Brasil nação e civilização em que o racismo não encontra oportunidades para implantar-se, ou para desenvolver-se, contra o que a própria constituição nacional reconhece ser tendência nacional: a tendência para uma democracia racial tão livre de ódios entre raças como sua ainda incipiente democracia política e, sobretudo, a sua rudimentar economia tendem a ser livres da projeção, sobre elas, de antagonismos violentos entre classes. (FREYRE, 2003, p. 333).

Abaixo, no mesmo artigo, Freyre afirma que, apesar dessa democracia política “incipiente”, não havia divisões raciais significativas entre os brasileiros, o que configurava uma democracia racial exemplar e real, apesar de relativa, para impedir a formação de divisões raciais profundas entre o povo brasileiro:

No Brasil, a democracia política pode parecer deficiente, e mais deficiente ainda a democracia socioeconômica, mas na política não há projeções de questões raciais dividindo a nação politicamente ou em outros domínios da vida social (religião, educação, artes) (...). Uma democracia racial relativa, mas efetiva em várias de suas expressões, criou essa impossibilidade entre os brasileiros. Relativa porque a democracia racial brasileira não é nem absoluta, nem perfeita, nem ideal. Tanto quanto possa uma democracia relativa dessa natureza ser considerada exemplo, a brasileira será exemplo desde que a palavra “exemplo” seja empregada com precaução e em sentido também relativo; e não com intenções didáticas ou por suficiência moral. (*Ibidem*, p. 332-333).

Insistindo na questão, Freyre assegura ainda, em “Mistura de raças e interpenetração cultural: o exemplo brasileiro”, que sendo um conhecedor de países onde pessoas de diferentes raças viviam em constante tensão ou conflito racial, em vez de se “adaptarem ou viverem em

harmonia”, o Brasil era sim uma democracia racial. Para ele, uma democracia racial avançada:

Conhecendo de perto países em que homens de raças diferentes vivem em constantes tensões ou conflitos de caráter racial, em lugar de se adaptarem ou de viverem em harmonia, ou na interpenetração étnica e cultural, sou daqueles que consideram o Brasil (em relação a tais países e encarado o nosso em suas tendências dominantes mais do que em exceções a essas tendências) uma democracia racial. Uma democracia racial ainda em desenvolvimento, mas já consideravelmente avançada em certos de seus aspectos mais significativos. A evidência é mais clara, bem entendido, quando a comparação implica contraste entre a situação brasileira, no que toca a relações raciais e interpenetração de culturas, e a situação de regiões da África, da Ásia, e da América que vêm tendo colonização e desenvolvimento social diferentes da colonização e do desenvolvimento do Brasil. (*Ibidem*, p. 336).

Nesses excertos, notamos, quando Freyre emprega abertamente o termo “democracia racial” é com o sentido de que ela seria um regime relativo, imperfeito e tendencial, não estando ainda totalmente concretizada no Brasil. Premissa que ele repetiria em 1977, ao utilizar o termo no simpósio “Democracia e política social”, realizado em Brasília pela Fundação Milton Campos, do então Partido Arena. Na sua intervenção, na qualidade de Presidente do Instituto Joaquim Nabuco, ele reconheceu a democracia racial no país como inacabada devido à presença de “preconceito de raça” em sua sociedade, mas que era o Brasil a nação que mais se aproximava dela.

Ninguém diz que temos uma perfeita democracia racial. No Brasil, não há de modo algum preconceito de raça? Há preconceito de raça. Mas a predominância do não preconceito é tal que já se pode dizer que, em fase nenhuma da história humana, se chegou a uma tal aproximação da democracia racial. (FREYRE, 1979, p. 92).

O tema foi revisitado por Gilberto Freyre em seu artigo “Racismo no Brasil”, publicado na *Folha de São Paulo* em 8 de outubro de 1979. No texto, ele contesta a acusação de ter declarado o Brasil como um “perfeito exemplo de democracia racial”. Mas se reconhece a existência de tensões raciais no país, Freyre argumenta ali que essas eram pontuais, não se comparando à violência racial presente em outras nações. Também em “Racismo no Brasil”, o pernambucano criticaria o abolicionismo, por não ter sido seguido por um “transabolicionismo”, um projeto que teria capacitado os ex-escravos a se integrarem plenamente na sociedade, destacando a falta de acesso à educação formal e oportunidades para a população negra como os principais entraves à sua ascensão social e econômica no país. Nestes termos:

Uma vez por outra sou acusado de vir proclamando o Brasil “perfeito exemplo de democracia racial”. Nunca usei expressão assim enfática (...). Haverá, no nosso País, no mesmo particular – tensões inter-raciais – equivalentes de pequenos tremores de terra. Mas tão esporádicos e tão singulares que não caracterizam uma

situação vulcânica. Pelo que devemos nos considerar uma gente que goza de uma extraordinária paz ou harmonia racial. Contraste com aquelas partes do mundo em que os ódios raciais existem sob formas, por vezes, as mais violentas. As mais cruas (...). De que principalmente resulta o fato de serem raros, no Brasil de hoje, os bispos ou altas autoridades eclesiásticas, homens ostensivamente de cor; almirantes e generais ostensivamente de cor; ministros de Estado ou governadores ostensivamente de cor; embaixadores ou plenipotenciários ostensivamente de cor? De um predominante preconceito de raça ou de cor? Parece a alguns analistas mais discriminadores do assunto, que não. E sim resultado de um predominante preconceito de classe (...). Ao abolicionismo deixou-se de acrescentar, no Brasil, um transabolicionismo, que preparasse o descendente do escravo, homem ou mulher de cor, para sua integração na sociedade brasileira. Para sua ascensão econômica e cultural nessa sociedade. Para o casamento com pessoas brancas ou quase-brancas e pertencentes a esse *status*, não só por sua condição biológica, como pelo conjunto sócio-cultural de atributos sócio-culturais. (FREYRE, 1979).

Em 15 de março de 1980, Gilberto Freyre retomou a questão numa entrevista ao *Diário de Pernambuco*, por ocasião de seu octogésimo aniversário. Questionado sobre “Até que ponto somos uma democracia racial?”, ele afirmou, novamente, que o preconceito contra os descendentes de escravos no Brasil não era estritamente racial, mas estava ligado à questão educacional e ao preparo de muitos negros marginalizados para corresponder às expectativas culturais e de comportamento da classe média. Freyre concluiria que, embora o Brasil não tenha alcançado uma democracia racial plena, era o país que mais se aproximava desse ideal:

Ora, você pode dizer que o Brasil (e eu o digo com meu conhecimento de várias partes do mundo) 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 se fala em democracia racial você tem que considerar o problema de classe, se mistura tanto ao problema e raça, ao problema de cultura, ao problema de educação. Você tem que considerar que isolar os exemplos de democracia racial das suas circunstâncias políticas, educacionais, culturais e sociais de divisão de classe, é quase impossível. Você pode admitir, por exemplo, que um brasileiro de origem carregadamente africana, preto ou quase preto, seja aceito na intimidade dos mais refinados brasileiros, se ele próprio for um refinado na sua educação, nas suas maneiras e no que chegou a ser a sua classe (...). E daí o preconceito: é o fato de que eles não são da classe a que o brasileiro mais desenvolvido socialmente pertence, mas não pela sua pigmentação (...). 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 (...). (*Diário de Pernambuco*, 15 de março de 1980).

Em determinado momento de sua vida, a ideia de uma democracia racial no Brasil se tornou tão presente para Freyre que ele passou a enxergá-la até no “amorenamento” da população, uma categoria social que, para ele, todos desejavam integrar. Asseverando que, apesar dos preconceitos

raciais, muitas vezes relacionados à classe social, o Brasil estava cada vez mais a se aproximar de seu “destino natural” de se tornar a primeira grande democracia racial no mundo. Foi o que o recifense assegurou à revista *O Cruzeiro* em 1970, quando perguntado se na sociedade brasileira havia racismo:

Racismo, não. Algum preconceito de raça e de cor, sim. É claro que não são insignificantes – nossos preconceitos de raça e de cor são menos graves em comparação com os que infelicitam outras partes do mundo, inclusive os Estados Unidos. Venho salientando, há algum tempo, a importância lógica de um fenômeno semântico no Brasil, que é a palavra “moreno”. Passamos a ser todos morenos. Inclusive os brancos amorenados pelo sol tropical. Sabemos que agora é motivo de orgulho, no Brasil, o amorenamento da pele pelo sol das praias (...). Creio que, a despeito dos preconceitos de raça e de cor, quase sempre ligados ao de classe, o Brasil se aproxima cada dia mais do seu natural destino de tornar-se a primeira grande democracia racial no mundo. Um grande destino. (FREYRE, 2010, p. 118-119).

Embora implausível, porque contrastante com a realidade, Freyre manteve até o fim da vida seu posicionamento insistente acerca da inexistência de racismo no Brasil. Com isso, nota Francisco Weffort (2006), apesar de ele não ter falado do conceito de democracia racial “em obras de maior significação intelectual, menos ainda nos prefácios, em que gostava de anotar reflexões de caráter teórico” (WEFFORT, 2006, p. 293), Freyre, em variadas declarações, contribuiu “para uma confusão de conceitos que prejudica a compreensão de suas obras maiores” (*Ibidem*). Daí boa parte da crítica o tomar como o autor do engodo de que o Brasil é uma comunidade multirracial harmônica e não conflituosa.

No próximo capítulo, examina-se um outro Freyre, o sociólogo do conflito e da violência social.

CAPÍTULO 5. UM OUTRO GILBERTO FREYRE: O SOCIÓLOGO DO CONFLITO E DA VIOLÊNCIA SOCIAL⁶³

Este capítulo tem por objetivo apresentar evidências textuais que sustentam a hipótese de que, na obra de Freyre, existe uma sociologia empírica do conflito e da violência social, principalmente em relação às mudanças nos padrões de consumo e culturais ocorridas no Brasil a partir do século XIX. Essas evidências permanecem independentes e irreduzíveis à sua interpretação geral do Brasil como uma sociedade definida por interações harmônicas, em vez de conflituosas. Não se pretende, com isso, negar a presença de qualquer componente ideológico na obra de Freyre, ou de concebê-la como um todo indiviso e sem falhas, rejeitando qualquer crítica sociológica plausível. Trata-se tão somente de sublinhar que é possível distinguir, nessa obra, uma sociologia empírica baseada em fatos devidamente documentados, fatos consensíveis, e uma interpretação geral do país de cunho normativo acerca de uma suposta harmonia social brasileira. Em suma, o argumento aventado é o de que existe, sim, um outro Gilberto Freyre, isto é, o sociólogo empírico do conflito e da violência social no Brasil, cuja existência não podemos negligenciar. Para a averiguação desta hipótese, nosso enfoque bibliográfico está centrado no tríptico “Introdução à história da sociedade patriarcal no Brasil”, iniciado com a publicação de *Casa-grande & senzala* em 1933, continuado com *Sobrados e mucambos* de 1936, e finalizado com *Ordem e Progresso* de 1959.

5.1 Gilberto Freyre, sociólogo do conflito

Seria um erro conceber os escritos de Gilberto Freyre como uma exclusiva tentativa de apagamento dos conflitos sociais e da violência dele derivada. É possível avançar para além da crítica que encontra no pernambucano apenas um ideólogo da harmonia social. Mesmo que haja diversas passagens de sua lavra que postulam um sistema social harmônico e pacífico, passagens que de fato autorizam a conclusão de que ele está interessado em considerar a sociedade brasileira como um todo unitário e orgânico, a exemplo do excerto abaixo de *Sobrados e mucambos*, onde Freyre descreve o “sistema casa-grande-senzala” como constituindo uma “quase maravilha de acomodação”:

⁶³ Algumas das reflexões discutidas neste capítulo derivam do trabalho “Modernidade e conflito social em Gilberto Freyre”, apresentado no 46º Encontro da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (ANPOCS), realizado em 2022.

O sistema casa-grande-senzala (...) chegara a ser – em alguns pontos pelo menos – uma quase maravilha de acomodação: do escravo ao senhor, do preto ao branco, do filho ao pai, da mulher ao marido. Também uma quase maravilha de adaptação do homem, através da casa, ao meio físico, embora, neste particular, o sobrado e o mucambo talvez tenham superado o sistema inicial. (FREYRE, 2006b, p. 30).

Nesta leitura, é evidente que as relações sociais assumem um tom de intercâmbio e ajustamento cultural num arranjo quase perfeito. Afinal, em sua interpretação geral da formação brasileira, a explicação de Freyre para tal acomodação, como abordado anteriormente, ressalta a circunstância de a sociedade nacional ter sido fundada por um colonizador que se mostrava “contemporizador” e que, para além da religião, não possuía “ideais absolutos nem preconceitos inflexíveis” (*Ibidem*, p. 265). De sorte que, para ele, embora sustentada pela escravidão, com os senhores exercendo domínio não apenas sobre os escravizados, a sociedade nacional se caracterizou pela fusão de culturas e por um controle social baseado principalmente em exclusivismo religioso de feição católica. Aspectos outra vez resumidos em *Casa-grande & senzala*:

Formou-se na América tropical uma sociedade agrária na estrutura, escravocrata na técnica de exploração econômica, híbrida de índio – e mais tarde de negro – na composição. Sociedade que se desenvolveria defendida menos pela consciência de raça, quase nenhuma no português cosmopolita e plástico, do que pelo exclusivismo religioso desdobrado em sistema de profilaxia social e política. Menos pela ação oficial do que pelo braço e pela espada do particular. (*Ibidem*, p. 65).

Todavia, o mesmo Freyre que, em *CG&S*, retrata o colonizador português como “cosmopolita e plástico”, quase destituído de “consciência de raça”, admite na mesma obra que, ao se deparar com modos de vida muito diferentes dos seus, o português recorria, para seu próprio benefício, à “imposição imperialista” (FREYRE, 2006a, p. 33) da ordem econômica e social patriarcal e escravista. Sendo na descrição minuciosa desse cotidiano de imposição – com suas dinâmicas concretas e específicas – que é possível identificar o que chamamos nesta pesquisa de uma sociologia empírica do conflito e da violência social na obra de Gilberto Freyre, num exercício onde um mesmo autor pode ser lido como intérprete da harmonia social e como um sociólogo do conflito e da violência sociais no Brasil.

Nesse sentido, há, em CG&S, incontáveis registros da mencionada imposição imperialista do mundo do colonizador branco que resulta em conflitos e violências⁶⁴. Por exemplo, quando nosso autor censura o conflito com a cultura originária por meio da catequização de crianças indígenas pelos jesuítas, processo encarado por ele como uma “mão intrusa” e uniformizadora, dissolvendo “tudo o que fosse valor nativo em conflito sério com a teologia e com a moral da Igreja” (*Ibidem*, p. 218). Em outra passagem do livro, também ela relativa à violência simbólica exercida pela religião católica no Brasil, Freyre observa que os missionários jesuítas, com um “ardor europeizante”, tentaram impor seus valores sobre as culturas nativas do Brasil. *Ipsis litteris*: “o imperialismo econômico da Europa burguesa antecipou-se no religioso dos padres da S. J.; no ardor europeizante dos grandes missionários católicos dos séculos XVI e XVII, depois substituídos pelos presbiterianos e metodistas – estes mais duros e mais intransigentes do que os jesuítas” (*Ibidem*, p. 178-179).

No Brasil colonial, todavia, a educação violenta não se restringiu à experiência imposta aos indígenas, segundo o pernambucano. O ensino formal oferecido ao menino da casa-grande também foi permeado por práticas repressivas. Muitas vezes, em vez de incentivar uma formação ética e moral, essa educação reforçava as relações abusivas que predominavam na sociedade escravocrata da época. Assim, numa atmosfera onde a violência contra pessoas escravizadas era prática comum e aceita, o aprendizado do menino da casa-grande refletia essa mesma dinâmica opressora, perpetuando um ciclo de dominação e subordinação que se manifestava tanto nas relações sociais quanto nas estruturas educacionais. Nas palavras de Freyre:

Nos antigos colégios (...), abusou-se criminosamente da fraqueza infantil. Houve verdadeira volúpia em humilhar a criança; em dar bolo em menino. Reflexo da tendência geral para o sadismo criado no Brasil pela escravidão e pelo abuso do negro. O mestre era um senhor todo-poderoso. Do alto de sua cadeira, que depois da Independência tornou-se uma cadeira quase de rei, com a coroa imperial esculpida em relevo no espaldar, distribuía castigos com o ar terrível de um senhor de engenho castigando negros fujões. Ao vadio punha de braços abertos; ao que

⁶⁴ Na análise precisa de Georg Simmel, o conflito é de importância fundamental para a vida social, pois as sociedades não são um “grupo centrípeto e harmonioso” (SIMMEL, 1983, p. 124), e sua ausência representa uma realidade “empiricamente irreal” (*Ibidem*). Já para Durkheim, a harmonia e o equilíbrio social são o estado normal das sociedades, sendo o conflito uma manifestação anômica, pois suas causas seriam “metassociais”, ou seja, patologias estranhas à estabilidade de um corpo digno de ser chamado de sociedade. Ainda para Simmel, o conflito carrega uma potencialidade benéfica ao ser uma força integradora para “resolver dualismos divergentes”, sendo “um modo de conseguir algum tipo de unidade” (*Ibidem*, 1983, p. 122). No tocante à violência, compartilhamos da ressalva de Pierre Bourdieu de que ela não se refere apenas à violência física, mas inclui também a violência simbólica, definida como uma “violência suave, insensível, invisível a suas próprias vítimas, que se exerce essencialmente pelas vias puramente simbólicas da comunicação e do conhecimento (...)” (BOURDIEU, 2012, p. 7). É sob essas perspectivas que se analisa, neste trabalho, o conflito e violência em Freyre.

fosse surpreendido dando uma risada alta, humilhava com um chapéu de palhaço na cabeça para servir de mangação à escola inteira; a um terceiro, botava de joelhos sobre grãos de milho. Isto sem falarmos da palmatória e da vara – esta, muitas vezes com um espinho ou um alfinete na ponta, permitindo ao professor furar de longe a barriga da perna do aluno. (*Ibidem*, p. 507).

