



***A outra América de Gilberto Freyre***

*Alfredo Cesar Melo*



#### resumo

O artigo pretende estudar as tensas e ambíguas relações que a obra de Gilberto Freyre estabelece com o signo “América”. Por um lado, procuramos investigar como as percepções iniciais que o autor de *Casa-Grande & Senzala* cria das culturas brasileira e norte-americana ajudaram a estruturar sua consagrada interpretação do Brasil. Por outro lado, examinamos o modo como Freyre posiciona o Brasil num antigo e duradouro debate sobre o sentido dos dois projetos civilizatórios existentes nas Américas – a Anglo e a Latina.

**Palavras-chave:** Gilberto Freyre; América Latina; Estados Unidos; Sul Global.

#### abstract

*This article seeks to study the tense and ambivalent relationships established by Gilberto Freyre’s work with the sign “America”. On the one hand, we attempt to investigate how the initial perceptions created by the author of *The Masters and the Slaves of the Brazilian and North American cultures* helped structure his famous interpretation of Brazil. On the other hand, we examine the way Freyre places Brazil in a lasting and old debate on the meaning of the two main civilizing projects existing in the Americas – the Anglo and Latin Americas.*

**Keywords:** *Gilberto Freyre; Latin America; United States; Global South.*

**U**m paradoxo notável da história cultural brasileira reside na constatação de que duas das mais consagradas interpretações do Brasil foram germinadas longe do país: *Casa-Grande & Senzala*, de Gilberto Freyre, e *Raízes do Brasil*, de Sérgio Buarque de Holanda. É sabido que Gilberto Freyre concebeu a arquitetura de *Casa-Grande & Senzala* quando dava aulas como professor-visitante na Stanford University, já sob o impacto da antropologia cultural boasiânica. Por sua vez, Sérgio Buarque escreveu aquilo que viria a ser o embrião de *Raízes do Brasil* em Berlim, onde assistiu a aulas de Friedrich Meinel e leu avidamente Werner Sombart, Ferdinand Tönnies e Max Weber. Tanto para Gilberto Freyre como para Sérgio Buarque, deslocar-se do país foi um convite para tentar decifrar a esfinge chamada Brasil.

Pedro Meira Monteiro pensou tal paradoxo a partir do conceito da (*im*)*pertinência*. De acordo com Monteiro, “não é possível falar da terra, que é minha, ou nossa, ou deles, sem experimentar o desterro” (Monteiro, 2015, p. 99). É o desterro que transforma o olhar do intérprete brasileiro em terras estrangeiras, fazendo com que a mirada *pertinente* (que pertence à comunidade) se transforme em *impertinente* (estranha à comunidade e, por isso também, um tanto inadequada para a doxa local). Retirar-se do raio

de alcance do pertencimento nacional gera reflexões repletas de estranhamento, distantes dos padrões habituais a que o analista estava acostumado, quando imerso em sua cultura natal. Da tensão entre essas várias (im)pertinências, emerge uma dialética entre identificação e estranhamento que norteia obras como *Casa-Grande & Senzala* e *Raízes do Brasil*.

Recorreremos a essa dialética para refletir sobre a presença da cultura norte-americana como um fator estruturante no pensamento freyriano. Nosso objetivo é verificar como a “outra América” ajudou Freyre a elaborar sua visão sobre a “nossa América”<sup>1</sup>.

O segundo objetivo deste ensaio é buscar compreender como Freyre se posiciona, ou melhor, posiciona a cultura brasileira, diante do duradouro discurso que contrapõe a América Latina católica (“nossa América”) à Anglo-América protestante (“outra América”). Afinal, para Freyre, o Brasil faria parte de que América?

---

1 E aqui estamos fazendo referência à coluna dominical escrita por Gilberto Freyre no *Diário de Pernambuco*, no período em que morou nos EUA e que se chamava “Da Outra América”. Já a “nossa América” é uma referência a um clássico do ensaísmo latino-americano chamado *Nuestra América*, do escritor cubano José Martí, e que também foi produzido no período em que Martí esteve em Nova York.

---

**ALFREDO CESAR MELO** é professor de Literatura Brasileira e Literatura Comparada do Departamento de Teoria Literária da Unicamp.

O ensaio é regido por dois movimentos: no primeiro, tentamos entender como o signo América – com suas fraturas, contradições e descontinuidades – ajuda Freyre a pensar o Brasil. No segundo movimento, examinaremos como o signo “América” é pensado por Freyre a partir de sua obra.

