

# Gilberto Freyre, o clássico injustiçado

Juremir Machado da Silva

**E**ste artigo é um fragmento, revisto e nuancado, de uma tese de doutorado depois lançada como livro sob o título de *Anjos da perdição: futuro e presente na cultura brasileira*<sup>1</sup>. O passar dos anos só fez aumentar a percepção, não explicitada anteriormente, de que o antropólogo Gilberto Freyre foi o pioneiro na valorização do papel da comunicação na cultura brasileira. Claro que ele não estava preocupado com temas que hoje aparecem como centrais, mas, sem o pretender, ou com a terminologia do seu tempo, colocou a relação comunicacional, com suas contradições e limites econômicos e sociais, no coração das suas teses. Há no texto de Freyre um ritmo, uma atmosfera, um tom e um modo de ver que tomam tudo como uma imensa rede de sentidos, de interações, de contatos, de negociações e conflitos e, enfim, de comunicação. Tudo fala. Cada parte remete ao outro. Todos se falam. Há assimetria e desequilíbrio, mas também troca, interpenetrações e equivalências provisórias.

Gilberto Freyre é o maior intérprete da cultura brasileira em todos os tempos: o mais original, o mais ousado e o mais revolucionário. Além do ser, como ensaísta, o melhor escritor. Pode-se dizer, sem medo de exagero, que a interpretação da cultura brasileira divide-se em antes e depois de Gilberto Freyre. Ninguém mais conseguiu isso. Nem Sérgio Buarque de Holanda. Nem Raymundo Faoro. Nem Caio Prado. Holanda e Faoro aplicaram, com talento e singularidade, a matriz weberiana à leitura do Brasil. Caio Prado Jr. usou a grade marxista. Gilberto Freyre, bebendo em fontes antropológicas, inventou a sua própria maneira de decifrar a cultura brasileira. Assim como Marx colocou Hegel de cabeça para baixo, Freyre pôs as teorias sobre o Brasil de pernas para o ar e pariu o mais contundente olhar sobre um Brasil vítima da miopia dos seus intérpretes.

Mais ainda: Gilberto Freyre é o mais revolucionário leitor do Brasil. E continua sendo o mais injustiçado, embora célebre. A maior inverdade em relação ao seu pensamento complexo consiste em sugerir ou afirmar que promoveu o culto de uma democracia racial no Brasil e não levou em consideração o econômico na elaboração da sua teoria sobre a cultura brasileira. Vítima de oponentes marxistas, Freyre teve a sua sofisticada interpretação simplificada, adulterada e manipulada. Ninguém mais do que ele soube unir economia e cultura como chaves de compreensão de um mundo novo e inicialmente muito cruel. Ninguém mais do que ele soube equilibrar antagonismos para fazer falar a polissemia de um mundo feito de colagens.

Em *Casa grande & senzala*, de 1933<sup>2</sup>, certamente o mais belo livro já escrito sobre o Brasil, Freyre superou as aparências e indicou a extensão das dificuldades que tiveram de ultrapassar os colonizadores, para que a empreitada portuguesa fosse vitoriosa no que seria uma terra de contrastes e de mestiçagem. A colonização serviu à consolidação da conquista e apoiou-se — para ganhar o aval dos deportados que para ela vieram — na poesia edênica difundida, como lendas ou mitos fragmentados, na Europa ao tempo das grandes descobertas, quando naufragar ainda era preciso para quem tentava chegar à utopia sem escalas<sup>3</sup>. Nunca é demais lembrar que só existe verdadeira navegação quando há possibilidade de naufrágio. Essa é a raiz da aventura, o motor imóvel da criação cultural. Os imaginários movem os homens que produzem imaginários.

Os trópicos, que logo encantaram pela beleza do sol, da vegetação luxurriante, dos rios caudalosos e, no caso brasileiro, da grandeza quase incomensurável do território, escondiam espetaculares armadilhas. O paraíso continha o inferno. O inferno no paraíso. O paraíso como miragem do além-mar. Freyre demonstrou ter o colonizador português encontrado uma vida “aparentemente fácil” que, vista de frente, era terrível para a organização econômica e social. As palavras fortes de Gilberto Freyre indicam aos românticos que o paraíso tropical era menos doce e acolhedor do que a fria América do Norte: “Tudo era desequilíbrio. Grandes excessos e grandes deficiências, as da nova terra”<sup>4</sup>. Tudo era puro abismo. Tudo era vertigem. Tudo era desejo. E o desejo sempre se alimenta do perigo.