Não obstante, o poder religioso, embora fonte de diversos abusos durante o Brasil colonial, jamais atingiu a mesma força e proeminência que o poder patriarcal exercido pelos senhores rurais, conforme o nosso autor. O sociólogo pernambucano esclarece que as instituições religiosas, ainda que importantes, estavam em muitos aspectos subordinadas à influência das casas-grandes e às dinâmicas sociais impostas por suas figuras patriarcais. Para Freyre, essa relação de subordinação é evidente no fato de que os templos católicos eram muitas vezes tratados como extensões das casas-grandes dos engenhos, refletindo assim a verdadeira hierarquia de poder na sociedade colonial. A interdependência de religião e economia patriarcal, sob essa perspectiva, revelaria não apenas a fragilidade da autoridade religiosa, mas também a forma como a estrutura patriarcal moldava e controlava todos os aspectos daquela sociedade. É Freyre quem escreve:

No Brasil, a catedral ou a igreja mais poderosa que o próprio rei seria substituída pela casa-grande de engenho. Nossa formação social, tanto quanto a portuguesa, fez-se pela solidariedade de ideal ou de fé religiosa, que nos supriu a lassidão de nexos político ou de mística ou consciência de raça. 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 açoitar 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 esvair-se logo, vencido pelo oligarquismo e pelo nepotismo dos grandes senhores de terras e escravos. (*Ibidem*, p. 271).

Somado ao poder religioso, ofuscado pelo controle dos grandes proprietários, que moldaram a sociedade colonial de acordo com seus próprios interesses, em *CG&S* são particularizados outros conflitos presentes no Brasil patriarcal. Ao aprofundar-se nas mais diversas fontes, arquivos históricos, denúncias ao Santo Ofício, inventários, teses médicas, relatos de viajantes, correspondências de jesuítas, iconografias e outros documentos da época, o autor de *Casa-Grande & senzala* revela nesse ensaio a existência de uma multiplicidade de formas de conflito que emergiram de um “sistema econômico que nos dividiu, como um deus poderoso, em senhores e escravos” (*Ibidem*, p. 462).

Fontes que não apenas lhe permitiram traçar a complexidade das interações sociais e as profundezas existentes na estrutura patriarcal, mas também evidenciar a amplitude das

desigualdades e a dinâmica opressora que caracterizava a relação entre senhores e escravizados. Freyre traça assim um quadro que mostra como esses conflitos foram enraizados em práticas sociais, econômicas e culturais que, por sua vez, moldaram a identidade e a organização da sociedade colonial e que contrastam com a ideia do próprio Freyre de que a sociedade brasileira seria harmoniosa desde o princípio.

De modo que, com base na análise de uma variedade de arquivos e fatos, Freyre chega às suas principais conclusões sobre a violência no Brasil patriarcal, como a de que as relações dos brancos com as mulheres indígenas e negras escravizadas e oprimidas físicas e culturalmente foram “de vencedores com vencidos” (*Ibidem*, p. 515). Ainda segundo ele, “o grosso da prostituição, formaram-no as negras, exploradas pelos brancos. Foram os corpos das negras – às vezes meninas de dez anos – que constituíram (...) o bloco formidável que defendeu dos ataques e afoitezas dos don-juans a virtude das senhoras brancas” (*Ibidem*, p. 538). No cotidiano, essa violência se manifestava igualmente no gosto de senhores de engenho pela tortura pública daqueles que agiam fora da lei. Em *CG&S*, lê-se:

Transforma-se o sadismo do menino e do adolescente no gosto de mandar dar surra, de mandar arrancar dente de negro ladrão de cana, de mandar brigar na sua presença capoeiras, gaios e canários – tantas vezes manifestado pelo senhor de engenho quando homem feito; no gosto de mando violento ou perverso que explodia nele ou no filho bacharel quando no exercício de posição elevada, política ou de administração pública; ou no simples e puro gosto de mando, característico de todo brasileiro nascido ou criado em casa-grande de engenho. Gosto que tanto se encontra, refinado em um senso grave de autoridade e de dever, em um D. Vital, como abrutalhado em rude autoritarismo em um Floriano Peixoto. (*Ibidem*, p. 114-115).

Nesta história social patriarcal revelada pelo sociólogo pernambucano, a extrema crueldade dos donos do poder esteve igualmente presente em senhores “mandando queimar vivas, em fomalhas de engenho, escravas prenhes, as crianças estourando ao calor das chamas” (*Ibidem*, p. 46); ou na ação de muitas sinhás imbuídas de uma mentalidade opressora, que se comportavam com uma bestialidade assustadora ao fazerem uso de práticas abusivas contra escravizadas, o que demonstra que a opressão não era apenas uma prerrogativa masculina, mas um comportamento que contagiava diversos estratos da sociedade. Em *Casa-grande & Senzala*:

Não são dois nem três, porém muitos os casos de crueldade de senhoras de engenho contra escravos inermes. Sinhás-moças que mandavam arrancar os olhos de mucamas bonitas e trazê-los à presença do marido, à hora da sobremesa, dentro da compoteira de doce e boiando em sangue ainda fresco. Baronesas já de idade que por ciúme ou despeito mandavam vender mulatinhas de quinze anos a velhos

libertinos. Outras que espatifavam a salto de botina dentaduras de escravas; ou mandavam-lhes cortar os peitos, arrancar as unhas, queimar a cara ou as orelhas. Toda uma série de judiadas. O motivo, quase sempre, o ciúme do marido. O rancor sexual. A rivalidade de mulher com mulher. (*Ibidem*, p. 421).

As menções às senhoras e às jovens mulheres, as “sinhas-moças”, que ordenavam “arrancar os olhos de mucamas bonitas e trazê-los à presença do marido”, evidenciam como o poder podia ser exercido de maneira extremamente cruel até mesmo por aqueles que eram vítimas da opressão patriarcal. Nesse sentido, no trecho abaixo, Freyre reforça a manutenção desse tipo de crueldade feminina já no Brasil pós-independência do século XIX, ao citar os registros de época de Frederico Leopoldo Cezar Burlamaqui, diretor do Museu Nacional entre 1847 e 1866, e do abolicionista e médico baiano Luís Anselmo da Fonseca, em *A escravidão, o clero e o abolicionismo* (1887):

“Entre nós”, escreveu Burlamaqui nos começos do século XIX, “as phrases mais communs quando huma mulher desconfia que seu marido, ou seu amante, tem contactos illicitos com alguma escrava são: eu a frigirei, eu a assarei, lhe queimarei ou cortarei tal ou tal parte & C. E quantas vezes estas ameaças não vão a effeito mesmo por simples desconfianças.” Anselmo da Fonseca, escrevendo cinquenta anos depois de Burlamaqui, salienta a crueldade das “brasileiras escravocratas” que “se regosijão em sobre ellas [as escravas] exercer na estreiteza do lar, férrea tyrannia, nestas condições affligentissimas: porque as victimas são obrigadas a estar constantemente ao lado, e a viver ao pé do algoz.” Como exemplo, cita Fonseca o caso de Da. F. de C. – tão exagerada na sua crueldade para com as escravas, que chegou a ser processada pela morte de uma delas, Joana. (*Ibidem*).

Com efeito, neste ambiente em que práticas cruéis eram normalizadas entre membros da elite, Freyre sublinha, com razão, a predominância de um conflito fundamental na sociedade escravocrata nacional, a saber: o antagonismo entre senhores e escravos. No entanto, ele identifica outros antagonismos, também eles presentes na dinâmica social do Brasil. Esses conflitos, além do antagonismo central, exporão em sua narrativa as interações que moldaram o país. Em *Casa-Grande & senzala*, encontra-se a seguinte lista de conflitos, de antagonismos, que ilustram as relações desenvolvidas na construção das estruturas sociais brasileiras:

Considerada de modo geral, a formação brasileira tem sido, na verdade, um processo de equilíbrio de antagonismos. Antagonismos de economia e de cultura. A cultura européia e a indígena. A européia e a africana. A africana e a indígena. A economia agrária e a pastoril. A agrária e a mineira. O católico e o herege. O jesuíta e o fazendeiro. O bandeirante e o senhor de engenho. O paulista e o emboaba. O pernambucano e o mascate. O grande proprietário e o pária. O bacharel e o analfabeto. Mas predominando sobre todos os antagonismos, o mais geral e o mais profundo: o senhor e o escravo. (*Ibidem*, p. 116).

Todos esses antagonismos, em vez de desaparecerem, expandem-se, para o sociólogo pernambucano, quando as cidades começam a ganhar preponderância sobre os espaços rurais, especialmente a partir do século XIX. Nesse contexto surge, fora dos domínios rurais, um novo panorama de relações sociais que traz à tona novas formas “de subordinação, novas distâncias sociais (...) entre o rico e o pobre, entre o branco e a gente de cor, entre a casa grande e a casa pequena” (FREYRE, 2006b, p. 29). Esta é a linha condutora que permeia *Sobrados e mucambos*, e obras derivadas como *Ingleses no Brasil*, como será visto a seguir.

5.2 Do Brasil rural às cidades: *Sobrados e mucambos*

A primeira edição de *Sobrados e mucambos* (SM) foi publicada em 1936 como o segundo volume de “Introdução à história da sociedade patriarcal no Brasil”, tríptico encerrado com *Ordem e Progresso* em 1959. Enquanto em *Casa-Grande & senzala* Freyre se dedicou a examinar a “formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal”, como indica seu subtítulo, em SM ele se concentrou num novo momento histórico: o processo de desintegração desse patriarcado diante da expansão das cidades brasileiras no século XIX⁶⁵.

Freyre busca entender, em SM, quais elementos e valores patriarcais se mantiveram na nova realidade urbana com múltiplos centros de poder. O que não podia ser diferente, argumenta Freyre, pois o “elemento sociológico” crucial de organização da sociabilidade brasileira foi o patriarcalismo gestado a partir das moradias domésticas. Ideia que ele deslinda neste fragmento do livro:

(...) o Brasil teve no complexo ou sistema patriarcal, ou tutelar, de família, de economia, de organização social, na forma patriarcal de habitação – a casa-grande completada simbioticamente pela senzala, o sobrado em oposição extrema ao mucambo, à palhoça ou ao rancho – e na forma patriarcal de devoção religiosa, de assistência social e de ação política – seu principal elemento sociológico de unidade. 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. Daí nos parecer aquele complexo, de todas as chaves de interpretação com que possa um sociólogo aproximar-se do passado ou do caráter brasileiro, a capaz de abrir maior número de portas; a capaz de anicular maior número de passados regionais brasileiros num passado compreensivamente

⁶⁵ Nos títulos seguintes a *Casa-grande & senzala*, o recifense suprimiu a ligatura “&”. O símbolo é uma combinação de duas letras em um único sinal, a conjunção latina *et*. A omissão ocorre porque, para Freyre, com a ascensão das cidades, as forças de integração do sistema casa-grande & senzala se romperam. A conjunção “e” passa então a designar a separação entre a casa senhorial, o sobrado, e a habitação servil, o mucambo, ambos urbanos e pouco conectados, como acredita que eram as habitações rurais.

nacional: caracteristicamente luso-afroameríndio em seus traços principais – e não únicos – de composição cultural e de expressão social. (FREYRE, 2006b, p. 63).

Desse modo, no ensaio de 1936 ele busca acompanhar a adaptação da antiga ordem rural aos cenários urbanos em formação no país, evidenciando como o patriarcalismo encontrou novas expressões nas dinâmicas econômicas que passam a marcar o cotidiano citadino. Em uma das passagens de *Sobrados e mucambos*, assim se ilustra essa transição: “A transição do patriarcalismo absoluto para o semipatriarcalismo, ou do patriarcalismo rural para o que se desenvolveu nas cidades, alguém já se lembrou de comparar à transição da monarquia absoluta para a constitucional” (*Ibidem*, p. 238).

Em *SM*, Freyre utiliza métodos já empregados em *CG&S*, agora complementados por uma inovadora análise de jornais brasileiros do século XIX, que lhe permitem captar as nuances e permanências do sistema patriarcal no período⁶⁶. Da investigação desses periódicos e da ampla base de dados empíricos por eles fornecidos, emerge um corolário fundamental de *Sobrados e mucambos*: o século XIX no Brasil foi marcado pela valorização das sociabilidades europeias, em detrimento de tradições locais que vinham sendo consolidadas desde o século XVI. Uma evidência disso, para Freyre, eram as atitudes de consumo do oitocentos, visíveis numa profusão de anúncios de produtos estrangeiros nesses jornais. Em *SM*:

É considerável a massa de notícias, avisos e principalmente de anúncios de jornal da época colonial e do tempo do Império em que se baseiam algumas das generalizações neste livro. Anúncios de escravos, de casa, de móvel, de dentista (...), de comidas e gulodices recebidas da Europa. Anúncios nos quais vêm se acusando, através do século XIX, a admiração quase supersticiosa do brasileiro pelo estrangeiro (...) a ponto de as melhores casas, as melhores criadas, os melhores móveis, acabarem sendo anunciados para “família estrangeira”, para “casa estrangeira”, para “senhor estrangeiro”. (*Ibidem*, p. 39).

Freyre, entretanto, não foi o primeiro a pontificar a respeito da valiosa fonte histórica que representavam os jornais brasileiros do século XIX. Muitos analistas esquecem que Joaquim Nabuco, precedentemente, em *O Abolicionismo*, se referiu às gazetas como um importante retrato da escravidão, porquanto traziam com seus anúncios de escravos, “uma fotografia” do sistema escravocrata no Brasil “mais verdadeira do que qualquer pintura” (NABUCO, 2010 [1883], p. 113).

⁶⁶ Para Luiz Felipe de Alencastro (2019 [1997]), *Sobrados e mucambos*, mais do que *Casa-grande e senzala*, se aproxima das “regras de ouro do grande livro de história”, pois reúne: “uma temática definida com base no conhecimento de uma conjuntura específica (a urbanização da família patriarcal rural), uma periodização conforme ao tema (o Império, teatro da mudança da casa-grande para os sobrados citadinos) e, enfim, fontes congruentes com a problemática e a época (diários, correspondências, narrativas dos viajantes, jornais e teses universitárias oitocentistas). (ALENCASTRO, 2019, p. 7)

Nabuco ainda acrescenta: “se o Brasil fosse destruído por um cataclismo, um só número, ao acaso, de qualquer dos grandes órgãos da imprensa, bastaria para conservar para sempre as feições e os caracteres da escravidão, tal qual existe em nosso tempo” (*Ibidem*). Arrematando, a respeito dos jornais como documentos indispensáveis à história da escravidão no país:

Em qualquer número de um grande jornal brasileiro – exceto, tanto quanto sei, na Bahia, onde a imprensa da capital deixou de inserir anúncios sobre escravos – encontram-se, com efeito, as seguintes classes de informações que definem completamente a condição presente dos escravos: anúncios, de compra, venda e aluguel de escravos, em que sempre figuram as palavras *mucama*, *moleque*, *bonita peça*, *rapaz*, *pardinho*, *rapariga de casa de família* (as mulheres livres anunciam-se como senhoras a fim de melhor se diferenciarem das escravas) (...); anúncios de negros fugidos acompanhados em muitos jornais da conhecida vinheta do negro descalço com a trouxa ao ombro, nos quais os escravos são descritos muitas vezes pelos sinais de castigos que sofreram, e se oferece uma gratificação, não raro de um conto de réis, a quem o apreender e o levar a seu dono – o que é um estímulo à profissão de capitães-do-mato (...). (*Ibidem*).

Seguindo a linha de análise proposta por Nabuco, Freyre dedicou uma obra inteira ao estudo das características da escravidão no Brasil a partir de jornais, notadamente *O escravo nos anúncios de jornais brasileiros do século XIX* (1961), livro no qual pontua que esses anúncios eram expressão de “recorrências ou de regularidades”, captando “o típico em contraste com o atípico” (FREYRE, 2015a, p. 74). Entre tais recorrências e regularidades, Freyre destaca as marcas de violência nos anúncios de captura de cativos fugitivos, contrariando sua própria ideia de que o Brasil teria sido, entre as sociedades americanas, a menos violenta em relação à escravidão⁶⁷.

Neste particular, o trecho apresentado a seguir, embora longo, merece ser lido, pois é ricamente ilustrado por Freyre com evidências empíricas dessa violência, incluindo cicatrizes de surras, marcas de grilhões no pescoço, ferros nos pés e feridas usadas para localizar escravos em fuga:

De muitos dos negros fugidos, o anunciante dá como traço identificador a marca de surra, a ferida ou cicatriz de “anjinho” de tronco, de corrente no pescoço, de ferro nos pés. Carolina, crioula, idade mais ou menos 17 anos, refeita de corpo, altura regular, levou quando fugiu “um vestido de chita azul de xadrês” e no pé direito uma argola de ferro “por haver ha pouco tempo cometido a mesma fuga (D. P., 10/3/1834). Antônio, nação Cabundá, 20 a 22 anos, estatura ordinária, “cor

⁶⁷ Também em *O escravo nos anúncios de jornais brasileiros do século XIX*, é possível encontrar um Freyre reafirmando sua posição de interpretar a harmonia social e, ao mesmo tempo, o sociólogo que analisa o conflito e a violência no Brasil. Em um único parágrafo da obra, encontra-se a seguinte sequência: “A benignidade nas relações de senhores com escravos, no Brasil patriarcal, não é para ser admitida, é claro, senão em termos relativos. Senhor é sempre senhor” (*Ibidem*, p. 26). Ou seja, embora diga que se poderia falar numa escravidão “benigna” no Brasil, isso em relação a outros contextos coloniais, ele admite que, no fim das contas, o senhor continua sendo sempre uma figura de poder absoluto sobre o escravo.

bastante preta, rosto redondo, olhos grandes e papudos, pernas que parecem inchadas, pés também grossos”, este, o anunciante pedia que o identificassem olhando-lhe as pernas com marcas bem claras de feridas “por estar sempre nos ferros” (D. P., 11/4/1834). O negro de nome Ignácio, fugido de um engenho de Sirinhaém, em Pernambuco, cor fula, altura e corpo regulares, olhos pequenos, nariz chato, boca grande e o beijo superior um pouco fino, “a fala como a dos naturais da freguesia de Bezerros”, canhoto, apesar de já ter chegado à situação respeitável de mestre de açúcar, levava no corpo sinais de castigo capazes de denunciá-lo (D. P., 17/4/1870). Do Engenho Califórnia, freguesia de Sirinhaém, diz um anúncio no *Diário de Pernambuco* ter fugido em abril de 1870 um escravo chamado Germano, 17 para 18 anos, bem preto, cabeça pequena e afunilada, conservando sempre o semblante tristonho, pés grandes, pernas compridas e “nas nádegas marcas de castigo muito recente”. Germano, aliás, fugira com “uma corrente no pescoço” (D. P., 6/4/1870). Com o preto Germano, também ganhara o mato o escravo Gregório, moleção de 16 anos, muitos sinais de queimadura pela barriga e “marcas de castigo pelas nádegas”. O senhor do Engenho Califórnia – um Cavalcanti de Albuquerque – recomenda no anúncio aos capitães-de-campo que “tenham toda a vigilância na ocasião de conduzirem os ditos escravos, visto que já por duas vezes foram presos e tentaram suicidar-se”. Benedita, baixa, seca, vesga de um olho, “com falta de dentes na frente no lado superior e em baixo podres”, também fugiu com “cicatrizes de surra” nas costas (D. P., 30/1/1845). João Nobre, pardo, com ofício de carreiro, “cabelo meio ruivo e áspero, não muito pegado ao casco”, pernas finas e “pisando sobre o calcanhar quando anda”, apesar do nome, do ofício, do cabelo meio ruivo e da pacholice do andar, tinha as suas cicatrizes de surra pelo corpo (D. P., 1/9/1830). (*Ibidem*, p. 114-115).