## I

À primeira vista, a relação de Gilberto Freyre com os Estados Unidos parece ser marcada por uma certa repulsa. Ao longo dos vários artigos que mandou dos Estados Unidos para o *Diário de Pernambuco* durante o período em que lá estudou, é possível perceber uma tensão entre o jovem estudante brasileiro e o meio norte-americano. Podemos dar alguns exemplos: Freyre criticava a adesão arrivista dos norte-americanos à tecnologia, quando denuncia a “telefonite” de que muitos padeciam (Freyre, 1978, p. 170); o futuro autor de *Casa-Grande & Senzala* também não suportava o comercialismo vulgar do americano que a todos os objetos dava um preço (Freyre, 1978, p. 181), além de ter um solene desprezo pela mediania que estandardizava todos os aspectos da vida social (Freyre, 1978, p. 222). As reclamações de Freyre são típicas de alguém que se considerava parte de uma aristocracia espiritual, vendo-se obrigado a confrontar-se com o materialismo tosco da sociedade de massas<sup>2</sup>.

Há estudiosos, como Paul Freston e Jeffrey Needell, que defendem a tese de que a interpretação freyriana do Brasil é concebida a partir de uma reação à sua experiência norte-americana. Contra o puritanismo da cultura ianque, nada melhor que a exaltação de uma sociedade sexualmente promíscua (Freston, 1987, p. 34). Contra os desvios de suas vivências homossexuais nos EUA e na Europa, a afirmação da

masculinidade patriarcal heteronormativa (Needell, 1995, p.70). A cultura brasileira, tal como interpretada e enaltecida por Freyre, serviria como antídoto a uma série de representações atreladas aos Estados Unidos.

Analisando com mais vagar, as ambivalências de Freyre em relação aos Estados Unidos e a sua cultura se tornam mais notórias. A cultura estadunidense está longe de figurar no seu pensamento apenas como uma referência negativa indicando o que o Brasil não deveria ser. Percebemos que a sua experiência americana foi bastante multifacetada e repleta de nuances. Pensemos num tema central para sua obra: o racismo. No mesmo país em que Freyre se familiarizou e se alinhou com o racismo de *The Rise of the Color Tide*, escrito por Lothrop Stoddard, e *The Passing of the Great Race*, obra de Madison Grant, ele também conheceu a obra de Franz Boas, que serviria como lição antirracista lentamente assimilada e aprendida ao longo dos anos 1920<sup>3</sup>.

Fica claro, portanto, que os Estados Unidos não constituem um objeto a ser afastado, rejeitado ou admirado por Freyre. A cultura do país, com suas contradições e pluralidades, aparece como força estruturadora da própria visão de mundo do autor de *Casa-Grande & Senzala*, isto é, como elemento formador de sua subjetividade.

Gilberto Freyre é um autor conhecido por sua identificação, entre entusiasta e nostálgica, com a sociedade brasileira. É o olhar “estrangeiro” que guia o vetor de estranhamento na sua obra, criando zonas de recuo diante do objeto admirado – o Brasil –, nas quais aspectos da sociabilidade brasileira passam a ser questionados e criticados. Estamos no centro da dialética entre identificação e estranhamento. Poucos fizeram um retrato mais preciso de como essa dialética opera no ensaio freyriano do que Darcy Ribeiro quando descreve a dualidade interna de Gilberto Freyre:

“Por um lado, o senhorito fidalgo evocativo de um mundo seu. Por outro lado, o moço formado no estrangeiro, que trazia de lá um olhar per-

2 Trata-se de um fenômeno comum da história cultural da modernidade, quando a ascensão das massas à esfera do consumo e da cidadania gerou desconforto em muitos intelectuais. Matthew Arnold escreve seu *Culture and Anarchy* em 1869, dois anos depois do *Representation of the People Act*, que praticamente duplicou o número de ingleses aptos a votar. Escritos também sob o signo de um certo mal-estar frente às massas emergentes está o *Ariel* (1900), de José Enrique Rodó, e *La Rebelión de las Masas* (1929), de Ortega y Gasset.

3 O estudo mais bem documentado sobre a transição pela qual passa Freyre, do racismo para o antirracismo, é o livro de Maria Lúcia Pallares-Burke, *Gilberto Freyre: Um Vitoriano nos Trópicos* (2005).

quiridor, um olho de estranho, de estrangeiro, de inglês. [...] Combinando as duas perspectivas nele interiorizadas, sem fundi-las jamais, GF viveu sempre o drama, a comédia – a novela, na verdade – de ser dois: o pernambucano e o inglês” (Ribeiro, 1979, p. 26).