Na América do Norte, alegava Freyre, os colonos encontraram praticamente a mesma temperatura dos seus países de origem e adaptaram-se com menos dificuldade. A descrição de Freyre poderia levar a pensar que a ideia de paraíso não esteve presente nos primórdios da colonização brasileira. Engano. Freyre operava por contraposição e cuidava de contestar o mito. Trata-se da refutação da simplificação paradisíaca, o que prova a força mítica do edênico no nascimento do Brasil colonial. Gilberto Freyre, minucioso, arregimentou dados para que dúvidas não subsistissem. Segundo ele, na vertigem da contradição, tudo era desequilíbrio. Havia excessos positivos e negativos.

Não existe essência de uma sociedade. Há a cultura moldada no movimento incessante dos acontecimentos, das utopias, das políticas de transformação ou con-

servação. Gilberto Freyre resgatou os primórdios do Brasil e das suas raízes extraiu os primeiros sonhos. Partiu do coração dos colonizadores, sedentos de mulheres, atolados em carne desde o porto, loucos por festa, sombra, sol e alegria, e chegou ao sumo, à alma do Brasil:

Considerada de modo geral, a formação brasileira tem sido, na verdade, como já salientamos às primeiras páginas deste ensaio, um processo de equilíbrio de antagonismos. Antagonismos de economia e de cultura. A cultura européia e 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.<sup>5</sup>

Antagonismos de comunicação. A fala sagrada e a fala profana. A fala legítima e a fala atrevida. A fala cruel e a fala punida. A fala permitida e a fala criadora. A fala dos céus e a fala do inferno. A fala das línguas nativas e as falas dos escravos transplantados. A fala do dono das falas e a fala dos que não podiam falar nem tampouco calar. A fala dos homens e a fala dos deuses. A fala dos santos e a fala das entidades. A fala da tristeza e a fala do poder. A fala do velho mundo e a fala de um mundo novo. Falas em conflito e falas em negociação. Línguas em encontros e desencontros. Falas e falos. Poder e sexo. Sonho e pesadelo. Nascimento de um povo. Cruzamento de culturas.

Antagonismo significa conflito. Mas esse conflito foi matizado, para bem ou para mal, pela miscigenação. Equilíbrio de antagonismos assentado sobre a maleabilidade, esta estranha e original capacidade de comunicação dos brasileiros que sempre lhes permitiu dobrarem-se sem quebrar, mesclar-se sem ceder ao homogêneo, confundir-se, torcendo preconceitos, ou os encurralando no formalismo alheio às práticas cotidianas, tudo isso sem abandonar a criatividade e, o que é mais cativante, essa capacidade de tirar do sincretismo – a mistura eclética e lúdica do sagrado e do profano, do real e da fantasia – a marca, o estilo cultural que se define pela “trágica” alegria de viver num fatalismo positivo ou num presente vivido.

As características do Brasil nascente indicam um quadro de descalabro moral e de orgia. Da fraqueza, no entender dos moralistas, pode ter nascido a força dessa cultura avessa ao traçado retilíneo. A irreverência de Freyre produziu novidades interpretativas insuperáveis: “O ambiente em que começou a vida brasileira foi de quase intoxicação sexual”<sup>6</sup>. Isso levou, em comparação com a colonização espanhola da América, a um nível de “harmonização superior” entre as “raças”, o que nunca eliminou o conflito, mas produziu uma maneira peculiar de evitar a sua explosão,

gerando um sistema de dominação particular, talvez mais perverso, capaz de processar uma espécie de “servidão voluntária”, diminuindo os impactos diretos da resistência ao opressor. Para bem e para mal.

Freyre examinou a formação da cultura brasileira sob vários ângulos, principalmente os da moral e da sexualidade. Ao abordar a devastação provocada pela sífilis iluminou o interior do paraíso e a tolerância cristã face aos pecados. A sífilis empobrecedora mostra a intensidade da prática sexual e o desregramento absoluto. A ênfase de Freyre no sincretismo nada tem a ver com o mito da harmonia das três raças – o negro, o índio e o branco –, mas com a colagem escancarada de elementos. O intercuro sexual livre importa mais pela quebra da rigidez da hierarquia social do que por qualquer transmissão genética de traços de caráter, estranha ao pensamento culturalista do antropólogo.