Também a partir desses anúncios – que deveriam, segundo Freyre, fornecer informações precisas, uma vez que, do contrário, o escravizado não seria encontrado –, ele identifica diversas deformações físicas resultantes do trabalho forçado, as quais ele refere como “estigmas do trabalho”⁶⁸. Em seus termos: “destaca-se em muitos anúncios o estigma do trabalho: a deformação por assim dizer profissional das mãos, dos pés, do andar, do corpo inteiro do escravo” (*Ibidem*, 110-111). Como num anúncio, no *Diário de Pernambuco*, em junho de 1834, que buscava um certo “Antônio Caçanje”, descrito com “mãos muito calejadas e tortas por ser carpinteiro”. E ao lado deste, há outros anúncios reunidos pelo sociólogo pernambucano que apresentam as deformações resultantes da objetificação a que as pessoas escravizadas foram submetidas no Brasil. Nesta sequência:

“Caetano, idade de 12 anos, pouco mais ou menos, nação Angola, levou vestido calça de estopa e camisa de algodão, tem uma cruz no braço esquerdo marca de fogo e no meio da cabeça tem falta de cabelo de carregar peso [...]” (D.P., 23/1/30)

⁶⁸ Erving Goffman (1982) discutiu o papel social dos estigmas, desde deformidades físicas até marcas coletivas como “raça, nação e religião”, indicando que eles servem usualmente para excluir indivíduos e grupos. No caso das pessoas escravizadas, a exclusão social, com base nos “estigmas do trabalho” descritos por Freyre, é de se supor observável, pois eram sinais que as sujeitavam a serem tratadas como inferiores. Além disso, certas características, como deficiências físicas, poderiam limitar suas possibilidades de trabalho, intensificando ainda mais sua marginalização.

(...). “Fugiu um escravo da Província das Alagoas [...] com os sinais seguintes: de nome Joaquim, torado por não ter dedo nos pés, por ter amassado cal com os mesmos e a cal ter lhe aberto feridas e comido os dedos [...]” (...) (D.P., 31/3/1845). Sem falar nos escravos fugidos de oficinas e estaleiros das cidades, como Manoel Congo, de 18 anos, braços finos, pés grandes e largos, “mãos calejadas” (D.P., 2/6/1834), e Antônio Caçanje, “mãos muito calejadas e tortas por ser carpinteiro” (D.P., 16/6/1834) (...). Muitos moleques de engenho sem munheca – a mão comida pela moenda; inúmeros os de coroa na cabeça pelo uso de carregar peso – tabuleiro, tijolo, areia, “tigre”, pipa com água. No dia 14 de junho de 1836 fugiu do Recife um preto por nome João, por alcunha Ladino e por nação Cabinda, 36 anos de idade, estatura regular, pouca barba, olhos grandes, a perna direita um tanto arqueada, andando e falando um tanto apressado, gaguejando, tendo o costume de tremer os beijos, canoeiro, que tinha também sua coroa de martírio: “uma coroa pelo uso de carregar peso” (D. P., 23/11/1836). E num *Diário de Pernambuco*, de 24 de setembro de 1830, lê-se o anúncio de dois molequinhos fugidos, todos dois com “crôa na molleira de carregar areia”. O negro Luís, diz um anúncio do *Diário do Rio de Janeiro*, de 2 de janeiro de 1833, que tinha “o dedo picado de agulha porque o seo officio é debruvar tamancos”. Francisco, moleque de nação Angola, boa estatura, cor fula, testa pequena, com algumas cicatrizes novas de relho pelas costas, sem barba, salientava seu dono que tinha “nas juntas dos dedos das mãos calos de amassar pão” (D.P., 8/8/1833). (*Ibidem*, p. 110-111).

Antes, em *Sobrados e mucambos*, Freyre utilizou os jornais como uma plataforma poderosa para realizar uma etnografia que transcendeu a descrição da escravidão e suas características⁶⁹. Ele os empregou para identificar e dar conteúdo aos conflitos sociais e às transformações culturais que ocorreram no Brasil no século XIX. A escolha lhe permitiu elaborar uma análise descritiva da época por meio de propagandas que, no contexto nacional do oitocentos, revelam uma abertura ao consumo de objetos e ideias europeias no Brasil. Neste particular, examina-se esta passagem do ensaio:

As gazetas coloniais, e mais tarde as do Império – a *Gazeta do Rio de Janeiro*, que era a da Corte, e a *Idade d’Ouro do Brazil*, de Salvador, o *Diário do Rio de Janeiro* e o *Jornal do Commercio*, o *Diário de Pernambuco* – vêm cheias de *réclames* de coisas francesas e inglesas; de anúncios de técnicos e artistas europeus – principalmente ingleses, franceses e italianos – e de suas habilidades ou de suas artes. *Réclames* não só de clássicos latinos, mas das obras completas de Voltaire, das *Viagens de Gulliver*, das poesias de Bocage, das operetas de Bellini, da *Gramática Inglesa* de Jonathan Abbot, das Novelas de Saavedra, dos livros de Say e Adam Smith, de Bentham e Milton. O *Almanach do Rio de Janeiro*

⁶⁹ No século XIX, os jornais representaram uma inovação na comunicação no Brasil, conquistando admiradores como Machado de Assis. Em 1859, na crônica “O jornal e o livro”, publicada no *Correio Mercantil*, Machado celebrou os periódicos como a “literatura comum, universal, altamente democrática, reproduzida todos os dias, levando em si a frescura das idéias e o fogo das convicções” (MACHADO DE ASSIS, 2011, p. 48). Também os descreveu como a “reprodução diária do espírito do povo, o espelho comum de todos os fatos e de todos os talentos, onde se reflete, não a ideia de um homem, mas a ideia popular, esta fração da ideia humana”. (*Ibidem*, p. 49). E, por fim, concluiu: “O jornal é a liberdade, é o povo, é a consciência, é a esperança, é o trabalho, é a civilização”. (*Ibidem*, p. 52).

começa a aparecer cheio de nomes franceses, ingleses e italianos de parteiras, cabeleireiros, confeitadores: Teissier, com seu “grande sortimento de cabellos postiços”; Francioni, com seus “sorvetes a qualquer hora”; outro com seus novos processos europeus de enxertar dentes “nas raízes dos podres”; firmar “dentaduras, queixos, ceos de bocca”; ainda outro com sua “descoberta milagrosa para curar bêbados”, a qual já teria curado “1.900 pessoas”. Em 1818 a *Idade d’Ouro do Brasil* anunciava, em Salvador, uma companhia de dançarinos ingleses que era uma maravilha; e muito digno de nota o seu sucesso pelo fato de significar uma substituição social: exibia-se na velha praça de Touros. Em vez de ver correr os touros, como no tempo do Sr. D. José, o povo de Salvador da Bahia de Todos os Santos agora se divertia com dançarinos ingleses. Dançarinos um tanto mecânicos que subiam “ao ar huma machina com hum homem equilibrado em cima, com a cabeça para baixo e dois mais por baixo da mesma”. Terminava a função, segundo o anúncio, com um “admirável fogo artificial” mostrando no fim as Armas Reais e um dístico com “Viva D. João VI”. (FREYRE, 2006b, p. 456-457).

Como se pode notar, Freyre é cirúrgico em observar que os jornais do século XIX estavam repletos de ofertas de produtos e serviços de origem europeia, entre os quais chamavam atenção objetos variados, além de obras de pensadores como Voltaire, Adam Smith e Milton, evidenciando uma nova abertura ao consumo de produtos e ideias exógenas à cultura nativa⁷⁰. São jornais como esses que o fazem concluir: “uma vez iniciada, a reconquista do Brasil pela Europa não cessou; e ainda hoje nos abafa, embora substituído o europeu da Europa pelo quase europeu dos Estados Unidos da América do Norte” (*Ibidem*, p. 432). Todo este processo alterou, para Freyre, “a paisagem brasileira em todos os seus valores” (*Ibidem*), intensificando conflitos e violências no país, inclusive as institucionais contra grupos marginalizados. Este é o argumento que será aprofundado na próxima seção.

⁷⁰ Maria Isaura Pereira de Queiroz, ao analisar as transformações que ocorreram no Brasil com a emergência de um estilo de vida urbano no século XIX, em “Do rural e do urbano no Brasil” (1976), destaca que a mudança cultural nessa época pode ser observada pela comparação dos tipos humanos presentes em dois romances: *Memórias de um sargento de milícias*, de Manoel Antônio de Almeida, e *A Moreninha*, de Joaquim Manuel de Macedo. No primeiro romance, que se passa no “tempo do Rei Velho”, D. João VI, a sociedade é definida pela estratificação social. Por outro lado, em *A Moreninha*, com o enredo situado no período de Dom Pedro II, Queiroz aponta que a estrutura de um modo de vida burguês já está definida, evidenciado na separação entre classes sociais e o no modo de vida urbano que se estabeleceu no Brasil no decorrer do oitocentos.

5.3 A Europa no Brasil: mudança cultural e novas faces do conflito social e da violência no país

As transformações no século XIX brasileiro observadas por Freyre, a revelar um sociólogo atento aos choques sociais e às opressões deles decorrentes, têm como agente catalisador principal a transferência da Casa de Bragança, em 1808, para o Brasil, por ser um evento que marcou, para ele, a presença de um rei ordenador num ambiente onde a desobediência e a resistência à autoridade eram comuns⁷¹. Isso porque, a presença de uma corte europeia no país modificou o cotidiano, que passou, assegura Freyre, a ser influenciado diretamente pela Europa burguesa, e não mais feudal. Em *SM*, Freyre detalha, como segue, a presença de Dom João VI, explorando todo o significado deste marco histórico:

A presença no Rio de Janeiro de um príncipe com poderes de rei; príncipe aburguesado, porcalhão, os gestos moles, os dedos quase sempre melados de molho de galinha, mas trazendo consigo a coroa; trazendo a rainha, a corte, fidalgos para lhe beijarem a mão gordurosa, mas prudente, soldados para desfilar em dia de festa diante do seu palácio, ministros estrangeiros, físicos, maestros para lhe tocarem música de igreja, palmeiras imperiais a cuja sombra cresceriam as primeiras escolas superiores, a primeira biblioteca, o primeiro banco; a simples presença de um monarca em terra tão republicanizada como o Brasil, com suas rochelas de insubordinação, seus senhores de engenho, seus mineiros e seus paulistas que desobedeciam o rei distante, que desrespeitavam, prendiam e até expulsavam representantes de Sua Majestade (...); que já tinham

⁷¹ Freyre não está isolado em sua análise sobre o impacto da chegada da família real portuguesa ao Brasil. A historiografia nacional é repleta de estudos que investigam as consequências e transformações trazidas por esse evento que ultrapassou a simples presença física de uma nobreza europeia em terras brasileiras. A mudança representou a transição do *status* colonial do país para a sede de um reino, resultando na abertura dos portos brasileiros para outras nações além de Portugal, o que intensificou o fluxo de pessoas e mercadorias em um nível até então inédito na antiga colônia. Jorge Caldeira (2017), em estudo sobre a história econômica nacional, resumiu a situação da seguinte forma: “Nos séculos XVII e XVIII, o governo central português colocou-se como um sólido muro entre o Brasil e o resto do mundo. Todos os intercâmbios oficiais exigiam baldeação em Lisboa. Antes da mudança da Corte havia apenas um caminho oficial entre o Brasil e o mundo exterior: os produtos brasileiros precisavam passar pela alfândega, e as pessoas, pela burocracia da Corte – até mesmo para se educar. Os mesmos mecanismos funcionavam na direção inversa. Mercadorias de variadas praças chegavam ao Brasil, num fluxo sempre controlado de perto pelos agentes metropolitanos. Também havia um rígido controle cultural, fazendo com que a cultura europeia chegasse a conta-gotas. Diante de tantos empecilhos, os contatos com as novidades do mundo exterior tinham de ocorrer à margem da legalidade, sob a forma de contrabando. Como no interior do continente as fronteiras terrestres eram extensas, escapavam ao controle efetivo das autoridades centrais. Pelo sertão sempre ocorreram trocas com outros povos de governo consuetudinário e com vizinhos, sobretudo os espanhóis da região platina. Igualmente permeáveis eram as fronteiras com a África, devido ao enorme fluxo humano de escravos de lá importados e aos produtos levados pelos traficantes estabelecidos no Brasil. Com a vinda da Corte, o muro virou um biombo, bem mais permeável. Não foi um processo uniforme, sendo mais acentuado no Rio de Janeiro e nos maiores núcleos urbanos do litoral. No âmbito privado, a transformação se fez notar na movimentação dos portos, que passaram a receber navios, bens e pessoas de todo o mundo numa frequência bem maior. Esses navios não traziam e levavam apenas cargas. A Corte se tornou sede de embaixadas, ponto de residência de comerciantes estrangeiros, centro para o qual convergiam viajantes curiosos – que antes não recebiam autorização para percorrer o país –, local de moradia de artistas e escritores que traziam as informações antes escamoteadas. No sentido oposto, aumentou o fluxo dos brasileiros que viajavam para outros pontos que não Portugal”. (CALDEIRA, 2017, p. 203).

tentado se estabelecer em repúblicas; a simples presença de um monarca em terra tão antimonárquica nas suas tendências para autonomias regionais e até feudais veio modificar a fisionomia da sociedade colonial; alterá-la nos seus traços mais característicos. (*Ibidem*, p. 105-106).

Em consequência disso, desde a transferência da Corte para o Brasil, a Europa “ganhou um prestígio novo, no Brasil, como modelo da ‘civilização perfeita’”, à qual “deviam todos os brasileiros aspirar”, e que, “irradiada das cidades ou dos centros de populações mais cultas”, correspondeu à desvalorização de tipos de homem e de valores de cultura extraeuropeus (*Ibidem*, p. 560). Por conseguinte, como sede de um reino, e depois de um império, Freyre constata que o estado no Brasil passou a regular o poder dos senhores da terra, antes “todo-poderosos”, e o poder da religião. Singularidades assim destacadas no livro:

As posturas dos começos do século XIX são quase todas no sentido de limitar os abusos do particular e da casa e de fixar a importância, a dignidade, os direitos da rua, outrora tão por baixo e tão violados. Tão violados pelos proprietários de terras; tão violados, no Rio de Janeiro, pelos jesuítas que aqui se fizeram donos de muitos sítios e casas de sítios ou chácaras. Alguns desses sítios compreendidos na sesmaria da cidade e estendidos ou explorados contra o interesse público. O padre Cepeda, em documento célebre, refere-se aos “insignes ladrões que havia neste Collegio” (o Colégio dos Jesuítas do Rio de Janeiro). Um deles, o “Padre Luiz de Albuquerque, que em vinte e quatro annos foi Procurador de Causas” [...] e “tantas terras furtou para a Religião”. (*Ibidem*, p. 33).

Com efeito, se em *Casa-grande & senzala* a estrutura estatal é quase ausente, geralmente aparecendo em decretos e normativas que Portugal editava destinados à sua colônia, em *Sobrados e mucambos* a contingência da presença direta do estado reinol, depois imperial, na vida nacional se manifestou na criação de “órgãos judiciais, policiais ou militares, ou simplesmente burocráticos de governo monárquico” (*Ibidem*, p. 57). E pelo favorecimento, por este ente, dos “interesses urbanos e burgueses, embora sem hostilizar rasgadamente os rurais e territoriais” (*Ibidem*, p. 111).

Em *SM*, tal perda de influência do campo para a cidade é patente quando seu autor leva em conta a introdução, na primeira metade do século XIX, de outros tipos sociais de homem no cotidiano público. Freyre opina que isso se deu inevitavelmente em disputa, em conflito, com o exclusivismo do poder patriarcal rural. Para ele, entre esses novos tipos sociais, um dos mais importantes foi o médico de família, por ter sido um profissional que tratou não só doenças, mas assumiu o lugar até então exclusivo aos padres na confissão “de dores, de intimidades do corpo” da mulher, oferecendo-lhe “um meio agradável de desafogar-se da opressão patriarcal e da clerical” (*Ibidem*, p. 237). Porém, não somente o médico teria contribuído para pôr fim ao absolutismo dos senhores patriarcais das casas-grandes, o que faz o sociólogo recifense sublinhar:

O absolutismo do *pater familias* na vida brasileira – *pater familias* que na sua maior pureza de traços foi o senhor da casa-grande de engenho ou de fazenda – foi se dissolvendo à medida que outras figuras de homem criaram prestígio na sociedade escravocrática: o médico, por exemplo; o mestre-régio; o diretor de colégio; o presidente de província; o chefe de polícia; o juiz; o correspondente comercial. À medida que outras instituições cresceram em torno da casa-grande, diminuindo-a, desprestigiando-a, opondo-lhe contrapesos à influência: a Igreja pela voz mais independente dos bispos, o governo, o banco, o colégio, a fábrica, a oficina, a loja. Com a ascendência dessas figuras e dessas instituições, a figura da mulher foi, por sua vez, libertando-se da excessiva autoridade patriarcal, e, com o filho e o escravo, elevando-se jurídica e moralmente. (*Ibidem*, p. 238-239).