É o olhar perquiridor que acaba tensionando a obra freyriana, evitando que ela se tornasse uma representação tão somente idílica da sociedade brasileira, tecida pela ótica do “senhorito fidalgo”<sup>4</sup>. Vejamos um exemplo: em artigo publicado no *Diário de Pernambuco* em 21 de outubro de 1923, Freyre faz uma crítica contundente à mentalidade do letrado brasileiro e seu apego filistino à gramática. Tal obsessão beletrista pela gramática acabava por obnubilá-lo no brasileiro o pensamento crítico. Quando ensinavam *Os Lusíadas*, os mestres brasileiros obrigavam os alunos a entrarem em ginásios “para os mais penosos esforços de acrobacia gramatical” (Freyre, 1978, p. 325). Ainda segundo Freyre, na língua inglesa não havia o fetiche gramatical. Tratava-se de uma *grammarless language* (Freyre, 1978, p. 325). Quando se lê Shakespeare não se entra num ginásio, mas numa catedral “desdobrada em laboratório de psicologia” (Freyre, 1978, p. 325). Freyre confessa que só depois de ter visitado as “catedrais” de Chaucer, Shakespeare, Dante e Swift, sendo capaz de “soletrar-lhes as ideias, a sentir-lhes as emoções e, sobretudo, esse ansioso preocupar-se deles com os problemas mais íntimos da vida” (Freyre, 1978, p. 325), pôde ele achar n’*Os Lusíadas* “algo mais que uma sala de exercícios gramaticais” (Freyre, 1978, p. 325). Essa crítica à inteligência brasileira reverbera na sua obra posterior, como podemos constatar nesse trecho de *Sobrados e Mucambos*:

“A monocultura, devastando a paisagem física, em torno das casas, o ensino de colégio de padre jesuíta devastando a paisagem intelectual em torno dos homens, para só deixar crescer no in-

4 Tal tensão entre essas diferentes óticas – a do senhorito fidalgo e a do estrangeiro – acaba se traduzindo num estilo de escrito repleto de vaivéns entre diferentes perspectivas ideológicas, como constata Araújo (1994).

divíduo ideias ortodoxamente católicas, que para os jesuítas eram só as jesuíticas, quebraram no brasileiro, principalmente da classe educada, não só as relações entre o homem e a natureza [...] como a curiosidade de saber, a ânsia e o gosto de conhecer, a alegria das aventuras de inteligência, de sensibilidade e de exploração científica da natureza. Essa curiosidade, esse gosto, essa alegria nos foram comunicados nos fins do século XVII, e através do XIX, pelos enciclopedistas e pelos revolucionários franceses e anglo-americanos” (Freyre, 2007, p. 43).

O Brasil não havia sofrido apenas com a monocultura da cana-de-açúcar, devastadora da natureza. Graças ao ensino jesuíta e à prevalência da retórica, a paisagem intelectual do país também havia sido destruída. É sintomático que Freyre atribua aos revolucionários franceses e *anglo-americanos* a influência que chegou ao Brasil entre os séculos XVII e XIX capaz de arejar minimamente a “classe educada” do país. A cultura norte-americana está sempre associada a um jeito mais ágil, pragmático e arejado de pensar e resolver problemas, enquanto a cultura letrada brasileira estaria presa na estufa da retórica e das fórmulas prontas, incapaz de transigir com as exigências do mundo real.

O exemplo é bastante eloquente para mostrar que a experiência americana de Gilberto Freyre não modulou a sua interpretação do Brasil de modo simplesmente reativo, mas o ajudou a formular uma série de críticas à sociedade brasileira; assim como um certo desconforto diante da sociedade estadunidense permitiu a Freyre ressaltar aspectos virtuosos do Brasil.

## II

Qual seria o lugar do Brasil no mundo? Na visão de Gilberto Freyre, que posição ocuparia o Brasil no tradicional debate sobre a(s) América(s), que concebe o continente como um espaço em disputa por duas projeções do Ocidente (a latina e a anglo-saxã)? A segunda parte deste ensaio buscará localizar a obra de Gilberto Freyre dentro de tal debate, centrado nos projetos civilizatórios embutidos nas diferentes ideias de América que existem no continente.

## Pensando a América para além do europeísmo e do indigenismo

Para realçar as especificidades dos projetos ideológicos de Freyre, tentarei compreender sua obra dentro do contexto latino-americano, isto é, em comparação com a América Hispânica. Afinal, os letrados hispano-americanos também tiveram que lidar com o legado colonial, buscando soluções e alternativas que valem a pena descrever para entender o alcance das propostas imaginadas por Gilberto Freyre.

Na América Hispânica, o debate sobre os destinos do continente foi estruturado a partir da tensão entre os polos do europeísmo e do autoctonismo. De um lado, intelectuais como o venezuelano Andrés Bello, que viam na colonização ibérica na América uma continuação da missão civilizatória de Roma (Bello, 1957, p. 165). De outro lado, um intelectual como José Martí defendia a autoctonia do continente contra os exotismos de teorias alienantes, advogando o estudo de “*nuestra Grecia*”, em vez da Grécia que não pertencia aos americanos: “*La historia de América, de los incas acá, ha de enseñarse al dedillo, aunque no se enseñe la de los arcontes de Grecia. Nuestra Grecia es preferible a la Grecia que no es nuestra*” (Martí, 2005, p. 34, destaques meus)<sup>5</sup>. Essas linhas de pensamento tiveram prolongamento no século XX, seja no arielismo de Rodó – elogiando o espírito contemplativo dos ibéricos, herdeiros espirituais da Grécia e de Roma –, seja na defesa de um socialismo autóctone “indo-americano” de José Carlos Mariátegui. O elogio às raízes greco-latinas da América Ibérica, de um lado, e a afirmação de um projeto autóctone para o continente, de outro, foram duas linhas-mestras da imaginação hispano-americana para entender as origens do continente e devisar o seu destino.