O estilo sincretista estimula a tolerância sem que os limites e as diferenças em oposição desapareçam. Freyre descobriu o mecanismo da “harmonia conflitual”. A miscigenação ajudou no processo de colagem por ser um exemplo radical, para a época, de mistura. Na busca do paraíso, os colonizadores, pletóricos de sonhos, sem mais nada a perder, soltos em um mundo inesperado, geraram uma lógica que nasceu dessas particularidades e também do acaso, ou seja, da situação histórica irredutível às explicações que procedem por recuo no tempo e solicitam como que planos de ação esclarecedores do *a posteriori*.

No contexto do debate entre evolucionismo e relativismo, atraso e futuro, microcosmo e universalidade, particularismo e absoluto, entrou Gilberto Freyre. Formado ainda no calor das doutrinas deterministas, conseguiu pegar o trem do culturalismo de Franz Boas quando estudou nos Estados Unidos. Em *Casa grande & senzala*, Freyre abordou a questão racial e o caráter do brasileiro. Ao contrário dos antecessores, reduziu-lhes a importância, mesmo que não os tenha simplesmente recusado, e representou um avanço qualitativo nas ciências sociais brasileiras, embora um problema para os adeptos do progressismo linear, que trataram de desqualificá-lo com a etiqueta de “reacionário”. Freyre sempre foi um leitor de atmosferas.

Ao mesmo tempo, na sua releitura total e radical da formação da cultura brasileira, limpou o caminho para a *civilização*, com o reforço à tese cultural (golpe de morte nos determinismos, mesmo nas adaptações brasileiras, voltadas para a frente), e foi obstáculo aos esquemas analíticos redutores, ao valorizar a riqueza de um cotidiano plural, afetivo, relacional, comunicativo, sincrético e até certo ponto, quando comparado ao processo de colonização da América espanhola, tolerante e único.

No prefácio à primeira edição de *Casa grande & senzala*, Freyre admitiu que, sob a influência de Boas, aprendeu a diferenciar raça e cultura, efeitos genéticos e influências sociais, herança cultural e de meio<sup>7</sup> e, o que nunca é dito, a reconhecer os acertos do materialismo histórico, o papel da produção econômica na fundamentação cultural: “A formação patriarcal do Brasil explica-se, tanto nas suas virtudes

como nos seus defeitos, menos em termos de ‘raça’ e de ‘religião’ do que em termos econômicos, de experiência de cultura e de organização da família, que foi aqui a unidade colonizadora”<sup>8</sup>.

Posicionou-se a favor da interpenetração dos campos materiais e simbólicos. Décadas passaram-se até que a ortodoxia marxista aceitasse uma relativa autonomia da *superestrutura*, embora Antônio Gramsci houvesse dado contribuições importantes em tal sentido<sup>9</sup>. A verdade é que Gilberto Freyre focalizou a formação da sociedade brasileira com uma sofisticação fora do comum. Desviou-se das categorias monolíticas e pinçou os delicados mecanismos de um equilíbrio de antagonismos. Resumiu, no extraordinário prefácio à primeira edição de sua obra-prima, em uma passagem de raro poder de síntese, a espinha dorsal de sua leitura do Brasil: “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 lambugem de gente livre ensanduichada entre os extremos antagonísticos, foi em grande parte contrariado pelos efeitos sociais da miscigenação”<sup>10</sup>. Note-se que ele não fala em anulação.

Os efeitos sociais, no caso, referem-se a padrões culturais de comportamento. Os teóricos do progresso como meio para o desembarque no futuro radioso exageraram os perigos da postura de Freyre e arrancaram-lhe a alma, negando as suas qualidades inegáveis. Apocalípticos, denunciaram nele o encobrimento do conflito e das lutas pelo poder. Nada mais distante da interpretação de Freyre. Porém, para que o conflito exista não é necessário que os contendores só conheçam o estado de guerra e não se mesquem, seduzam e atraiam. Os graus intermediários da luta entre grupos com interesses antagonísticos nunca foram bem compreendidos por certas tendências ditas modernizadoras.