O decréscimo do poder simbólico do patriarca também é inequívoco, para Freyre, dada a preponderância política e social que os jovens bacharéis adquiriram sobre os velhos senhores da terra, muitas vezes seus pais ou avós, no oitocentos⁷². Conflito geracional que ele resume assim: “Com a ascensão social e política desses homens de vinte e trinta anos foi diminuindo o respeito pela velhice, que até os princípios do século XIX fora um culto quase religioso, os avós de barba branca considerados ‘numes da casa’” (*Ibidem*, p. 199). Como conclui a seguir, apoiado em registros de época, a nova geração era vista como desprezível ou inferior pelos mais velhos, que a acusava de imitar europeus de maneira superficial:

É certo que os caturras da primeira metade do século XIX só enxergavam nos homens das gerações novas defeitos, fraquezas, imitações ridículas dos europeus, dentes postiços, desrespeito aos mais velhos. “Onde estavam” – chegou a perguntar um cronista da época mais representativo da ortodoxia patriarcal-rural em face das inovações e das novidades urbanas e europeias – “os capitães-generaes do tempo dos reis de Portugal”, homens da importância e da experiência do “famoso Franco de Almeida”, que outrora governavam com tão profundo bom senso os povos das capitanias, agora províncias desgovernadas por “umas

⁷² Raymundo Faoro, em *Os Donos do Poder*, pondera que, no período imperial, o processo de nobilitação dos jovens bacharéis se deu através da educação formal e pelo afastamento do trabalho agrícola. Ele menciona que o caminho para a ascensão social passava por instituições educacionais, como as escolas dos jesuítas e Coimbra, além dos centros formadores de bacharéis em cidades como Recife e São Paulo. O objetivo final do esforço desses jovens era alcançar altos cargos no estamento burocrático, obtendo prestígio social associado ao poder político. Segundo Faoro em *Os Donos do Poder*: “O caminho da nobilitação passava pela escola, pelos casarões dos jesuítas, pela solene Coimbra ou pelos acanhados edifícios de Olinda, São Paulo e Recife. O alvo seria o emprego e, por via dele, a carruagem do estamento burocrático, num processo de valorização social decorrente do prestígio do mando político. Educação inútil para a agricultura, talvez nociva ao infundir ao titular o desdém pela enxada e pelas mãos sujas de terra, mas adequada ao cargo, chave do governo e da administração. Os jovens retóricos, hábeis no latim, bem falantes, argutos para o sofisma, atentos às novidades das livrarias de Paris e Londres, com a frase de Pitt, Gladstone e Disraeli bem decorada, fascinados pelos argumentos de Guizot e Thiers, em dia com os financistas europeus, tímidos na imaginação criadora e vergados ao peso das lições sem crítica, fazem, educados, polidos, bem vestidos, a matéria-prima do parlamento”. (FAORO, 2012, p. 446-447). Em seu estudo clássico *A Construção da Ordem* (1981), José Murilo de Carvalho mostra como os bacharéis ascenderam ao poder no século XIX, formando o núcleo da classe dirigente que passou a governar o país após 1822. Muitos de seus membros foram educados nos mesmos centros de ensino, onde predominava a defesa da ordem monárquica como elemento unificador. Esse fator, segundo Carvalho, favoreceu o consenso entre eles em torno de um país unificado sob uma monarquia constitucional – uma experiência que não ocorreu na América Espanhola.

crianças saídas das escolas de Direito?”. Referia-se – ao falar em “crianças” desprezíveis – à geração de João Alfredo, de Alfredo de Taunay, de Sancho de Barros Pimentel, de Alencar, de Caio Prado, de Lucena, bacharéis que, na verdade, começaram a governar o país quase uns meninos, com bigodes ou barbas que pareciam postiças. E o padre Lopes Gama indignava-se de só enxergar em torno de si gamenhos com “jaquetinhas pelas virilhas”, “barbas e bigodes de mouro”, “meias alcatifadas”; bachareletes que já não tomavam a bênção aos velhos porque “tal usança cheira a tempos gothicos e degrada o nobre orgulho de hum jovem quando basta hum simples cortejo de cabeça assim por modo de lagartixa”; elegantes que durante a missa davam as costas ao altar para se entreterem com o “Madamismo”. (*Ibidem*, p. 127).

Para o sociólogo pernambucano, Dom Pedro II representou o principal símbolo do século XIX, marcado por inovações, mudanças progressivas, ascensão dos bacharéis e conflitos entre o novo e o antigo. Ele descreve o imperador como um protetor do novo, “do Moço contra o Velho, no conflito, que caracterizou o seu reinado, entre o patriarcado rural e as novas gerações de bacharéis e doutores” (*Ibidem*, p. 193). Isso porque Pedro II, desde muito cedo, teria procurado enaltecer os moços “por uma espécie de solidariedade de geração, de idade e de cultura intelectual” (*Ibidem*). Posto que os jovens representavam para o monarca, imagina sociologicamente, “a nova ordem, social e jurídica (...) contra os grandes interesses do patriarcado agrário, às vezes turbulento e separatista, antinacional e antijurídico” (*Ibidem*).

Para além de promotor dos jovens bacharéis, Dom Pedro é descrito, em *SM*, como uma figura importante para a consolidação da sociedade brasileira em torno “de um Governo mais forte, de uma Justiça mais livre da pressão dos indivíduos poderosos, de uma Igreja também mais independente das oligarquias regionais” (*Ibidem*, p. 125). Não obstante, para Freyre, o imperador foi também uma liderança fundamental da europeização irrefletida do Brasil, ao ditar gostos e comportamentos, inclusive por meio de seus trajes. Aspecto resumido por ele como segue:

A sobrecasaca preta, as botinas pretas, as cartolas pretas, as carruagens pretas enegreceram nossa vida quase de repente; fizeram do vestuário, nas cidades do Império, quase um luto fechado. Esse período de europeização da nossa paisagem pelo preto e pelo cinzento – cores civilizadas, urbanas, burguesas, em oposição às rústicas, às orientais, às africanas, às plebeias – começou com D. João VI; mas acentuou-se com D. Pedro II. O segundo imperador do Brasil, ainda menino de quinze anos, já vestia e pensava como velho; aos vinte e poucos era o monarca “mais triste do mundo”, na opinião de um viajante europeu. Parece que só se sentia bem dentro de seu croisê e de sua cartola preta; e mal, ridículo, desajeitado, sob o papo de tucano, o manto de rei, a coroa de imperador. Só se sentia bem-vestido à europeia; e de acordo com a civilização nova da Europa: a industrial, a inglesa, a francesa (...). (*Ibidem*, p. 433).

Neste movimento que visava às duas grandes potências da época, França e Inglaterra, a identidade brasileira no século XIX começou a ser moldada por uma busca de alinhamento com a Europa, e com incentivo do imperador. Segundo Freyre, a influência francesa era evidente na transformação do gosto estético, visível no estilo dos móveis anunciados nos jornais da época e na chegada de mestres artesões franceses, que passaram a ocupar funções anteriormente dominadas por trabalhadores negros ou mulatos, como consta neste trecho de *Sobrados e mucambos*:

Os móveis dos sobrados se afrancesaram no estilo tanto quanto as modas de vestidos das senhoras. Vieram mestres franceses para as cidades do Império, trabalhar, com as suas mãos brancas, o jacarandá e as outras madeiras nobres e boas da terra, até então quase só trabalhadas por mãos grandes e rudes de pretos, às vezes por mãos de moça de mulatos efeminados. As velhas cadeiras portuguesas, pesadas e largas, foram desaparecendo das salas de visitas, com outras velharias do tempo dos Afonsinhos; foram desaparecendo dos santuários as imagens feitas pelos santeiros de água-doce; e aparecendo os sofás à Luís XV, as poltronas graciosas e finas, os armários de carvalho de Hamburgo, as mobílias de mogno, os espelhos de Nuremberg, as imagens francesas e italianas. (*Ibidem*, p. 464).

A influência francesa no Brasil também foi discutida por Freyre em *Um engenheiro francês no Brasil* (1940). Nesse livro, ele utilizou registros históricos e novamente artigos de jornais da época para ilustrar as mudanças culturais que ocorreram no país no XIX. Um exemplo significativo disso é a citação por ele de uns versos publicados em 1842, no jornal *O Carapuceiro*, onde um matuto, um nativo em termos antropológicos, expressa sua indignação diante da transformação de sua sociedade interiorana em comparação com o passado. O caipira ressalta que as pessoas de sua região estavam se comportando de maneira que lhe pareciam estranhas, adotando estilos europeus em detrimento das tradições locais. Ele observaria, igualmente, que muitos agora se vestiam “à francesa”, em uma alteração dos trajes e da identidade cultural da região. Segundo o matuto referenciado por Freyre:

Quão diverso vai o mundo, Meu amigo, do que era!/ Ate cá por estes mattos/ Outra lei p’ra tudo impera/ Pasma de ver os matutos/ Como andão gadelhudos/ Já vestidos à Francesa/ Petimetres e barbudos/ Já largarão os cachimbos/ Trazem caixas de charutos/ Até já cortão francez/ Os nossos guapos matutos. (FREYRE, 1940, p. 39).

Quanto à influência inglesa, o sociólogo recifense a detalha, em *Ingleses no Brasil* (1948), como superior à da França, dado o poderio econômico da Inglaterra⁷³. Freyre perscruta em jornais,

⁷³ A presença da Inglaterra no Brasil a partir do século XIX, indo até a Primeira Guerra Mundial, foi profunda. Levando em conta que desde a abertura dos portos em 1808, a Inglaterra passou a ser o principal parceiro comercial do Brasil, o historiador Leslie Bethell descreveu nosso país como “parte informal” do império britânico no período. Em vista

crônicas e documentos oficiais a presença inglesa no país, assegurando que nenhum outro povo esteve tão ligado “aos começos de modernização das condições materiais de vida do brasileiro: das condições de produção, habitação, transporte, recreação, comunicação, iluminação, alimentação (...)” (FREYRE, 2000, p. 101). Conclusão que se apoia, por exemplo, em anúncios de leilões de bens pertencentes a ingleses em mudança do Brasil, com seu rico conteúdo empírico, sendo uma fonte relevante para Freyre em sua análise da influência inglesa na vida nacional do século XIX. Ele observa que esses leilões revelavam como os cidadãos britânicos, ao decorarem as residências das elites brasileiras com objetos e estilos ingleses que colocavam à venda, “retornavam ao seu país, deixando aqui pedaços da Inglaterra” (*Ibidem*, p. 230). Além dos leilões, anúncios oferecendo serviços ingleses em lojas brasileiras atestavam igualmente a presença material de “ingresias” na sociedade brasileira, para o pernambucano. Como este de armazém abaixo, de 16 de julho de 1845:

Queijos londrinos, presuntos ingleses, conservas, mostarda, e latas grandes e pequenas de ervilhas, carne e salmon, vindos da Inglaterra, chá preto e Lisson também ingleses, vassouras de cabelo para varrer casa e pilulas do Dr. Maurison, 27 [ou, ainda], vinho do Porto engarrafado muito velho a 480 rs. a garrafa, Madeira-seco a 800 rs... bolaxinha inglesa muito nova a 200 rs... cerveja branca e preta a 440 rs. a garrafa. (*Ibidem*, p. 178).

Eis outro exemplo que Freyre traz, em *Ingleses no Brasil*: um reclame do *Jornal do Commercio* de 11 de junho de 1828, que divulgava a chegada de artigos importados de Londres numa loja do Rio de Janeiro:

Faqueiros com facas e garfos de marfim, navalhas finas de barba, tesouras, canivetes, óculos, quadrantes, ao lado de cornetas de 7 chaves e frutas de todas

disso, em 1810 foi assinado o Tratado de Navegação e Comércio, que estabeleceu no país uma taxa de 15% para mercadorias inglesas importadas – menor do que a cobrada sobre produtos portugueses. O tratado também permitiu que comerciantes britânicos residissem no Brasil com propriedades, igrejas, cemitérios e hospitais próprios, além de terem o direito a juizados especiais. Não à toa, em cidades como Recife, Rio de Janeiro e Salvador ainda hoje podem ser encontrados “cemitérios dos ingleses”. Do ponto de vista econômico, de acordo com Bethell, de 1808 a 1850, o império britânico supriu “metade de todas as importações do Brasil (Portugal, França e Estados Unidos apenas 10% cada um). Das importações inglesas, 75% eram têxteis, mas também havia produtos em vidro, porcelana, talheres, utensílios domésticos, mobília, pianos, roupa, remédios etc. O Brasil era o terceiro mercado dos ingleses no mundo, perdendo apenas para os Estados Unidos e a Alemanha”. (BETHELL, 2011, p. 20). E acrescenta: “Até a década de 1870, 50% – e ainda em 1900, mais de 35% – das importações do Brasil eram inglesas: têxteis e bens de consumo manufaturados, como antes, mas agora também bens de capital (maquinaria industrial, agrícola e ferroviária) e matérias-primas, como o carvão (exportado principalmente pela Wilson Sons & Co., de Cardiff, País de Gales). Companhias inglesas de exportação (por exemplo, E. Johnston & Co., Philipp Brothers & Co. no setor de café) e companhias de navegação (...), com navios de vapor, foram responsáveis por grande parte das exportações de produtos agrícolas brasileiros, principalmente café (de 60% a 70% das exportações brasileiras) e (...) borracha da Amazônia. Porém a Grã-Bretanha importou apenas 40% das exportações brasileiras na década de 1870 e menos de 15% na primeira década do século XX, principalmente porque os ingleses em geral não consumiam café. Durante todo o Império, e até os meados da década de 1890, quase todos os investimentos estrangeiros no Brasil, portfólio e privado direto (...), foram britânicos (...). Em 1855, N.M. Rothschild tornou-se o agente financeiro exclusivo do governo imperial, responsável por todos os empréstimos no mercado financeiro londrino”. (*Ibidem*, p. 25).

as qualidades, selins de homem e de mulher, de patente muito ricos, freios, malas, órgãos para igreja, pianos Broadwood, Stodart e Clementi, assim como moxos, copos, cordas separadas para os mesmos, relógios de todos os tamanhos, alguns com tambor e triângulo com a maior parte das peças brasileiras – tudo chegado proximamente de Londres. (*Ibidem*, p. 241).

Freyre também menciona a presença de propagandas de venda de papel de parede inglês como um traço da influência direta da “europeização dos interiores” das casas brasileiras. Para ele, a existência dessas propagandas refletia o desejo de reproduzir estilos e padrões europeus nas residências do país, especialmente entre as elites, que buscavam legitimar seu *status* social através de costumes estrangeiros. Isso teria provocado até novos tipos de profissão, como no anúncio publicado na *Gazeta do Rio de Janeiro*, em 12 de setembro de 1812, no qual um pintor chamado Antonio Giorgi se apresenta como habilitado para forrar

salas de papel inglês nas paredes mais humidas sem que o dito papel seja offendido [e ainda] a pregar papel nas ditas paredes com huma composição de cola que também a todo o tempo, assim de frio como de calor, a humidade nunca offenderá pela dita composição de cola e estará livre de qualquer qualidade de bicho e de copim. (*Ibidem*, p. 243).

Ainda para sustentar o argumento de que o Brasil passou por uma anglicização, Freyre cita Maria Graham, que, ao visitar o Recife, observou poucas diferenças entre uma sala de visitas de uma casa brasileira de elite e uma inglesa. Nascida na Inglaterra, Graham veio ao Brasil pela primeira vez em 1823, acompanhando o marido, integrante de uma comitiva da Marinha Britânica. Mais tarde, Graham seria preceptora de Dona Maria da Glória, irmã de Dom Pedro II e futura rainha de Portugal.

De mais a mais, para reforçar a importância da presença britânica no Brasil no século XIX, nosso autor refere outros cidadãos britânicos que estiveram no país. Um deles é o comerciante inglês Thomas Lindley, que encontrou, na biblioteca de um frade na Bahia, obras como *A Riqueza das Nações*, de Adam Smith, e textos de autores como Locke e Newton:

Thomas Lindley, quando esteve no Brasil nos primeiros anos do século XIX, encontrara na Bahia uma tradução portuguesa de *Robinson Crusoe*. Este foi talvez o primeiro romancista inglês lido em português no Brasil: Walter Scott não tardaria a ser o mais lido e o mais querido. O que se explica, tratando-se de um romancista da antiga vida escocesa de castelos, da qual a do Brasil de algum modo se aproximava com suas casas-grandes quase feudais. Gardner, ao visitar uma família brasileira no interior de Minas Gerais, encontrou exemplares de traduções portuguesas de *Ivanhoé* e *Guy Mannering*. Os dois romances vinham sendo lidos por uma moça que o botânico inglês diz que era pessoa de “excelente instrução”: até compunha fluentemente versos. Quem seria a sinhozinha mineira de 1836 assim instruída, assim dotada de talento poético e admiradora tão grande de Walter Scott? Na biblioteca de um frade letrado descobrira Lindley, inglês bisbilhoteiro,

na Bahia dos primeiros dias do século XIX, além de instrumentos de astronomia, logo identificados como ingleses, o *Wealth of Nations*, de Smith, *America*, de Robertson, e as obras de Paine. Material inflamável. Alguns anos depois, na biblioteca do Dr. Sabino, também se encontraram livros ingleses – Locke, Newton, Pope, *Outlines of Midwifery*. *The Lancet* (...). (*Ibidem*, p. 76).