5 Efraín Kristal oferece um amplo panorama das diferentes estratégias utilizadas pelos intelectuais hispano-americanos para escreverem o passado colonial da América Hispânica. Para muitos, o passado pré-colombiano representava o verdadeiro passado das suas nações. Para uma análise refinada do sentimento de autoctonia, especificamente em José Martí e sua ideia de “homem natural americano”, cf. Avelar (1997).

No Brasil, como as populações indígenas foram mais facilmente dizimadas, a vertente propriamente “autóctone” nunca teve a mesma densidade intelectual que na América Hispânica, pois a cultura indígena nunca foi seriamente pensada ou imaginada como uma alternativa civilizacional à Europa da maneira que havia ocorrido entre os intelectuais hispano-americanos, de José Carlos Mariátegui a José Maria Arguedas. O próprio indianismo brasileiro, articulado por José de Alencar, não passava de, nas palavras de Alfredo Bosi (1992, p. 179), um mito sacrificial dos índios, no qual estes só atingiriam a nobreza quando fossem capazes de se autoimolar<sup>6</sup>. Os índios Peri, de *O Guarani*, e Iracema, personagem central do romance homônimo, se tornam heróis na medida em que se anulam e se sacrificam em gesto de servidão aos colonizadores portugueses. O indianismo alencariano foi assim um elogio à submissão do indígena à sabedoria europeia e por isso jamais se poderia pensar a cultura ameríndia como alternativa civilizacional à Europa.

No Brasil, o europeísmo sempre deu o tom da nossa tradição intelectual. A seguir, eu gostaria de mostrar como a noção de cultura brasileira articulada pelo autor de *Casa-Grande & Senzala* se assemelha e se diferencia daquela que foi a mais proeminente ideologia eurocêntrica a dar inteligibilidade à formação cultural latino-americana no século XX, que é o arielismo<sup>7</sup>.

Destaco abaixo um trecho escrito por Gilberto Freyre em *Ordem e Progresso*. Trata-se de uma passagem em que um projeto de Brasil contido nas obras de Freyre ganha um delineamento mais claro frente a outros “projetos civilizatórios”, por assim dizer. É o que Freyre chama de busca por “terceiro tempo social”:

6 Mesmo as tendências do indianismo que não se alinhavam a esse elogio da colonização, como é o caso de Gonçalves Dias, adotavam um tom eminentemente elegíaco para tratar do tema, isto é, lamentavam a dizimação da maior parte do povo indígena no Brasil (cf. Treece, 2008).

7 Para uma discussão mais ampla sobre o conceito de América Latina, cf. Ardao (1980). Para o estudo sobre as relações entre Brasil e América Latina, cf. Schwartz (1993). O melhor exame sobre o conflito entre a Anglo-América e a América Latina está em *O Espelho de Próspero* (1988), de Richard Morse.

“Um terceiro tempo social que não sendo nem o agrário, escravocrático, quase medieval – mantido nos seus relógios, sempre atrasados, pelos senhores de terras e de escravos –, nem o ‘europeu’ ou o ‘americano’, desejado pelos progressistas desordenados – gente utópica que pretendia situar o Brasil fora de todas as sugestões de espaço – o tropical – e de passado – o lusitano ou hispânico – que o condicionavam –, fosse um justo meio-termo, em que à doçura de viver o brasileiro em clima quente, se juntasse a capacidade de realizar esse mesmo brasileiro, num clima assim diverso do europeu, um progresso equivalente – mas não igual – ao do europeu, como a conquista do conforto material e, sobretudo, de cultura do espírito; de aperfeiçoamento da pessoa humana e do seu bem-estar; de refinamento das graças ou dos encantos da vida; e essa conquista sem pressa; sem exagero de rapidez; com bastante vagar para escolher-se dos modelos europeus e anglo-americanos de progresso apenas os convenientes ao trópico e ao Brasil; os possíveis de serem adaptados a um ritmo de vida próprio do Brasil” (Freyre, 1959, pp. 717-8).

No trecho acima, é possível verificar que Freyre defende que todo o desenvolvimento seja centrado no ritmo de vida próprio do brasileiro, habitante dos trópicos, ao mesmo tempo em que empreende uma crítica ao progresso industrialista baseado apenas nos ganhos materiais, e sugere um investimento na “cultura do espírito”. Não há nessa tentativa de contrapor o “espírito” à “matéria” nenhuma novidade, afinal, a dicotomia entre a cultura utilitarista do progresso material e a cultura da contemplação estética ou espiritual é um verdadeiro *tópos* do arielismo. É *Ariel* de José Enrique Rodó que inaugura essa tradição de pensamento. Publicado em 1902, o ensaio de Rodó deve ser compreendido levando-se em conta o impacto da derrota da Espanha frente aos Estados Unidos em 1898, quando Cuba e Porto Rico se desgarram do império espanhol, passando a atuar na esfera de influência dos Estados Unidos.