Toda essa presença da Europa no Brasil, principalmente a francesa e a inglesa, caracterizando uma “ocidentalização” da nossa cultura, não se apresentava inteiramente negativa ao sociólogo recifense, como assinala Hermano Vianna (2000). Na verdade, para Freyre houve duas influências distintas da Europa no Brasil, o que ressalta a certa altura de *Sobrados e mucambos*. Em primeiro lugar, o contato com as ideias, de natureza mais intelectual e filosófica, teria trazido ao Brasil uma compreensão mais precisa do mundo e da natureza tropical do país. Em contrapartida, teria havido uma artificialização da vida, como nos casos de crianças vestidas com roupas pesadas europeias, que causavam irritações na pele. Freyre menciona, por exemplo, médicos da época alertando que as crianças brasileiras não deveriam ser vestidas como inglesas, alemãs ou russas; conselhos que eram amplamente ignorados em favor de uma aparência europeia:

Em vão clamavam os Aquino Fonseca, os Correia de Azevedo, anos mais tarde, os Torres Homem. Correia de Azevedo dizendo que no caso do menino brasileiro, o vestuário devia “apenas resguardar-lhe o corpo das variedades da temperatura”. Que as crianças, num país tropical, não podiam nem deviam “ser criadas nem à inglesa, nem à alemã, nem à russa”. Os pais brasileiros, principalmente nas cidades, não queriam saber dessas advertências de médicos esquisitos. Vestiam seus filhos ortodoxamente à europeia. Os coitados que sofressem de brotoejas pelo corpo, assaduras entre as pernas. A questão é que parecessem inglesinhos e francesinhos. Mas não foi só o vestuário da criança: a educação toda reeuropeizou-se, ao contato maior da colônia e, mais tarde, do Império, com as ideias e as modas inglesas e francesas. E aqui se observe um contraste: o contato com as modas inglesas e francesas operou, principalmente, no sentido de nos artificializar a vida, de nos abafar os sentidos e de nos tirar dos olhos o gosto das coisas puras e naturais; mas o contato com as ideias, ao contrário, nos trouxe, em muitos pontos, noções mais exatas do mundo e da própria natureza tropical. Uma espontaneidade que a educação portuguesa e clerical fizera secar no brasileiro. (FREYRE, 2006b, p. 436).

Somada à artificialização, “a reconquista do Brasil pela Europa” acentuou, para Freyre, a exclusão violenta das diferenças em favor da “supremacia ou a superioridade do elemento europeu, senhoril e urbano, agora com um sentido nitidamente burguês, capitalista, francês e inglês de dominação” (*Ibidem*, p. 517). A consequência disso, para ele, foi o adensamento e a complexificação dos conflitos sociais, revelados numa série de violências contra sociabilidades que vinham construindo a sociedade nacional como extraeuropeia. O que envolvia, sublinha, o combate violento de expressões culturais e religiosas da população servil – consideradas “repugnantes” aos

olhos da elite senhorial, que controlava instituições como as câmaras municipais e influenciava juizes e chefes de polícia. Este caráter autoritário, e não raro abertamente violento da mudança cultural promovida pelas elites no Brasil do século XIX, fica particularmente visível na seguinte passagem de *Sobrados e mucambos*:

[Com a europeização] o que se verificava era uma vasta tentativa de opressão das culturas não europeias pela europeia, dos valores rurais pelos urbanos, das expansões religiosas e lúdicas da população servil mais repugnantes aos padrões europeus de vida e de comportamento da população senhoral, dona das câmaras municipais e orientadora dos juizes de paz e dos chefes de polícia. Como esperar que a primeira metade do século XIX fosse, entre nós – nas nossas áreas social ou culturalmente decisivas – um período diverso do que foi? Foi um período de tão frequentes conflitos sociais e de cultura entre grupos da população – conflitos complexos com aparência de simplesmente políticos – que todo ele se distingue pela trepidação e pela inquietação. (*Ibidem*, p. 513-514).

Em resumo, o que o pernambucano está dizendo é que o antagonismo social não apenas existiu, mas foi múltiplo e variado, sendo, de fato, a norma no Brasil do século XIX – e não uma anomia ou disfunção social passageira, como defenderia um ideólogo do consenso. Dito de outra maneira, para Freyre o crescente processo de assimilação da sociedade brasileira aos padrões da Europa Moderna resultou em tensões e violências tanto diretas e explícitas quanto simbólicas contra tudo o que não fosse considerado europeu. Para embasar empiricamente essa conclusão sociológica, o pernambucano utilizou, em *SM*, não apenas jornais, mas também documentos relacionados a legislações que impunham punições a vestimentas e costumes populares vistos como insuficientemente europeus, como as encontradas nas duas sequências a seguir:

Em 1831 a Câmara Municipal do Recife repelia como um insulto à dignidade urbana o hábito de matutos e sertanejos andarem em ceroulas e camisas: “Ninguém poderá tranzitar pelas ruas desta cidade e seos suburbios em ceroulas e camisa, mas sim em calças...”. Era igualmente proibido aos mesmos matutos e sertanejos entrarem na cidade montados ou sentados em cavalos que trouxessem carga: deviam vir puxando os animais “pela arreata ou cabresto”. E a passo. Nenhum matuto entrasse na cidade esquipando ou galopando como se as ruas fossem estradas e eles, matutos, cavaleiros entre peões. Os que corressem a cavalo dentro da cidade, sendo homens livres, pagariam a multa de trinta mil-réis e, sendo cativos, sofreriam três dúzias de palmatoadas. (*Ibidem*, p. 508-509).

(...) [as] posturas de câmaras brasileiras da primeira metade do século XIX, que, como as do Recife de 1831 e as de Salvador, de 1844, se referem a situações de raça, de classe e de região dos indivíduos e nos permitem surpreender, através de suas definições de *status* e de suas restrições à liberdade individual, a ostentação de poder dos brancos sobre os pretos, dos senhores sobre os escravos e, como evidência de transição do patriarcado rural para o urbano, das populações das cidades – ou de suas elites dominantes: os moradores de sobrados – sobre as populações dos campos. (*Ibidem*, p. 510).

Eis o que Freyre está narrando nessas passagens: império da lei, separação entre a conduta privada e a pública, mudanças em padrões sociais, surgimento de novas regulações da vida coletiva. Em suma, todo um “processo civilizador” resumido, tradicionalmente, na palavra “modernidade” pela sociologia acadêmica, processo esse que ocorre, para ele, no Brasil de cima para baixo a fim de adensar o domínio senhorial no século XIX⁷⁴. E com seu resultado incluindo não só transformações estéticas visíveis no vestuário adulto e infantil ou na decoração das casas senhoriais, mas também a violência contra a população pobre e a escravizada do país, com o objetivo de controlar suas formas de agir, pensar e sentir.

Neste contexto, Freyre nota que, em 1856, o *Diário de Pernambuco* aplaudia as violências policiais contra o maracatu dos “pretinhos do Rosário” no Recife, nelas vendo coisas “muito bem feitas”. O mesmo jornal celebraria ainda atos mais violentos, como no caso de dois escravizados que se queixaram a um subdelegado de terem sido castigados injustamente. O subdelegado, em vez de atender à reclamação, mandou “duplicar a dose de cada um”, com o jornal considerando-a uma medida adequada para tais “petições”. Outra notícia expõe para Freyre a repressão a “bandas de meninas cantando à moda da Guiné”, vistas como um fato vergonhoso, a prejudicar a imagem do Brasil diante dos estrangeiros. Sobre estes fatos, leia-se em SM:

Em 1856 a polícia provincial dispersava, na cidade do Recife, sob os aplausos da imprensa mais esclarecida, representada pelo *Diário de Pernambuco*, o maracatu

⁷⁴ Em textos introdutórios de sociologia, é um lugar-comum o entendimento de que a disciplina nasceu do desejo de seus intelectuais de compreender as transformações ligadas à modernidade (e.g.: IANNI, 1989; QUINTANEIRO et al., 2003; SELL, 2015). Nesses textos, destaca-se que os temas caros aos autores fundadores da área, personagens como Durkheim, Marx, Weber e Simmel, se voltam invariavelmente para as condições sociais que caracterizam o mundo moderno. Quanto ao conceito de modernidade em si, Giddens e Sutton (2015) o sistematizam como uma era histórica que inclui “(...) industrialização, capitalismo, urbanização e urbanismo como modo de vida, secularização, estabelecimento e extensão da democracia, aplicação da ciência aos modos de produção e amplo movimento rumo à igualdade em todas as esferas da vida”. (GIDDENS; SUTTON, 2015, p. 23). Refletindo sobre o caso brasileiro, Raymundo Faoro, ao diferenciar modernidade e modernização, afirma que ambos são processos de atualização de uma sociedade. Contudo, a modernidade possui o potencial de transformar uma sociedade de forma abrangente. Já a modernização é descrita por ele como um fenômeno conduzido por grupos privilegiados que controlam o ritmo das mudanças sociais com o objetivo de preservar ou ampliar seu poder. Em Faoro, lê-se: “a *modernidade* compromete, no seu processo, toda a sociedade, ampliando o raio de expansão de todas as classes, revitalizando e removendo seus papéis sociais, enquanto a *modernização* (...) chega à sociedade por meio de um grupo condutor, que, privilegiando-se, privilegia os setores dominantes (...). Na *modernidade*, a elite, o estamento, as classes coordenam e organizam um movimento. Não o dirigem, conduzem ou promovem, como na modernização. A *modernização*, quer se chame ocidentalização, europeização, industrialização, revolução passiva, via prussiana, revolução do alto, revolução de dentro – ela é uma só, com um vulto histórico, com muitas máscaras, tantas quantas as das diferentes situações históricas”. (FAORO, 1992, p. 8-9) Para apreciações críticas dos usos do conceito de modernidade no pensamento social no brasileiro, vide Tavolaro (2005; 2017). Quanto à expressão “processo civilizador”, toma-se de empréstimo de Norbert Elias. No entanto, para Elias esse processo definiu-se pela regulação da violência pelo estado moderno, que criou, para todos os membros da sociedade, “espaços sociais pacificados, normalmente livres de atos de violência” (ELIAS, 1993, p. 198); já para Freyre, o estado no Brasil promoveu, em muitos casos, repressão, em vez de pacificação social.

dos “pretinhos do Rosário” (...). Pelo que a polícia provincial, segundo a mesma imprensa, “obrou muito bem” (...). Da mesma imprensa partiam aplausos a atos ainda mais violentos da polícia com relação a negros e escravos. Porque dois pretos cativos fossem ingenuamente queixar-se ao subdelegado da Boa Vista de que seus senhores os haviam castigado com palmatoadas por eles consideradas injustas e o Javert atendesse aos queixosos mandando “duplicar a dose de cada um”, o *Diário de Pernambuco* comentou o abuso de força, aplaudindo-o: “excelente despacho para tais petições...”. Negro não tinha o direito a queixar-se à polícia, de castigo de senhor branco. Escravo não tinha o direito de pedir reparação de castigo que lhe tivesse sido aplicado por senhor. E nada parecia mais vergonhoso aos olhos dos moralistas do grave diário – representativo dos jornais que melhor orientavam então o público brasileiro – que tolerar a polícia os chamados “levantamentos de bandeiras” com “bandos de meninas cantarolando à moda de Guiné”. Tal costume nos fazia passar “aos olhos do estrangeiro como selvagens” (...). Os olhos do europeu. Desses olhos o que principalmente devíamos esconder eram costumes africanos e batuques de negros, danças de Guiné nas ruas, sertanejos vestidos à moda regional nas capitais do Império. (*Ibidem*, p. 515-516).

As mudanças culturais ocorridas no Brasil, assim como os conflitos e as violências sociais geradas pela maneira autoritária e nada democrática com que essas transformações foram introduzidas, se intensificaram consideravelmente à medida que o século XIX avançava, num processo definido, para nosso autor, pela emergência de um novo espaço: as cidades, que passaram a ser os centros de disputas não apenas políticas, mas também culturais. Como uma portaria que, a partir de dezembro de 1823, ordenava ao chefe de polícia da capital do Império “reforçar as patrulhas nos largos e açougues de sorte a evitar o ajuntamento de negros capoeiras” (*Ibidem*, p. 655); ou outra norma, esta de 1825, também da capital, que autorizava que escravizados pudessem ser revistados a qualquer hora do dia ou da noite.

É importante acrescentar que o autor recifense não define as revoltas de pessoas negras e pardas desse período como manifestações de uma suposta violência inata. Pelo contrário, ele as compreende – a exemplo dos motins de capoeiras no Rio de Janeiro – como expressões legítimas de resistência, exercidas dentro das restrições impostas pela sociedade dominante. Numa defesa explícita de jovens pardos e pretos revoltosos vítimas de violência, Freyre escreverá:

Não (...) que esses negros e esses pardos fossem por natureza anárquicos ou sanguinários, como ainda hoje acreditam os intérpretes mais superficiais de insurreições como a “dos alfaiates”, no século XVIII e a dos Malês, no século XIX, na Bahia. Ou das insurreições de quilombolas. Ou das revoltas ou motins de gente de cor como os de 1823 no Recife. Ou das façanhas de capoeiras aí e no Rio de Janeiro. O que negros e pardos moços fizeram, explodindo algumas vezes em desordeiros, foi dar alívio a energias normais em homens ou adolescentes vigorosos que a gente dominante nem sempre soube deixar que se exprimissem por meios menos violentos que a fuga para os quilombos, o assassinato de feitores

brancos, a insurreição: o batuque, o samba, a capoeiragem, o assobio, o culto de Ogum, a prática da religião de Maomé. (*Ibidem*, p. 656).

Em *SM*, p Freyre sociólogo empírico da violência e do conflito sociais também examina o confronto entre saberes populares e a racionalidade científica em emergência no oitocentos. Como nos conflitos entre os médicos de formação europeia e os curandeiros locais, refletindo uma tensão entre o conhecimento tradicional indígena ou africano e o científico, ambos disputando o campo da autoridade e do controle sobre as práticas de cura. Freyre descreveu essas disputas como manifestações de uma mudança em que as elites urbanas tentavam importar sua visão de mundo e sua forma de organização social sobre as camadas populares, frequentemente desprezando os saberes locais. Na obra:

O antagonismo entre médicos de formação europeia, e, geralmente, brancos quando não europeus – pois na primeira metade do século XIX foram vários os médicos ingleses e franceses no nosso País – e os curandeiros de formação africana ou indígena, assumiu, às vezes, em nosso País, a mais clara expressão de luta entre classes, entre raças ou entre culturas. Destaque-se, como típico, o caso do “preto Manoel” que, no Pernambuco do meado do século XIX, extremou-se em dramático conflito aparentemente entre brancos e pretos mas, na verdade, entre sobrevivências de cultura africana representadas por curandeiros e inovações de terapêutica de que eram portadores médicos de formação europeia com suas drogas, seus instrumentos de cirurgia e até suas máquinas inglesas e francesas de tratar doentes, geralmente cuidados por físicos, barbeiros e curandeiros com ervas da terra ou remédios tradicionais da Península Ibérica. (*Ibidem*, p. 639-640).

Em *Ordem e Progresso (OP)*, último volume da saga “Introdução à história da família patriarcal no Brasil”, Freyre continua a tentar desvendar as interações entre o antigo e o moderno no país, além dos conflitos decorrentes desse processo, no “quase meio século de transição do trabalho escravo para o trabalho livre; e da monarquia para a república”, como diz parte do subtítulo. Para tanto, em *OP*, ensaio de mais de mil páginas, Freyre adiciona ao seu repertório metodológico uma novidade: entrevistas dirigidas a 183 homens e mulheres nascidos no país entre 1850 e 1900. Um material que, segundo ele, servira para revelar-lhe os “traumas ou euforias suscitadas pelos mesmos acontecimentos com repercussões diversas sobre os indivíduos da mesma época e do mesmo país” (FREYRE, 2004, p. 44).

Desses acontecimentos, dois ganham especial consideração no livro: o primeiro, a substituição da monarquia pela República. O outro, ainda mais revelador para Freyre: o fim do regime de escravidão, pois representou o fim da instituição patriarcal e a entrada do Brasil na contemporaneidade. Como exposto pelo pernambucano, “os brasileiros, depois de 89 e,

principalmente, em consequência do 13 de Maio de 88, passaram a parecer-se menos com seus antepassados e a assemelhar-se um pouco mais com seus contemporâneos” (*Ibidem*, p. 41).

Para Freyre, no entanto, o regime republicano foi um tempo de poucos progressos sociais. Entre os quais, o cuidado que os governos teriam dado à saúde pública nas principais cidades; a integração do Acre ao território nacional; a modernização dos portos; a fundação do Butantã e do Instituto Oswaldo Cruz. Conquistas que não apagavam, assevera, o fato de ter sido a República uma época de continuação de alguns erros do Império, quais sejam:

(...) extrema idealização da figura do estrangeiro como pessoa superior em assuntos de comportamento em sociedade elegante ou de estética urbana, superior aos nacionais e aos iberos. Idealização vinda do começo do século XIX, mas acentuada nos últimos decênios do reinado de Pedro II, ele próprio um tanto inclinado a prezar sobremaneira a opinião, sobre certos assuntos mais elevados, de estrangeiros progressistas (...), e a opô-la à dos nacionais mais caturras, apegados em tudo a uma ordem social de base quase inteiramente agrária e de estrutura persistentemente patriarcal. (*Ibidem*, p. 298-299).

Tal endeusamento do estrangeiro se fazia presente, para o autor recifense, em detalhes que ele observou também a partir dos anúncios de jornal, bem como nas entrevistas que aplicou para a realização de *Ordem e Progresso*. Afirmando nessa obra que a “idealização do estrangeiro”, na transição da Monarquia para a República, é óbvia no culto a bonecas loiras de olhos azuis (cf. *Ibidem*, p. 296); no casamento de políticos e diplomatas com estrangeiras (cf. *Ibidem*, p. 82); no repúdio de vários membros das elites a casamentos inter-raciais (cf. *Ibidem*, p. 586-622); na moda de colocar nos filhos nomes oriundos do exterior (p. 84); na voga do piano e da música erudita, representando o repúdio das elites “à música africana, à popular, à regional” (*Ibidem*, p. 328); na substituição dos “domésticos de cor” (cf. *Ibidem*, p. 445-448); e no interesse de vários brasileiros abastados pela conquista dos ares⁷⁵.

Em visto disso, na ambição de nossas classes dirigentes em se parecerem mais com o mundo exterior do que com o Brasil, Freyre observa que faltou confiança no mestiço, nos ex-escravos, no brasileiro branco pobre, como auxiliares do desenvolvimento de uma nação igual ou mais vigorosa

⁷⁵ O gosto de ricos brasileiros pela navegação aérea no período se deu, elucubra Freyre, pelo desejo deles de provar que o Brasil era capaz de rivalizar com outras nações em adiantamentos científicos, e não só na forma de governo republicana surgida em 1889. O mais representativo deles, de acordo com o pernambucano, foi Alberto Santos Dumont. O maior herói dos brasileiros, anota Freyre, na fase de transição do século XIX para o XX, ao ser alguém em quem o país se sentiu “vingado dos estrangeiros”. Acrescentando: “Santos Dumont tornou-se de repente o símbolo, aos olhos do brasileiro, de um Brasil capaz por si mesmo, isto é, pelo gênio e pelas invenções como que mágicas dos próprios nacionais (...). Daí o carisma que, como por milagre, iluminou quase de surpresa o jovem mineiro, fazendo dele a mais pura glória nacional do período aqui evocado”. (*Ibidem*, p. 740).

que os Estados Unidos e os países da Europa. Mesmo que tenha havido, ele alega, democratização social durante a República em algumas instâncias, como no Exército – a instituição mais nacional da Primeira República, na opinião de Freyre. Isso porque, diversamente da Marinha e das escolas superiores de direito e medicina, o Exército não exigia enxoval e taxas para seus ingressantes. Com os jovens pobres ali recebendo educação gratuita, além das fardas que funcionavam, discorre, como “um traje igualitário (...) de escolares, fosse qual fosse sua origem social e sua situação econômica” (*Ibidem*, p. 557).

Em *OP*, a democratização social ainda aparece, para o pernambucano, na ascensão de descendentes de escravos, ancorada numa característica já ressaltada em *CG&S*, os conflitos de raça e classe, compensados por

(...) condições de confraternização e de mobilidade social peculiares ao Brasil: a miscigenação, a dispersão da herança, a fácil e frequente mudança de profissão e de residência, o fácil e frequente acesso a cargos e a elevadas posições políticas e sociais de mestiços e de filhos naturais, o cristianismo lírico à portuguesa, a tolerância moral, a hospitalidade a estrangeiros, a intercomunicação entre as diferentes zonas do país. (FREYRE, 2006a, p. 116-117).

Todos esses elementos, com exceção da fácil comunicação geográfica entre as regiões do país, têm, para Freyre, suas raízes em um passado nacional que gerou uma sociedade permissiva, mas que não eliminou para ele, defendemos, os antagonismos de uma sociabilidade dividida por conflitos originados de uma estrutura baseada no binômio senhores e escravos. Essa leitura contrasta com a visão simplista de Freyre como um teórico dedicado exclusivamente à conciliação e harmonia social. Na realidade, o sociólogo pernambucano também se apresenta como um analista dos conflitos e da violência, algo que fica particularmente evidente em sua “Introdução à história da sociedade patriarcal no Brasil”. Nesse Freyre, uma análise empírica das relações sociais desarmonias revela que os processos de fratura social desempenharam um papel fundamental na formação da sociedade brasileira. Assim, afirmamos, novamente, que Gilberto Freyre transita entre uma visão idealizada de harmonia social e o reconhecimento das disputas e embates que moldaram o Brasil ao longo de sua história multissecular.

*

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Gilberto Freyre é uma figura central no pensamento social brasileiro, sendo descrito por Antonio Candido como parte do “sopro de radicalismo intelectual e análise social que eclodiu depois da Revolução de 1930” (CANDIDO, 2010, p. 9). Na terceira década do século XX, em uma época em que os estudos sobre o Brasil se concentravam nos supostos efeitos negativos da mestiçagem e da herança africana, Freyre, em assumida polêmica, valorizou essas influências, ao mesmo tempo em que ressaltou a importância do sistema estruturado pela família patriarcal e pelo latifúndio escravocrata na formação da sociedade brasileira.

Nesta pesquisa, inicialmente evidenciamos a diferença entre Freyre e a tradição que interpretava o Brasil de forma negativa, comparando-o com diversos autores, como Paulo Prado, autor de *Retrato do Brasil*, publicado em 1928, cinco anos antes de *Casa-Grande & Senzala*. Conforme a análise aqui empreendida, para o pernambucano, os africanos e seus descendentes foram submetidos, no Brasil, a uma dinâmica de poder caracterizada pelo ócio e pela violência dos dominantes, o que resultou em uma profunda corrupção sexual da pessoa negra escravizada. Não por acaso, Freyre afirmou categoricamente em *Casa-Grande & Senzala*: “Não era o negro, (...), o libertino: mas o escravo a serviço do interesse econômico e da ociosidade voluptuosa dos senhores. Não era a 'raça inferior' a fonte de corrupção, mas o abuso de uma raça por outra” (FREYRE, 2006a, p. 402).

Nesta embocadura, Freyre refutou a visão que atribuía a precocidade sexual dos brasileiros à influência da África no país, a começar da ideia de que a criança africana teria corrompido, na síntese de Paulo Prado, “os senhores moços e meninas dando-lhes as primeiras lições de libertinagem” (PRADO, 2012, p. 106). Antes, para Freyre, o “ambiente de intoxicação sexual” (FREYRE, 2006a, p. 457) que moldou a sociedade brasileira não foi resultado de fatores raciais, mas sim do “sistema econômico da monocultura e do trabalho escravo” (*Ibidem*). Ou seja, para ele essa intoxicação teria derivado de uma estrutura opressiva de exploração e violência, e não de características inerentes trazidas pelos africanos traficados para o Brasil.

Também para encontrar a importância de Freyre em seu tempo, foi produtivo averiguar nesta pesquisa o papel para ele da miscigenação como uma força cultural que ajudou a reduzir distâncias sociais entre diferentes grupos étnicos no Brasil, o que segundo nosso autor fez o país estar em vivo contraste com o mundo anglo-saxônico, descrito pelo pernambucano como marcado por uma cisão entre “duas metades inimigas, a branca e a preta; o ex-senhor e o ex-escravo”

(*Ibidem*, p. 418). Ao passo que, no caso brasileiro, a miscigenação teria permitido a convivência e o enriquecimento mútuo entre esses grupos, criando “duas metades confraternizantes” que, ao se unirem, formavam um todo sem o sacrifício de um elemento pelo outro (*Ibidem*).

Todavia, a importância de Freyre na ressignificação da miscigenação e da herança africana no Brasil não elimina a controvérsia que envolve sua obra e as múltiplas possíveis leituras em torno dela. Extensamente reconhecido como o intelectual que sistematizou a ideia de uma brasilidade moldada pela fusão harmoniosa dos grupos étnicos que a constituíram – uma compreensão que, para muitos, legitima a perpetuação de uma estrutura social historicamente desigual controlada por elites –, Freyre também produziu análises que desconstróem a noção de que ele esteve em total omissão em relação a conflitos e violências sociais.

Neste particular, a complexidade de Freyre pode ser encontrada na sua trilogia “Introdução à história da sociedade patriarcal no Brasil”, composta, além de *Casa-Grande & Senzala* (1933), por *Sobrados e mucambos* (1936) e *Ordem e Progresso* (1959). Neste tríptico é possível identificar passagens que reforçam a imagem de uma sociedade coesa e livre de tensão. Nele, contudo, na mesma medida, um outro Freyre foi capaz de identificar e denunciar manifestações reais de crueldades racializadas e outros embates presentes na história social brasileira.

Um autor ambivalente que assevera que a sociedade brasileira foi “de todas da América a que se constituiu mais harmoniosamente quanto às relações de raça” (FREYRE, 2006a, p. 160), mas igualmente reconhece que as interações sexuais que levaram à miscigenação no país derivaram de encontros sexuais assimétricos entre senhores e mulheres escravizadas. Ao que se soma a sua conclusão de que o arranjo societal que formou o Brasil foi atravessado por antagonismos de diversas naturezas, explicitados em “antagonismos de economia e de cultura. A cultura europeia e a indígena. A européia e a africana (...). O bacharel e o analfabeto” (*Ibidem*, p. 116). Mas imperando, assegura, “o mais geral e o mais profundo: o senhor e o escravo” (*Ibidem*).

Desse modo, o intérprete da harmonia social no Brasil, que fala de uma “maravilha de acomodação” no sistema patriarcal, é o que admite igualmente que esse sistema foi permeado por reiteradas violências. Como o tratamento dispensado ao menino cativo, “apertado, maltratado e judiado como se fosse todo de pó de serra por dentro; de pó de serra e de pano como os judas de sábado de aleluia, e não de carne como os meninos brancos” (*Ibidem*, p. 419). E o que admite que o tratamento que o africano no Brasil recebia era desumano, pois “a escravidão desenraizou o negro

do seu meio social e de família, soltando-o entre gente estranha e muitas vezes hostil” (*Ibidem*, p. 398).

Em sua “Introdução à história da sociedade patriarcal no Brasil”, de mais a mais, foi mais que natural, foi a regra, para Freyre, que o cotidiano nacional estivesse tomado por outras perversidades nas mais diversas situações. A exemplo do domínio do homem sobre a mulher, do gosto “de mando violento” do brasileiro em posições elevadas, e no exercício do poder “característico de todo brasileiro nascido ou criado em casa-grande de engenho” (*Ibidem*, p. 114). Também em seu texto, revela-se evidente a violência quando ele menciona senhores “mandando queimar vivas, em fornalhas de engenho, escravas prenhes, as crianças estourando ao calor das chamas” (*Ibidem*, p. 46), bem como na bestialidade de muitas sinhás, que “(...) mandavam arrancar os olhos de mucamas bonitas e trazê-los à presença do marido, à hora da sobremesa, dentro da compoteira de doce e boiando em sangue ainda fresco” (*Ibidem*, p. 421).

De maneira que a sociedade racial e culturalmente híbrida descrita por Freyre tem origem em relações de opressores e oprimidos, sendo com frequência violenta, como bem observou Ricardo Benzaquen de Araújo (2005). A esse respeito, tome-se, uma vez mais, a sequência em que o pernambucano ressalta que no Brasil a pessoa africana escravizada esteve a reboque de uma estrutura patriarcal que a violava, e que ensejava sua depravação sexual: “O negro foi patogênico, mas a serviço do branco; como parte irresponsável de um sistema articulado por outros. (FREYRE, 2006a, p. 404)

Além de um Freyre ambivalente, ainda intentamos argumentar que os conflitos e as violências sociais ganham destaque em sua obra quando o sociólogo pernambucano adota uma análise empírica, fundamentada em fontes documentais que revelam os padrões e os modos de agir e sentir presentes no passado brasileiro. Em *CG&S* são exemplos desses documentos denúncias ao Santo Ofício, iconografias, inventários, relatos de viajantes e teses médicas, além de obras literárias utilizadas para representar os “aspectos característicos da vida doméstica e sexual do brasileiro; das relações entre senhores e escravos; do trabalho nos engenhos; das festas e procissões” (*Ibidem*, p. 50).

No personagem Brás Cubas de Machado de Assis, por exemplo, Freyre encontra o menino sádico da casa senhorial que, ao rememorar memórias póstumas, diria: “um dia quebrei a cabeça de uma escrava, porque me negara uma colher do doce de coco que estava fazendo, e, não contente com o malefício, deitei um punhado de cinza ao tacho, e, não satisfeito (...), fui dizer à minha mãe

que a escrava é que estragara o doce, ‘por pirraça’, e eu tinha apenas seis anos” (*Ibidem*, p. 454). Uma citação direta de Machado que vem ilustrar brilhantemente a seguinte conclusão expressa em *CG&S*:

Não há brasileiro de classe mais elevada, mesmo nascido e criado depois de oficialmente abolida a escravidão, que não se sinta aparentado do menino Brás Cubas na malvadeza e no gosto de judiar com negro. Aquele mórbido deleite em ser mau com os inferiores e com os animais é bem nosso: é de todo menino brasileiro atingido pela influência do sistema escravocrata. (*Ibidem*)

Assim, enquanto o Freyre intérprete da harmonia social retrata o lusitano que chegou ao Brasil como um indivíduo naturalmente “cosmopolita e plástico”, aparentemente desprovido de “consciência de raça”, um outro Freyre reconhece os conflitos e as violências gerados por esse colonizador, que se degenerou nos “abusos e violências dos autocratas das casas-grandes” (*Ibidem*, p. 324). Freyre sabia, portanto, que a vida patriarcal no Brasil se desenvolveu dentro de uma estrutura inequivocamente latifundiária, monocultora, inicialmente açucareira, e escravocrata. E que isso produziu uma sociedade onde uma minoria de brancos controlava não apenas os escravos nas senzalas, mas também os lavradores, agregados e outros trabalhadores, que viviam como vassalos das casas-grandes. Em sua pena:

O açúcar não só abafou as indústrias democráticas de pau-brasil e de peles, como esterilizou a terra, em uma grande extensão em volta aos engenhos de cana, para os esforços de policultura e de pecuária. E exigiu uma enorme massa de escravos. A criação de gado, com possibilidade de vida democrática, deslocou-se para os sertões. A zona agrária desenvolveu-se, com a monocultura absorvente, uma sociedade semifeudal - uma minoria de brancos e brancarões dominando patriarcais, polígamos, do alto das casas-grandes de pedra e cal, não só os escravos criados aos magotes nas senzalas como os lavradores de partido, os agregados, moradores de casas de taipa e de palhas vassalos das casas-grandes em todo o rigor da expressão. (FREYRE, 2006a, p. 32-33)

Ao entrar no universo de *Sobrados e mucambos*, Freyre passou a examinar a decadência do patriarcado rural e a ascensão de uma ordem urbana no Brasil oitocentista. Para isso, recorreu aos métodos de pesquisa já empregados em *Casa-grande & senzala*, incorporando, desta vez, anúncios de jornal do século XIX. Sendo a partir desses elementos que ele concluiu que o período foi marcado por novos conflitos e violências, além da valorização de um estilo de vida urbano influenciado pelos hábitos e costumes europeus trazidos com a chegada da família real portuguesa em 1808. É diante desse contexto que ele argumenta que não se poderia esperar que essa fase tivesse sido isenta de: “tão frequentes conflitos sociais e de cultura entre grupos da população – conflitos complexos com aparência de simplesmente políticos – que todo ele se distingue pela

trepidação e pela inquietação” (FREYRE, 2006b, p. 514).

Com efeito, é dos anúncios de jornais “de sapato, de chapéu, (...), de modista, (...), de livros, de comidas e gulodices recebidas da Europa” (*Ibidem*, p. 39), que Freyre nota empiricamente que as primeiras décadas daquele século no Brasil foram caracterizadas pela “admiração quase supersticiosa do brasileiro pelo estrangeiro, pelo europeu, pelo inglês, pelo francês” (*Ibidem*). E que nessa atmosfera iniciou-se um processo permanente de subjugação da sociedade brasileira a padrões europeus de convivência social, o que aguçou um processo definido por ele como de “opressão e violência não só de escravos ou servos por senhores” (*Ibidem*, p. 512-513), mas de “de pobres por ricos, de africanos e indígenas por portadores exclusivistas da cultura europeia”, os quais eram representados “pelos moradores principais das cidades” (*Ibidem*). Desta forma, ao longo de seu tríptico, Freyre expõe, ao lado de uma visão de harmonia social, as interações desarmoniosas que evidenciam como os processos de fratura social foram inerentes à formação da sociedade brasileira, demarcando períodos de tensão e transformação no país. Afinal, concluímos, o sociólogo pernambucano transita entre a idealização de uma convivência harmoniosa e a realidade dos embates sociais que moldaram a história nacional.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGASSIZ, Louis; AGASSIZ, Elizabeth Cabot Cary; MENDONÇA, Edgard Süssekind de. **Viagem ao Brasil: 1865-1866**. Brasília: Senado Federal, 2000.

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. Modelos da história e da historiografia imperial In: ALENCASTRO, Luiz Felipe de (org). **História da vida privada no Brasil: Império, a corte e a modernidade nacional**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

AMADO, Jorge. Casa-grande & senzala e a Revolução Cultural. In: AMADO, Gilberto. **Gilberto Freyre: sua ciência, sua filosofia, sua arte**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1962.

ARAÚJO, Ricardo Benzaquen de. **Guerra e paz: Casa-grande & senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30**. São Paulo: Editora 34, 2005.

ANDRADE, Mário. O movimento modernista. **Estado de São Paulo**, 1942.

ANDRADE, Oswald. O Modernismo. **Revista Anhembi**, São Paulo, nº 49, 1954.

ANDREWS, George Reid. Democracia racial brasileira 1900-1990: um contraponto americano. **Estud. av.**, São Paulo, v. 11, n. 30, p. 95-115, 1997.

AZEVEDO, Célia Maria Marinho de. O abolicionismo transatlântico e a memória do paraíso racial brasileiro. **Estudos Afro-Asiáticos**, v. 30, p. 151-162, 1996.

ASSIS, Machado de. **O jornal e o livro**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

AZEVEDO, Fernando de. Gilberto Freyre e a cultura brasileira. In: AMADO, Gilberto; ALCÂNTARA, Marco Aurélio de. **Gilberto Freyre: sua ciência, sua filosofia, sua arte**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1962.

BARBONI JÚNIOR, Antônio Cecílio. **Intelectuais, regionalismo e cultura popular: as referências regionalistas de Gilberto Freyre**. Dissertação (Mestrado em Sociologia) — Universidade de Brasília, Brasília, 2021.

BARBOSA, Cibele. Casa-grande e senzala: A questão racial e o “colonialismo esclarecido” na França do Pós-Segunda Guerra Mundial. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 33, 2017.

BARRETO, Lima. **Diário íntimo**. São Paulo: Editora Brasiliense. 1956

BASTOS, Elide Rugai. A Construção do debate sociológico no Brasil. **Ideias**, v. 4, p. 287-300, 2013.

BASTOS, Elide Rugai. **As criaturas de Prometeu: Gilberto Freyre e a formação da sociedade brasileira**. São Paulo: Global, 2006.

BERNARDINO, Joaze. Ação afirmativa e a rediscussão do mito da democracia racial no Brasil. **Estudos afro-asiáticos**, v. 24, p. 247-273, 2002.

BERRIEL, Carlos Eduardo Ornelas. **Tietê, Tejo, Sena: a obra de Paulo Prado**. Campinas: Tese de Doutorado em Estudos da Linguagem. Campinas: Unicamp, 1994.

BETHELL, Leslie. O Brasil no século XIX: parte do “império informal britânico”? In: **Perspectivas da cidadania no Brasil Império**. CARVALHO, José Murilo de; CAMPOS, Adriana Pereira (Orgs.). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011

BIDDISS, Michael D. Gobineau and the origins of European racism. **Race**, v. 7, n. 3, p. 255-270, 1966.

BILDEN, Rudiger. Brazil, laboratory of civilization. **The Nation**, v. 128, n. 3315, p. 71-74, 1929.