Diante dessas reconfigurações geopolíticas ocorridas no continente, intelectuais ibero-americanos como José Enrique Rodó reagiram ao agigantamento dos Estados Unidos na região, propondo uma narrativa sobre a América Lati-

na que enfatizava a diferença cultural entre os países de herança cultural latina e países anglo-saxões (sobretudo os Estados Unidos). Segundo essa tradição ensaística capitaneada por Rodó, as culturas ibero-americanas, em decorrência do legado greco-latino, tinham uma vantagem simbólica em relação aos países colonizados pelos ingleses: estes eram desenvolvidos material e tecnologicamente, mas não possuíam o espírito contemplativo e estético dos latinos. A vantagem dos latino-americanos sobre os anglo-saxões (leia-se: Estados Unidos) poderia ser compreendida como um triunfo do espírito sobre a matéria. Não é por acaso que Rodó associa o personagem Ariel à cultura latino-americana. Ariel figura na peça *A Tempestade*, de Shakespeare, e representa o elemento etéreo, do ar, do espírito. José Vasconcelos, importante ensaísta mexicano e autor de *La Raza Cósmica*, de 1925, cria o lema da Universidade Autônoma do México em 1921 inspirado num tema arielista: “*Por mi raza hablará el espíritu*”.

Pode-se dizer que essa ideia arielista de América Latina serviu muito bem às elites euro-americanas. Tal concepção tinha uma dupla função: 1) oferecia às elites euro-americanas uma racionalização para o seu atraso, pois, comparados à Anglo-América, os latino-americanos eram pobres e sem recursos materiais, mas, por se identificarem como herdeiros da tradição greco-latina, imaginavam-se pertencentes a uma cultura robusta, caracterizada pelo espírito contemplativo que muito excedia em requinte a vulgaridade materialista e utilitária dos anglo-americanos; 2) fazia com que as elites euro-americanas se sentissem parte de uma longa e consolidada tradição, a ocidental, dando assim um capital simbólico e cultural com o qual procuravam legitimar a segregação social frente à maioria do povo latino-americano, constituído por negros e ameríndios. Deve-se ressaltar, no entanto, que essa sensação de pertencimento era quase sempre unidirecional, uma vez que dificilmente intelectuais europeus consideravam (ou consideraram, para usar o verbo no presente) a América Latina como parte do Ocidente.

A digressão em torno à tradição arielista é importante pois ajuda a mostrar o que há de semelhante e diferente no arielismo e no pensamento social de Gilberto Freyre. A semelhança

estaria na aposta de uma maior ênfase na especificidade cultural dos países latino-americanos, o que serviria como um anteparo à homogeneização social levada a cabo pela americanização das culturas. Em outras palavras, Gilberto Freyre apostava numa cultura brasileira mais aberta, isto é, disposta a experimentar outras temporalidades e novas sensibilidades mais sintonizadas com o meio tropical em que estava inserida, assim como mais resistente à padronização cultural e material imposta pelo Ocidente. É possível verificar no projeto ideológico de Freyre uma clara oposição entre “espírito” e “matéria”, ou a afirmação da singularidade cultural contra a estandardização material da sociedade. Essa oposição também está no centro do arielismo.

Isso posto, as diferenças entre os posicionamentos de Gilberto Freyre, de um lado, e a tradição arielista, de outro, são dignas de nota. Destacar essa diferença é importante para entender a especificidade da proposta freyriana. A distinção principal entre Freyre e a tradição arielista reside na ausência, por parte do brasileiro, de qualquer culto à latinidade. Se, para José Vasconcelos, no intuito de interpretar as culturas ibero-americanas, era necessário primeiramente destacar que “*pugna de latinidad contra sajonismo ha llegado a ser, sigue siendo nuestra época; pugna de instituciones, de propósitos y de ideales*” [“pugna da latinidade contra o saxonismo chegou a ser, e segue sendo em nossa época, pugna de instituições, de propósito e ideais”] (Vasconcelos, 1925, p. 6), para Gilberto Freyre tal questão não se colocava, uma vez que o escritor brasileiro não se alinhava a qualquer ideia de latinidade, de onde pudesse derivar a noção de cultura brasileira da maneira como fazia Vasconcelos para compreender a cultura mexicana. Veremos mais adiante que nem mesmo o lusófilo Gilberto Freyre vinculará a cultura portuguesa ao espírito latino.

## Gilberto Freyre: o Brasil formado pelo Oriente

Gilberto Freyre é considerado um dos grandes defensores das virtudes da colonização portuguesa no Brasil. Poucos intérpretes do Brasil atribuíram de maneira tão substancial e

enfática a força formadora da cultura brasileira à empreitada portuguesa. Não há dúvida que o elogio ao antigo colonizador é um traço do pensamento conservador latino-americano. No entanto, como em quase tudo na obra de Freyre, esse movimento de simpatia a Portugal escondia algo bem menos óbvio e desconcertante. Já Gilberto Freyre constantemente mencionava a importância da África, dos muçulmanos e judeus na formação do Brasil colonial. Mesmo quando se referia a países ibéricos, como é o caso frequente em relação a Portugal. Em outras palavras, o Portugal de Freyre é “antes, um Portugal orientalizado, a defesa da vitalidade portuguesa está longe de ser um alinhamento com a Europa, pois Portugal representaria uma Europa reinando mas sem governar; governando antes a África” (Freyre, 2002, p. 34). O Portugal de Freyre é um Portugal orientalizado, mourisco, africano, judeu, desprovido de qualquer senso de latinidade<sup>8</sup>. Como Freyre define nas páginas de *Sobrados e Mucambos*:

“Já hoje ninguém tem a ilusão de sermos nós, brasileiros – quase todos, mesmo em São Paulo e no Rio Grande do Sul, parentes de mulatos –, um povo verdadeiramente latino, muito menos rigorosamente cristão, no sentido em que o é, por exemplo, o povo francês” (Freyre, 2006, p. 799).

Deve-se notar que a afirmação acima de Freyre o coloca em posição diametralmente oposta à dos conservadores brasileiros (e não apenas brasileiros), tão obcecados pela identidade cristã e ocidental como algo que não apenas define quem somos, como algo que precisa ser defendido de ataques e descaracterizações. Em *Casa-Grande & Senzala*, Gilberto Freyre já havia discutido o intrincado processo cultural que deu ensejo à formação cultural portuguesa. São páginas que bem poderiam sintetizar uma teoria da ambivalência cultural:

8 O que não deixa de ser uma subversão se levarmos em conta que, na época, a visão oficial de Portugal, devido ao fascismo de Salazar, era fortemente vinculada a uma retórica de resgate do legado latino. Depois essa equação vai se modificar, com a colaboração de Gilberto Freyre com o Estado Novo salazarista (cf. Melo, 2014).

“O ódio ao espanhol já assinalamos como fator psicológico de diferenciação política de Portugal. Mas nem esse ódio nem o fundamental, ao mouro, separaram o português das duas grandes culturas, uma materna, outra, por assim dizer, paterna, da sua. A hispânica e a berbere. Contra elas formou-se politicamente Portugal, mas dentro de sua influência é que se formou o caráter português. Neste a romanização intensa não apagou os traços essenciais hispânicos nem a reconquista cristã, os profundos traços berberes e mouros. É ponto que nos sentimos na necessidade de salientar porque explica nossa insistência em considerar hispânica a formação social e cultural da América colonizada por espanhóis e portugueses. *Hispânica e não latina. Católica, tingida de misticismo e de cultura maometana, e não resultado da Revolução Francesa ou da Renascença italiana*” (Freyre, 2002, p. 260 – grifos meus).

Muitos anos antes de Homi K. Bhabha (2004), com seu aporte psicanalítico, perceber que o discurso colonial é poroso e instável, sempre aberto a incursões fantasmáticas do outro-colonizado, Freyre compreendeu que os traços formadores de uma cultura são forjados sob o signo do conflito, da guerra, da violência e da barbárie. Os mouros e judeus perdem a batalha política pelo domínio do Estado-nação, mas triunfam culturalmente. Os perdedores vicejam no subterrâneo da cultura, modelando-a de maneira silenciosa mas ativa. Isso é o que faz a sociedade portuguesa ser marcada pelas cosmovisões judaica e árabe ao mesmo tempo que norteadas pelo antissemitismo e pela islamofobia.

Tem um papel estruturador do argumento freyriano – já exposto em *Casa-Grande & Senzala*, mas bastante desenvolvido em *Sobrados e Mucambos* – a oposição entre a Europa burguesa (Inglaterra e França) e o Brasil meio orientalizado, resultado dos fortes traços mouros e judeus trazidos pelo colonizador português do século XVI. Segundo Freyre, após três séculos de relativo isolamento, estabeleceu-se na América portuguesa uma cultura híbrida a partir do encontro do português “oriental” e do escravo africano. Ainda de acordo com o argumento desenvolvido por Freyre, no início do século XIX, a cultura

brasileira era repleta de “Áfricas e Índias”, para usarmos a expressão de Mário de Andrade<sup>9</sup>.