BLUE, Gregory. Gobineau on China: Race Theory, the ‘Yellow Peril’, and the Critique of Modernity. **Journal of World History**, p. 93-139, 1999.

BOAS, Franz. Raça e Progresso. In: CASTRO, Celso. **Antropologia Cultural**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012

BOURDIEU, Pierre; WACQUANT, Loïc. Sobre as artimanhas da razão imperialista. **Estudos afro-asiáticos**, v. 24, p. 15-33, 2002.

CALDEIRA, Jorge. **História da riqueza no Brasil: cinco séculos de pessoas, costumes e governos**. Rio de Janeiro: Sextante, 2017.

CALIL, Carlos Augusto. Um retrato implacável. In: PRADO, Paulo. **Retrato do Brasil: ensaio sobre a tristeza brasileira**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

CAMINHA, Pero Vaz de. **Carta do descobrimento: ao rei d. Manuel**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2013.

CANDIDO, Antonio. A revolução de 1930 e a cultura. **Novos estudos**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 4, p. 27-36, 1984.

CANDIDO, Antonio. A sociologia no Brasil. **Tempo social**, v. 18, p. 271-301, 2006.

CANDIDO, Antonio. “Depoimento”. In: NEME, Mario (org.). **Plataforma da nova geração: 29 figuras da intelectualidade brasileira prestam o seu depoimento no inquérito**. Livraria do Globo, 1945.

CANDIDO, Antonio. Gilberto Freyre crítico literário. In: In: AMADO, Gilberto; ALCÂNTARA, Marco Aurélio de. **Gilberto Freyre: sua ciência, sua filosofia, sua arte**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1962.

CANDIDO, Antonio. O significado de Raízes do Brasil. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. São Paulo, Companhia das Letras, p. 9-21, 2010.

CARNEIRO, Sueli. Raça, cultura e classe no Brasil. **Portal Geledés**, 2009. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/raca-cultura-e-classe-no-brasil-sueli-carneiro/>. Acesso em: 28 ago. 2024.

CARDOSO, Fernando Henrique. **Discurso por ocasião da sessão de abertura da II Assembleia do Movimento Mundial pela democracia**. Memorial da América Latina, São Paulo, 12 nov., 2000. Disponível em: http://www.biblioteca.presidencia.gov.br/presidencia/ex-presidentes/fernando-henrique-cardoso/discursos/2o-mandato/2000/copy_of_55.pdf/view. Acesso em: 02 set. 2024.

CARDOSO, Fernando Henrique. FHC fala sobre Gilberto Freyre. **Folha de São Paulo**, 12 de março de 2000. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs1203200004.htm>. Acesso em: 1 jun. 2024.

CARPEAUX, Otto Maria. Uma página de Gilberto Freyre. In: In: AMADO, Gilberto; ALCÂNTARA, Marco Aurélio de. **Gilberto Freyre: sua ciência, sua filosofia, sua arte**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1962.

CARRARA, Sérgio. A geopolítica simbólica da sífilis: um ensaio de antropologia histórica. **História, Ciências, Saúde-Manguinhos**, v. 3, p. 391-408, 1996.

CARRARA, Sérgio. Estratégias anticoloniais: sífilis, raça e identidade nacional no Brasil do entre-guerras. In: **Cuidar, controlar, curar: ensaios históricos sobre saúde e doença na América Latina e Caribe**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2004

CARVALHO, José Murilo de. **Construção da ordem: A elite política imperial**. Brasília: Universidade de Brasília, 1981.

CARVALHO, José Murilo de. “O motivo edênico no imaginário social brasileiro”. **Revista brasileira de ciências sociais**, v. 13, p. 63-79, 1998.

CARVALHO, Mário César. Céu & inferno de Gilberto Freyre. **Folha de São Paulo, MAIS**, 12 de março de 2000. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs1203200003.htm>. Acesso em: 3 set. 2024.

CASTRO, Maria Cecília Ferraz Cardoso de. O arquivo Fernando de Azevedo: cronologia e bibliografia. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, n. 37, p. 213-245, 1994.

CASTRO SANTOS, Luiz Antonio de. A casa-grande e o sobrado na obra de Gilberto Freyre. **Anuário Antropológico**, v. 8, n. 1, p. 73-102, 1984.

CELSONO, Afonso. **Por que me ufano do meu país?**. eBooksBrasil, 2002. Disponível em: <https://www.ebooksbrasil.org/eLibris/ufano.html>. Acesso em: 3 set. 2024.

CENDRARS, Blaise. **Etc ..., etc ...: (um livro 100% brasileiro)**. São Paulo: Perspectiva, 1976.

CHAIMOVICH, Felipe Soeiro. A galeria brasileira de 1889 como origem das artes visuais na Semana de Arte Moderna. In: Gênese de Andrade. (org.). **Modernismos 1922-2022**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022, v. 1, p. 46-67.

CHAUI, Marilena. **Brasil: mito fundador e sociedade autoritária**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2000.

CHEVALLIER, Jean Jacques. **História do pensamento político**. Zahar Editores, 1982.

CHUVA, Márcia. Fundando a nação: a representação de um Brasil barroco, moderno e civilizado. **Topoi (Rio de Janeiro)**, v. 4, n. 7, p. 313-333, 2003.

COETZEE, J. M. **Verão: cenas da vida na província**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

COLI, Jorge. **Como estudar a arte brasileira do século XIX**. Editora SENAC São Paulo, 2019.

COSTA, Valeriano. Vertentes democráticas em Gilberto Freyre e Sérgio Buarque. **Lua Nova: Revista de Cultura e Política**, p. 219-248, 1992.

CRUZ, Levy. “Democracia Racial, uma Hipótese”. **Textos para Discussão-TPD**. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, 2002. Disponível em: <https://periodicos.fundaj.gov.br/TPD/article/view/935>. Acesso em: 10 de jun de 2024.

COSTA PINTO, Luiz Costa; CARNEIRO, Edison. As ciências sociais no Brasil. Rio de Janeiro: CAPES. **Série Estudos e Ensaios**. nº6, 1955.

COSTA PINTO, Luiz Costa. **O negro no Rio de Janeiro: relações de raças numa sociedade em mudança**. Rio de Janeiro, Brasiliana, 1953.

COSTA PINTO, Luiz Costa. Introdução ao Estudo do Negro no Rio de Janeiro (Nota Prévia). **Cultura**, vol. 3, n. 5, p. 85-102, 1952.

CUNHA, Euclides da. **Os sertões**. São Paulo: Editora Abril, 2010.

DAHRENDORF, Ralf. Elementos para uma teoria do conflito social. In: DAHRENDORF, Ralf. **Sociedade e liberdade**. Brasília: Editora UnB, 1981.

DAMATTA, Roberto. Notas sobre o racismo à brasileira. In: SOUZA, Jessé (org.). **Multiculturalismo e racismo: uma comparação Brasil – Estados Unidos**. Brasília: Paralelo 15, Brasília, p. 69-74, 1997.

D'ANDREA, Moema Selma. **A tradição re(des)coberta: o pensamento de Gilberto Freyre no contexto das manifestações culturais e literárias nordestinas**. Campinas: Editora Unicamp, 2010.

DANTAS, Carolina Vianna. O Brasil café com leite: debates intelectuais sobre mestiçagem e preconceito de cor na primeira república. **Tempo**, v. 13, p. 56-79, 2009.

DIMITROV, Eduardo. **Regional como opção, regional como prisão: trajetórias artísticas no modernismo pernambucano**. Tese de Doutorado – São Paulo: Universidade de São Paulo.

DOMINGUES, Petrônio. A visita de um afro-americano ao paraíso racial. **Revista de História**, n. 155, p. 161-181, 2006.

DUARTE, Pedro. **A palavra modernista: vanguarda e manifesto**. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2014.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador**. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.

FEBVRE, Lucien. Brasil, terra de história. **Novos estudos CEBRAP**, v. 1, n. 56, 2000.

FELDMAN, Luiz. **Clássico por amadurecimento: Estudos sobre Raízes do Brasil**. Rio de Janeiro: Topbooks, 2016.

FALCÃO, Joaquim. A luta pelo trono: Gilberto Freyre versus USP. In: FALCÃO, Joaquim; ARAÚJO, Rosa Maria Barboza de (Orgs.). **O imperador das ideias: Gilberto Freyre em questão**. Rio de Janeiro: Colégio do Brasil/ UniverCidade/ Fundação Roberto Marinho/ Topbooks, 2001.

FAORO, Raymundo. A questão nacional: a modernização. **Estudos avançados**, v. 6, p. 7-22, 1992.

FAORO, Raymundo. **Os donos do poder**. São Paulo: Globo, 2012.

FAUSTO, Boris. **Getúlio Vargas: o poder e o sorriso**. São Paulo: Companhia das Letras.

FRASER, Nancy. Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça numa era “pós-socialista”. *Cadernos De Campo (São Paulo - 1991)*, 15(14-15), 231-239, 2006.

FREYRE, Gilberto. A sinceridade dos setenta anos. In: COHN, Sergio (org). **Encontros: Gilberto Freyre**. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, p. 114-123, 2010.

FREYRE, Gilberto. **Antecipações**. Recife: Edupe, 2001

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal**. São Paulo: Global, 2006a.

FREYRE, Gilberto. **Como e porque sou e não sou sociólogo**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1968.

FREYRE, Gilberto. Democracia racial: a atitude brasileira. **Jornal Quilombo**, ano I, n. 1, p. 8, 1948. Disponível em: <https://www.ojornalquilombo.com.br/> . Acesso em: 10 de agosto de 2024.

FREYRE, Gilberto. Destino de um país mediador. **Revista do grupo de trabalho do Bicentenário da Independência**. Ministério das Relações Exteriores, ano I, número 1 outubro/dezembro de 2018.

FREYRE, Gilberto. Discurso. **Democracia e Política Social**. Brasília, Fundação Milton Campos, 1977.

FREYRE, Gilberto. Gilberto Freyre: “Minha frustração é não ter sido governador de Pernambuco”. **Diário de Pernambuco**, 15 de março de 1980. Disponível em: http://memoria.bn.gov.br/DocReader/029033_16/4097. Acesso em: 12 de agosto de 2024.

FREYRE, Gilberto. **Ingleses no Brasil: aspectos da influência britânica sobre a vida, a paisagem e a cultura do Brasil**. Rio de Janeiro: Topbooks, 2000.

FREYRE, Gilberto. **Novo mundo nos trópicos**. São Paulo: Global, 2011.

FREYRE, Gilberto. **Ordem e Progresso**. São Paulo: Global, 2004.

FREYRE, Gilberto. **O escravo nos anúncios de jornais brasileiros do século XIX**. São Paulo: Global, 2015a.

- FREYRE, Gilberto. **Palavras Repatriadas**. FONSECA, Edson Nery da (org). Brasília: Editora Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2003.
- FREYRE, Gilberto. **Quase política**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1966.
- FREYRE, Gilberto. “Racismo no Brasil”. **Folha de São Paulo**, 8 de outubro de 1979.
- FREYRE, Gilberto. **Região e tradição**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1941.
- FREYRE, Gilberto. Gilberto Freyre responde aos seus críticos. In: COHN, Sergio (org). **Encontros: Gilberto Freyre**. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, p. 14-27, 2010.
- FREYRE, Gilberto. **Seleção**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1971.
- FREYRE, Gilberto. Se fosse jovem, seria *hippie*. In: COHN, Sergio (org). **Encontros: Gilberto Freyre**. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, p. 126-135, 2010.
- FREYRE, Gilberto. **Sobrados e mucambos**. São Paulo: Global, 2006b.
- FREYRE, Gilberto. Social life in Brazil in the middle of the nineteenth century. **Hispanic American Historical Review**, p. 597-630, 1922. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/2506062>. Acesso em: 10 de jun de 2024.
- FREYRE, Gilberto. **Sociologia: introdução ao estudo dos seus princípios**, tomo I. Rio de Janeiro: Editora José Olympio; Brasília, Instituto Nacional do Livro, 1973.
- FREYRE, Gilberto. Sou francamente paradoxal. In: COHN, Sergio (org). **Encontros: Gilberto Freyre**. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, p. 152-177, 2010.
- FREYRE, Gilberto. **Tempo de aprendiz**. São Paulo: Global, 2016.
- FREYRE, Gilberto. **Tempo morto e outros tempos: Trechos de um diário de adolescência e primeira mocidade-1915-1930**. São Paulo: 2015b.
- FREYRE, Gilberto. **Um engenheiro francês no Brasil**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1940.
- FERNANDES, Florestan. **A etnologia e a sociologia no Brasil: ensaios sobre aspectos da formação e do desenvolvimento das ciências sociais na sociedade brasileira**. São Paulo: Anhambi, 1958.
- FERNANDES, Florestan. **A integração do negro na sociedade de classes – Volume 1: (O legado da “raça branca”)**. São Paulo: Globo, Biblioteca Azul, 2008.
- FERNANDES, Florestan. Entrevista concedida a José Albertino Rodrigues, UFSCar. Publicada em setembro/outubro de 1983. In: CANDOTTI, Enio. **Cientistas do Brasil: depoimentos**. São Paulo: SBPC, 1998.

- FERNANDES, Florestan. **O negro no mundo dos Brancos**. São Paulo: Global, 2007.
- FERNANDES, Florestan. Prefácio. In: CARDOSO, Fernando Henrique; IANNI, Octavio. **Cor e mobilidade social em Florianópolis**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1960.
- FERNANDES, Florestan. **Significado do protesto negro**. São Paulo: Cortez; Autores Associados, 1989.
- FERREIRA, Gabriela Nunes. A formação nacional em Buarque, Freyre e Vianna. **Lua Nova: Revista de Cultura e Política**, p. 229-247, 1996.
- FONSECA, Edson Nery da. **Casa-grande & senzala e a crítica brasileira de 1933 a 1944**. Recife: Companhia Editora de Pernambuco, 1985.
- FIGUEIREDO, Vilma. A sociologia no Brasil: alguns pontos para reflexão. **Sociedade e Estado**, v. 2, n. 01 e 02, p. 25-32, 1987.
- FORTIER, Paul A. Gobineau and German racism. **Comparative Literature**, v. 19, n. 4, p. 341-350, 1967.
- FRANZINI, Fábio. “Na intimidade da casa-grande: os trânsitos editoriais de *Casa-grande & senzala* na correspondência de Gilberto Freyre (1933-1966)”. **Artcultura: Revista de História, Cultura e Arte**, v. 25, n. 46, p. 41-61, 2023.
- FRAZIER, Franklin. Some aspects of race relations in Brazil. **Phylon (1940-1956)**, v. 3, n. 3, p. 249-295, 1942.
- FRESTON, Paul. Um império na província: o Instituto Joaquim Nabuco em Recife. In: MICELI, Sergio (org.). **História das Ciências Sociais no Brasil**. São Paulo: Editora Sumaré. v. 1, p. 369-417, 2001.
- FRY, Peter. **A persistência da raça. Ensaios antropológicos entre o Brasil e a África austral**. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2005.
- GAHYVA, Helga. Tocqueville e Gobineau no mundo dos iguais. **Dados**, v. 49, p. 553-582, 2006.
- GIANNETTI, Eduardo. **Trópicos utópicos: uma perspectiva brasileira da crise civilizatória**. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- GIDDENS, Anthony; SUTTON, Philip W. **Conceitos essenciais da sociologia**. São Paulo: Editora UNESP, 2015.

GINZBURG, Jaime. Política da memória no Brasil: raça e história em Oliveira Vianna e Gilberto Freyre. **Araucaria: Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales**, v. 8, n. 15, p. 36-45, 2006.

GIUCCI, Guilherme. *Casa Grande & Senzala*: história da recepção. **Remate de Males**, v. 20, n. 1, p. 31-45, 2000.

GOFFMAN, Erving. **Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada**. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

GOMES, Angela de Castro. **Em família: a correspondência de Oliveira Lima e Gilberto Freyre**. Campinas: Mercado de Letras, 2005.

GOMES, Angela de Castro. Olhando para dentro, 1930-1964. **História do Brasil nação: 1808-2010, vol. 4**. Rio de Janeiro: Fundación Mapfre/Editora Objetiva, 2013.

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. **Revista de ciências sociais hoje**, v. 2, n. 1, p. 223-244, 1984.

GONZALEZ, Lélia. HASENBALG, Carlos. **Lugar de negro**. Rio de Janeiro: Editora Marco, 1982.

GORENDER, Jacob. **A escravidão reabilitada**. Editora Ática, 1990.

GRIECO, Agrippino. Vida literária: “Casa-grande & senzala”. **O Jornal**, 28 de janeiro de 1934. Disponível em: http://memoria.bn.br/DocReader/110523_03/17399. Acesso em: 7 nov. 2021.

GUSMÃO, Luís de. Interpretação. In: **Dicionário crítico Gilberto Freyre**. No prelo.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. **Introdução crítica à sociologia brasileira**. Rio de Janeiro: Andes, 1957.

HANCHARD, Michel. **Orfeu e o poder. Movimento Negro no Rio e São Paulo (1945-1988)**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001.

HASENBALG, Carlos. **Discriminação e desigualdades raciais no Brasil**. Rio de Janeiro, Graal, 1979.

HEINICH, Nathalie. **A sociologia da arte**. Bauru: EDUSC, 2008.