“Pois não se vence o trópico sem de algum modo ensombrá-lo à moda dos árabes ou dos orientais. Sem suas ruas estreitas. Sem xales, panos da Costa, guarda-sóis orientalmente vastos para as caminhadas sob o sol dos dias mais quentes. Sem sombras de grandes árvores, asiáticas e africanas, como a mangueira, a jaqueira, a gameleira, em volta das casas, nas praças e à beira das estradas [...] Sem refrescos de tamarindo, de limão, de água de coco, nas horas de calor mais ardente [...] *E esses valores orientais, o Brasil assimilara-os através do português, do mouro, do judeu, do negro. O Brasil fizera-os valores seus. Ao findar o século XVIII eram valores brasileiros. Ligavam amorosamente o homem e a sua casa à América tropical. Não podiam deixar de afetar a mentalidade ou o espírito dos homens, certo como é que o hábito tende a fazer o monge: tanto o hábito-traje como o hábito-costume*” (Freyre, 2006, p. 558).

Freyre associa o orientalismo ao português, ao mouro, ao judeu e ao negro, formando assim uma rede não ocidental de conhecimentos e práticas sociais que forjariam aquilo que veio a ser a cultura brasileira. Seria a partir de 1808, com a vinda da família real de Portugal para o Rio de Janeiro, que o Brasil passaria a se reeuropeizar. *Sobrados e Mucambos* narra com riqueza de detalhes – e o mérito de Freyre está em mostrar detalhes que, somados, configuram totalidades – o conflito entre o Brasil da casa-grande e o da senzala, por três séculos isolado, e o olhar europeu com suas novas práticas e valores; entre uma sociabilidade ainda repleta de influências e ritmos árabes e hebraicos e o processo vertiginoso de ocidentalização. Ao final da narrativa, a Europa vence o Oriente, a

9 A expressão está em *O Turista Aprendiz*: “[O] Brasil, em vez de se utilizar da África e Índia que teve em si, desperdiçou-as, enfeitando com elas apenas a sua fisionomia, suas epidermes, sambas, maracatus, trajes, cores, vocabulários, quitutes” (Andrade, 1979, p. 61). As similaridades entre os projetos de Gilberto e Mário são notáveis, já que Mário também estava pensando a cultura brasileira a partir das colaborações que hoje chamaríamos “Sul-Sul”, isto é, com as culturas tropicais como africana, chinesa, indiana, etc.

rua vence a casa, o bacharel europeizado triunfa sobre o senhor de engenho “oriental”, e o olhar do estrangeiro se impõe como metro normativo, fazendo muitos brasileiros se envergonharem de não serem europeus.

## CONCLUSÃO

*Sobrados e Mucambos* dramatiza a derrota das “Áfricas e Índias” perante a Europa burguesa e industrializada. Poderia ser dito que tal narrativa, por sua vez, reproduz o conflito já encenado por Euclides da Cunha no seu *Os Sertões* em 1902: a vitória do litoral europeizado e supostamente moderno sobre o interior isolado que detém uma cultura nacional embrionária.

Na escala de valores de Gilberto Freyre, a progressiva ocidentalização do Brasil implicaria uma perda do núcleo mais vital e pujante da cultura brasileira – que nada teria a ver com uma essência, mas com um conjunto de práticas e saberes não ocidentais lentamente consolidado ao longo dos anos. Essa derrota do núcleo vital da cultura brasileira, no entanto, deve ser vista como uma derrota ambivalente, do mesmo tipo da derrota dos judeus e árabes em Portugal. Por mais que o letrado brasileiro denegue, por mais que ele deseje uma integração com o Ocidente, haverá sempre um estoque cultural que pode ser ativado e mobilizado contra a hegemonia ocidentalista. Ainda que as elites reproduzam ideologias eurocêntricas, sempre haverá “Pan-Américas de Áfricas utópicas” e um “novo quilombo de Zumbi”, para usar expressões da letra de “Sampa”, de Caetano Veloso, para ser-

vir como contraideologia, mostrando que o mapa das forças formadoras da cultura brasileira é bem mais amplo e complexo.

No último capítulo de seu livro-manifesto *The Idea of Latin America*, Walter Mignolo tenta vislumbrar um cenário de uma América “pós-latina”, isto é, Mignolo pensa em maneiras de descolonizar a ideia de “América Latina”. Tal ideia foi e tem sido bastante útil para os euro-americanos, que são uma minoria demográfica perto dos descendentes de africanos e indígenas no continente. De acordo com Mignolo, seria preciso imaginar uma outra América que não fosse “latina”: “Desligar-se do conceito para construir uma América pós-latina é um dos passos dados por ameríndios, afrodescendentes, mulheres, gays e lésbicas” [*“Delinking from the concept and building an ‘after (Latin) America is one of the steps being taken by Indians, Afros, women of color, gays and lesbians”*] (Mignolo, 2005, p. 101). Espero ter mostrado que o modo como Gilberto Freyre pensa o lugar da cultura brasileira no mundo fornece subsídios para refletir sobre o continente de um jeito que não o ligue tão somente à Europa (seja a matriz greco-latina ou a versão moderna da Europa burguesa), nem busque apenas uma solução autóctone. O que Freyre faz, portanto, é alargar as referências desse “universal”, deslocando-o do eixo eurocêntrico e enfatizando outras formações culturais com as quais o Brasil tem até mais afinidades. A América de Freyre não é necessariamente inglesa ou latina, mas híbrida, repleta de referências árabes, africanas, ameríndias e judaicas.

## BIBLIOGRAFIA

- ANDRADE, Mário de. *O Turista Aprendiz*. São Paulo, Duas Cidades, 1979.
- ARAÚJO, Ricardo. *Guerra e Paz: Casa-Grande & Senzala e a obra de Gilberto Freyre nos Anos 30*. Rio de Janeiro, Editora 34, 1995.
- ARDAO, Arturo. *Génesis de la Idea y el nombre de America Latina*. Caracas, Centro Rómulo Gallegos, 1980.
- AVELAR, Idelber. "Toward a Genealogy of Latin Americanism", in *Dispositio* n. 49, 1997, pp. 121-33.
- BELLO, Andrés. "Investigaciones sobre la Influencia de la Conquista y del Sistema Colonial de los Españoles en Chile", in *Obras Completas*, vol. 19. Caracas, Ministerio de Educación, 1957.
- BHABHA, Homi K. *The Location of Culture*. London, Routledge, 2004.
- BOSI, Alfredo. *Dialética da Colonização*. São Paulo, Companhia das Letras, 1992.
- CUNHA, Euclides da. *Os Sertões: Campanha de Canudos*. Ed. Leopoldo Bernucci. São Paulo, Imprensa Oficial, 2002.
- FRESTON, Paul. *Os periódicos do Instituto Joaquim Nabuco e a Carreira de Gilberto Freyre*. São Paulo, Idesp, 1987.
- FREYRE, Gilberto. *Ordem e Progresso: Processo de Desintegração das Sociedades Patriarcal e Semipatriarcal no Brasil sob o Regime de Trabalho Livre*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1959.
- \_\_\_\_\_. *Casa-Grande & Senzala: Formação da Família Brasileira sob o Regime da Economia Patriarcal*. Edição crítica de Guillermo Giucci, Enrique Larreta e Edson Fonseca. Paris, Coleção Archivos, Allca XX, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Sobrados e Mucambos: Decadência do Patriarcado Rural e Desenvolvimento do Urbano*. 16ª ed. São Paulo, Global, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Tempo de Aprendiz: Artigos Publicados em Jornais na Adolescência e na Primeira Mocidade do Autor (1918-1926)*. São Paulo, Ibrasa/MEC, 1978.
- KRISTAL, Efraín. "The Degree Zero of Spanish American Cultural History and the Role of Native Populations in the Formation of Pre-Independence National Pasts", in *Poetics Today* 15, 1994, pp. 587-603.
- MARTÍ, José. *Nuestra América*. Caracas, Biblioteca Ayacucho, 2005.
- MELO, Alfredo Cesar. "Hibridismos (In)Domáveis: Possíveis Contribuições de Gilberto Freyre para uma Teoria Pós-Colonial Lusófona", in *Luso-Brazilian Review* 51, 2014, pp. 68-92.
- MIGNOLO, Walter. *The Idea of Latin America*. Oxford, Blackwell Publishing, 2005.
- MONTEIRO, Pedro Meira. *Signo e Desterro: Sérgio Buarque de Holanda e a Imaginação do Brasil*. São Paulo, Hucitec, 2015.
- MORSE, Richard. *O Espelho de Próspero*. São Paulo, Companhia das Letras, 1988.
- NEEDELL, Jeffrey D. "Identity, Race, Gender and Modernity in the Origins of Gilberto Freyre's Oeuvre", in *American Historical Review* 100 (1), 1995, pp. 51-77.
- PALLARES-BURKE, Maria Lúcia. *Gilberto Freyre: Um Vitoriano nos Trópicos*. São Paulo, Editora Unesp, 2005.
- RIBEIRO, Darcy. *Ensaio Insólitos*. Porto Alegre, L&PM Editores, 1979.
- RODÓ, José Enrique. *Ariel*. Montevideo, Imprenta de Dornaleche y Reyes, 1900.
- SÁ, Lúcia. *Rain Forest Literatures: Amazonian Texts and Latin American Culture*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 2004.

SCHWARTZ, Jorge. "Abaixo Tordesilhas!", in *Estudos Avançados* 17. São Paulo, IEA-USP, 1993, pp. 185-200.

TREECE, David. *Exilados, Aliados, Rebeldes – O Movimento Indianista, a Política Indigenista e o Estado-Nação Imperial*. São Paulo, Nankin/Edusp, 2008.

VASCONCELOS, José. *La Raza Cósmica: Misión de la Raza Iberoamericana*. Madrid, Agencia Mundial de Librería, 1925.