HITLER, Adolf. **Minha luta**. São Paulo: Mestre Jou, 1962

- HOFBAUER, Andreas. Ações afirmativas e o debate sobre racismo no Brasil. **Lua Nova: Revista de Cultura e Política**, p. 9-56, 2006.
- HOLANDA, Sérgio Buarque. **Raízes do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento**: a gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Editora 34, 2003.
- IANNI, Octavio. A Sociologia e o Mundo Moderno. **Tempo Social**, 1(1), 7-27, 1989.
- KEHL, Renato. O que é a Eugenia. **Revista do Brasil**. São Paulo, vol. 9, nº 35, nov. de 1918, p. 304-305. Disponível em: <https://bibdig.biblioteca.unesp.br/handle/10/26260>. Acesso em: 5 jun. 2022.
- LACERDA, João Batista de. Sobre os mestiços no Brasil. **História, Ciências, Saúde-Manguinhos**, v. 18, n. 1, p. 225-242, 2011.
- LAFETÁ, João Luiz. **1930: A crítica e o modernismo**. São Paulo: Editora 34, 2000.
- LAHUERTA, Milton. Os intelectuais e os anos 20: moderno, modernista, modernização. In: LORENZO, Helena; COSTA, Wilma. (org.). **A década de 1920 e as origens do Brasil moderno**. São Paulo: Unesp, 1997.
- LAMOUNIER, Bolívar. Formação de um pensamento político autoritário na Primeira República: uma interpretação. **História geral da civilização brasileira**, v. 3, p. 1889-1930, 1977.
- LARRETA, Enrique Rodríguez; GIUCCI, Guillermo. **Gilberto Freyre: Uma biografia cultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007
- LAUERHASS, Ludwig. **Getúlio Vargas e o triunfo do nacionalismo brasileiro**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1986
- LEITE, Dante Moreira. **O caráter nacional brasileiro: história de uma ideologia**. Unesp, 2002.
- LIEDKE FILHO, Enno. A Sociologia no Brasil: história, teorias e desafios. **Sociologias**, n. 14, p. 376-437, 2005.
- LIMA, Jacob Carlos; CORTES, Soraya Maria Vargas. A sociologia no Brasil e a interdisciplinaridade nas ciências sociais. **Civitas-Revista de Ciências Sociais**, v. 13, p. 416-435, 2020.
- LIMONGI, Fernando. Escola livre de sociologia e política em São Paulo. In: MICELI, Sérgio (org.). **História das Ciências Sociais no Brasil**. São Paulo: Vértice, 2001.

LUKÁCS, Georg. Sobre a essência e a forma do ensaio: uma carta a Leo Popper. **Revista UFG**, v. 9, n. 4, 2008.

LYNCH, Christian Edward Cyril; PAGANELLI, Pía. O conservadorismo culturalista de Gilberto Freyre: sociedade, decadência e mudança social em Sobrados e Mucambos (1936). **Sociologia & Antropologia**, v. 7, p. 879-903, 2017.

MACHADO, Maria Helena T., A ciência norte-americana visita a Amazônia: entre o criacionismo cristão e o poligenismo degeneracionista. **Revista USP**, v. 75, p. 68-75, 2007.

MAIO, Marcos Chor. Tempo controverso: Gilberto Freyre e o Projeto UNESCO. **Tempo social**. São Paulo, v. 11, n. 1, 1999.

MARTÍNEZ-ECHAZÁBAL, Lourdes. O culturalismo dos anos 30 no Brasil e na América Latina: deslocamento retórico ou mudança conceitual?. In: MAIO, Marcos (org). **Raça, ciência e sociedade**. Rio de Janeiro: Fiocruz/CCBB, 1996.

MARTIUS, Karl Friederich von. **Como se deve escrever a História do Brasil**. Revista de História de América, n. 42. dez. 1956.

MEDEIROS, Maria Alice de Aguiar. **O elogio da dominação: relendo Casa-grande & senzala**. Rio de Janeiro: Achiamé, 1984.

MELLO, Evaldo Cabral de. O “ovo de Colombo” gilbertiano. In: FALCÃO, Joaquim; ARAÚJO, Rosa Maria Barboza de (Orgs.). **O imperador das ideias: Gilberto Freyre em questão**. Rio de Janeiro: Colégio do Brasil/ UniverCidade/ Fundação Roberto Marinho/ Topbooks, 2001.

MELLO E SOUZA, Gilda. O mestre de Apipucos e o turista aprendiz. **Teresa**, (1), 72-91, 2000.

MENEZES, Djacir. La sociología en el Brasil. GURVITCH, Georges; MOORE, Wilbert (Orgs.). **Sociología del siglo XX**. Buenos Aires: El Ateneo, tomo II, 1956.

MESQUITA, Gustavo. Dois países, o mesmo dilema? Reflexões sobre a democracia e o racismo nos Estados Unidos e no Brasil. **Estudos Históricos (Rio de Janeiro)**, v. 32, p. 429-449, 2019.

MESQUITA, Gustavo. **Gilberto Freyre e o Estado novo**. Global: São Paulo, 2018.

MERQUIOR, José Guilherme. O modernismo e três dos seus poetas. In: MERQUIOR, José. **Crítica 1964-1989**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.

MERQUIOR, José Guilherme. Linhas do ensaísmo de interpretação nacional na América Latina. In: MERQUIOR, José Guilherme. **O argumento liberal**. São Paulo: É realizações, 2019.

MEUCCI, Simone. **Gilberto Freyre e a sociologia no Brasil: da sistematização à constituição do campo científico**. Tese de Doutorado – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 2006.

MEUCCI, Simone. Sobre a rotinização da sociologia no Brasil: os primeiros manuais didáticos, seus autores, suas expectativas. **Mediações-Revista de Ciências Sociais**, v. 12, n. 1, p. 31-66, 2007.

MICELI, Sérgio. Por uma Sociologia das Ciências Sociais no Brasil. In: MICELI, Sérgio (org.). **História das Ciências Sociais no Brasil**. São Paulo: Vértice, 1989.

MONTEIRO, Pedro Meira. A correspondência entre Mário de Andrade e Sérgio Buarque de Holanda (1922-1944). In: MARRAS, Stelio. **Atualidade de Sérgio Buarque de Holanda**. São Paulo: Edusp/IEB, 2012.

MOTA, Carlos Guilherme. **Ideologia da Cultura Brasileira**. São Paulo: Ática, 1978.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra**. Petropolis: Vozes, 1999.

NABUCO, Joaquim. **O Abolicionismo**. Rio de Janeiro: Best-Seller, 2010.

NASCIMENTO, Abdias do. **O genocídio do negro brasileiro processo de um racismo mascarado: processo de um racismo mascarado**. Paz e Terra, 1978.

NIETZSCHE. **Aurora: reflexões sobre os pensamentos morais**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

NIETZSCHE. **A Gaia Ciência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

NOGUEIRA, Oracy. Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem: sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil. **Tempo social**, v. 19, p. 287-308, 2007.

NOGUEIRA, Octaciano. **Constituições brasileiras: 1824**. Brasília: Senado Federal, 2012.

ODÁLIA, Nilo; VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. **Varnhagen: história**. Ática, 1979.

OLIVEN, Ruben George. Cultura e modernidade no Brasil. **São Paulo em Perspectiva**, v. 15, p. 3-12, 2001.

- OLIVEIRA, Maria Marly de. **Como fazer uma pesquisa qualitativa**. Petrópolis: Vozes, 2016.
- ORTIZ, Renato. **A moderna tradição brasileira**. São Paulo, SP: Brasiliense, 1988.
- ORTIZ, Renato. **Cultura brasileira e identidade nacional**. São Paulo: Brasiliense, 2003.
- ORTIZ, Renato. Notas sobre as ciências sociais no Brasil. **Novos estudos-CEBRAP**, n. 27, p. 163-175, 1990.
- PALLARES-BURKE, Maria Lúcia. **Gilberto Freyre: um vitoriano dos trópicos**. São Paulo: Editora UNESP, 2005.
- PALLARES-BURKE, Maria Lúcia. Brasil, laboratório de civilização: a importância de Rüdiger Bilden. **Política & Trabalho**, n. 39, 2013.
- PASSOS, José Luiz; SILVA, Valéria Costa e. O significado de cultura em *Casa-grande & senzala*. In: LAUERHASS, Ludwig; NAVA, Carmen (Orgs.). **Brasil uma identidade em construção**. São Paulo: Ática, 2007.
- PASQUINO, Gianfranco. Conflito. In: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de Política**, v. I. Brasília: Editora UnB, 1995.
- PEREIRA, Astrojildo. Simples opinião sobre *Casa-grande & senzala*. In: AMADO, Gilberto; ALCÂNTARA, Marco Aurélio de. **Gilberto Freyre: sua ciência, sua filosofia, sua arte**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1962.
- PEREIRA, Amilcar Araújo. **O mundo negro: relações raciais ea constituição do movimento negro contemporâneo no Brasil**. Rio de Janeiro. Editora Atlas. Faperj, 2013.
- PRADO, Antonio Arnoni. Sérgio e Mário, um diálogo entre críticos. In: MARRAS, Stelio (org.). **Atualidade de Sérgio Buarque de Holanda**. São Paulo: Edusp/IEB, 2012.
- PRADO, Paulo. **Retrato do Brasil: ensaio sobre a tristeza brasileira**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- PRADO JUNIOR, Caio. **Formação do Brasil Contemporâneo**. São Paulo: Brasiliense, 1992.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. A literatura como fonte de dados para a sociologia. **Cadernos CERU**, v. 29, n. 1, p. 14-18, 2018.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. Do rural e do urbano no Brasil. In: SZMRECZANY, Tamás; QUEDA, Oriovaldo (Orgs.). **Vida rural e mudança social: leituras básicas de Sociologia rural**. São Paulo: Nacional, 1976.

QUINTANEIRO, Tânia; BARBOSA, Maria Ligia de Oliveira; OLIVEIRA, Márcia Gardênia Monteiro de. **Um toque de clássicos**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.

RAEDERS, Georges. **O conde de Gobineau no Brasil**. São Paulo: Paz e Terra, 1997.

RAMOS, Arthur. **Guerra e relações de raça**. Departamento editorial da União nacional dos estudantes, 1943.

RAMOS, Jair de Souza; MAIO, Marcos Chor. Entre a riqueza natural, a pobreza humana e os imperativos da civilização, inventa-se a investigação do povo brasileiro. In: **Raça como questão: história, ciência e identidades no Brasil**. Fiocruz: Rio de Janeiro. 2010.

REIS, Fábio Wanderley. Mito e valor da democracia racial. In: SOUZA, Jessé (org.). **Multiculturalismo e racismo: uma comparação Brasil – Estados Unidos**. Brasília: Ed. Paralelo 15, p. 221-232, 1997.

REIS, José Carlos. **As identidades do Brasil: de Varnhagen a FHC**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 1999.

RIBEIRO, Darcy. **Ensaio insólito**. Porto Alegre: L&PM Pocket, 1979.

RIBEIRO, Djamila. **Pequeno manual antirracista**. Companhia das letras, 2019.

RIBEIRO, João. Casa-grande & senzala. Rio de Janeiro, **Jornal do Brasil**, 31 de janeiro de 1934

RISÉRIO, Antonio. **A utopia brasileira e os movimentos negros**. São Paulo: Editora 34, 2007.

ROCHA, João Cezar de Castro. *Raízes do Brasil*: biografia de um livro-problema. In: MARRAS, Stelio. **Atualidade de Sérgio Buarque de Holanda**. São Paulo: Edusp/IEB, 2012.

RODRIGUES, Nelson. **O reacionário: memórias e confissões**. Rio de Janeiro: Agir, 2008

RODRIGUES, Raimundo Nina. **As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil**. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisa Social, 2011

RODRIGUES, Raimundo Nina. **Os africanos no Brasil**. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010.

RODRIGUES, Rogério Rosa. Traços biográficos de João Ribeiro ou as muitas faces de João Viva a São João. **História (São Paulo)**, v. 32, p. 377-400, 2013.

ROQUETTE-PINTO, Edgard. *Casa-grande & senzala*. Rio de Janeiro: **Boletim de Ariel**, n. 5, p. 116, fevereiro de 1934. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/072702/762>. Acesso em: 5 ago. 2022.

ROUSSEFF, Dilma. **Entrevista coletiva concedida pela Presidenta da República, Dilma Rousseff, após visita à escola Vasil Aprilov**. Gabrovo, 06 out., 2011. Disponível em: <http://www.biblioteca.presidencia.gov.br/presidencia/ex-presidentes/dilma-rousseff/entrevistas/entrevistas/entrevista-coletiva-concedida-pela-presidenta-da-republica-dilma-rousseff-apos-visita-a-escola-vasil-aprilov-gabrovo-bulgaria>. Acesso em: 02 set. 2024.

SANSONE, Lívio. As relações raciais em *Casa-grande & senzala* revisitadas à luz do processo de internacionalização e globalização. In: MAIO, Chor Marcos (org.). **Raça, ciência e sociedade**. Rio de Janeiro: FIOCRUZ/ CCBB, 1996.

SANSONE, Livio. Estados Unidos e Brasil no Gantois: o poder e a origem transnacional dos estudos Afro-brasileiros. **Revista brasileira de ciências sociais**, v. 27, p. 9-29, 2012.

SANTOS, Juliana. **Ficção e crítica de Lucia Miguel Pereira: a literatura como formação**. Tese de doutorado, Programa de Pós-graduação em Letras da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2012.

SARNEY, José. **Pronunciamento do presidente José Sarney, por ocasião da abertura do debate geral da XL Assembleia Geral da ONU**. Nova York, 23 set., 1985. Disponível em: <http://www.biblioteca.presidencia.gov.br/presidencia/ex-presidentes/jose-sarney/discursos/1985/94.pdf/view>. Acesso em: 02 set. 2024.

SCHWARCZ, Lilia. **Sobre o autoritarismo brasileiro**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

SCHWARTZ, Stuart. Gilberto Freyre e a história colonial: uma visão otimista do Brasil. In: FALCÃO, Joaquim; ARAÚJO, Rosa Maria Barboza de (Orgs.). **O imperador das ideias: Gilberto Freyre em questão**. Rio de Janeiro: Colégio do Brasil/ UniverCidade/ Fundação Roberto Marinho/ Topbooks, 2001.

SEGATTO, José; BARIANI, Edison. As ciências sociais no Brasil: trajetória, história e institucionalização. **Revista em pauta**, 7 (25): 201-2013, 2012

SELL, Carlos Eduardo. **Sociologia clássica: Marx, Durkheim e Weber**. Petrópolis: Vozes, 2015.

SILVA, Luís Inácio Lula da. Discurso do Presidente da República, Luiz Inácio Lula da Silva, na sessão de apresentação da Candidatura Rio 2016 ao COI. Copenhague, 02 out, 2009. Disponível em: http://www.biblioteca.presidencia.gov.br/presidencia/ex-presidentes/luiz-inacio-lula-da-silva/discursos/2o-mandato/2009/copy_of_02-10-2009-discurso-do-presidente-da-republica-luiz-inacio-lula-da-silva-na-sessao-de-apresentacao-da-candidatura-rio-2016-ao-coi/view. Acesso em: 02 set. 2024.

SIMMEL, Georg. A natureza sociológica do conflito. In: MORAES FILHO, Evaristo (org.). **Simmel**, São Paulo, Ática, 1983.

SKIDMORE, Thomas. **Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

SOUZA, Jessé. **A tolice da inteligência brasileira: ou como o país se deixa manipular pela elite**. LeYa, 2015.

SOUZA, Jessé. Democracia racial e multiculturalismo: ambivalente singularidade cultural brasileira. **Estudos Afro-Asiáticos**, n. 38, p. 135–155, dez. 2000.

SOUZA, Jessé. Multiculturalismo, racismo e democracia: Por que comparar Brasil e Estados Unidos?. In: SOUZA, Jessé (org.). **Multiculturalismo e racismo: uma comparação Brasil – Estados Unidos**. Ed. Paralelo 15, Brasília, p. 23-35, 1997.

SOUZA, Vanderlei de. Em nome da raça: a propaganda eugênica e as ideias de Renato Kehl nos anos 1910 e 1920. **Revista de História Regional**, [S. l.], v. 11, n. 2, 2007

STAVENHAGEN, Rodolfo. Sete teses equivocadas sobre América Latina. **Sociedade e cultura**, v. 17, n. 1, p. 159-169, 2014.

TAVOLARO, Sergio. Existe uma modernidade brasileira? Reflexões em torno de um dilema sociológico brasileiro. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 20, p. 5-22, 2005.

TAVOLARO, Sergio. Retratos não-modelares da modernidade. **Civitas-Revista de Ciências Sociais**, v. 17, p. 1115-1141, 2017.

TELLES, Edward Eric. **Racismo à brasileira: uma nova perspectiva sociológica**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

TORRES, Alberto. **A organização nacional**. São Paulo: Companhia Editora Nacional; Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.

TRENT, Noelle. Frederick Douglass. *Encyclopedia Britannica*, 2022. Disponível em: <https://www.britannica.com/biography/Frederick-Douglass>. Acesso em: 1 jun. 2022.

- UNESCO. **The race question.** 1950. Disponível em: <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000128291>. Acesso em: 15 jun. 2024.
- VELOSO, Mariza. Gilberto Freyre e o horizonte do modernismo. **Sociedade e estado**, v. 15, p. 361-386, 2000.
- VENTURA, Roberto. **Casa-grande & senzala**. São Paulo: Pubifolha, 2000.
- VENTURA, Roberto. **Estilo tropical**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- VERSIANI, Flávio Rabelo. Escravidão “suave” no Brasil: Gilberto Freyre tinha razão?. **Rev. Econ. Polit.**, São Paulo, v. 27, n. 2, 2007.
- VIANNA, Hermano. A rivalidade entre o homem moço e o homem velho: o conflito de Gerações ” In: Maria do Carmo Tavares de Miranda (org.). **Quem somos nós? 60 anos Sobrados e Mucambos**. Recife, Editora Massangana, 2000
- VIANNA, Oliveira. **Populações Meridionais do Brasil**. Brasília: Senado Federal, 2005.
- VIANNA, Oliveira. **Raça e assimilação**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1931.
- VICENZI, Luciana de. A fundação da Universidade do Distrito Federal e seu significado para a educação no Brasil. **Fórum Educacional**, Rio de Janeiro, v. 10, n. 3, 1986.
- WALDMAN, Thaís. À ‘frente’ da Semana de Arte Moderna: a presença de Graça Aranha e Paulo Prado. **Estudos Históricos (Rio de Janeiro)**, v. 23, n. 45, p. 71-94, 2010.
- WEFFORT, Francisco. **Formação do pensamento político brasileiro: idéias e personagens**. São Paulo: Ática, 2006
- WEFFORT, Francisco. **Espada, cobiça e fé: as origens do Brasil**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.
- WEGNER, Robert. Dois geneticistas e a miscigenação. Octavio Domingues e Salvador de Toledo Piza no movimento eugenista brasileiro (1929-1933). **Varia História**, v. 33, p. 79-107, 2017.
- WINTER, Nevin Otto. **Brazil and Her People of To-day: An Account of the Customs, Characteristics, Amusements, History and Advancement of the Brazilians, and the Development and Resources of Their Country**. LC Page, 1910.
- ZWEIG, Stefan. **Brasil, um país do futuro**. Porto Alegre: L&PM, 2013.