Parece fácil, hoje, aceitar que as facções antagonísticas não o são, necessariamente, em tudo. Não é inexorável que as diferenças econômicas gerem barreiras de relacionamento. O afetivo é capaz de furar os bloqueios da estrutura social e, sem aboli-los, produzir laços entre indivíduos em campos opostos. Além disso, a oposição de classes é, antes de tudo, uma abstração, uma teoria, até certo ponto existente na prática, mas que não leva os homens a comportarem-se o tempo todo como inimigos em um campo de batalha, prontos a matar sem nenhuma noção de limite ético ou de comisseração humanista. A fragilidade do conceito de classe social para os estudos antropológicos demonstra-se nessa incapacidade de lidar com as interações e seus complexos fatores<sup>11</sup>.

A inimizade, brincou Sérgio Buarque de Holanda, pode ser tão cordial quanto a amizade, pois ambas nascem no coração e refletem o afetivo<sup>12</sup>, que não obedece às determinações de classe. Freyre não desprezava os deterministas, que citou com fatura, nem entrou em guerra contra eles. Fiel ao seu estilo, refutou-os pela força e pela persuasão da interpretação que apresentou. Nos momentos em que foi direto,

elegante, pulverizou-os: “Foram sexualidades exaltadas as dos dois povos que primeiro se encontraram nesta parte da América: o português e a mulher indígena”<sup>13</sup>. O afrodisíaco natural pode ter contado mais do que a natureza do clima, da terra e dos corpos disponíveis.

Comunicação de corpos. Corpos em relação.

A crítica do determinismo, banal, na atualidade, exigiu profundas alterações de percurso intelectual para se impor. No que diz respeito ao Brasil, implicou colocar de lado, no momento preciso, a “teoria da falta”, pois toda vez que se pensava o Brasil pela ausência chegava-se ao mito da inferioridade racial. A função do culturalismo de Freyre foi de dar positividade à leitura do Brasil existente. Golpe decisivo e difícil. Para escapar aos determinismos, precisou reconhecer a positividade de um cotidiano diagnosticado como doente pela falta de componentes naturais que lhe permitissem evoluir para o seu fim último como todo organismo sadio. Como discípulo de Boas, com autonomia típica da plasticidade brasileira, Freyre preocupou-se menos com leis e regularidades do que com as particularidades e a especificidade dos processos.

Se os intelectuais do final do século XIX propunham-se a construir a identidade de um Estado que ainda não era<sup>14</sup>, Freyre queria colher nos mitos um sentido. O sociólogo Renato Ortiz, péssimo leitor de Freyre, rejeitou-o em bloco, imputando-lhe o elogio do imobilismo (pois os mitos levariam ao imutável) e do reacionarismo. A sua crítica mais visceral diz respeito ao apagamento do conflito na teia social. Ao contrário de Caio Prado, marxista docemente quixotesco, e de Sérgio Buarque, quase poeta da sociologia, Freyre representaria a permanência e a tradição, cuja prova, fustiga Ortiz, seria o fato de “produzir seus escritos fora desta instituição moderna que é a universidade ...”<sup>15</sup>. De fato, Gilberto Freyre não foi acadêmico. Foi apenas genial. Nasceu clássico e polêmico.

Nos anos 30 do século XX, o Estado empenhou-se em mudar as mentalidades combatendo a preguiça, a malandragem, a economia informal e a ignorância em nome da modernidade. Isso Ortiz sabia. O deslize analítico ocorre quando ele, em plenos anos 1980, endossa os argumentos dos intelectuais militantes dos anos 1950 e acusa Freyre de *folclorismo*, sendo o folclore para ele uma necessidade das camadas tradicionais e atrasadas. Sentir o cheiro da terra e cantar a vida como ela é sempre foi considerado pelos iluministas uma forma de apego à tradição. Segundo Ortiz, o conservadorismo de Freyre sacraliza a sabedoria popular<sup>16</sup>.

Freyre nunca foi arauto da revolução socialista. O erro de Ortiz estava em imaginar que o atacava a partir de uma oposição de objetividade. Se Freyre era o porta-voz da ideologia da tradição, Ortiz era o patético advogado da ideologia do progressismo, para a qual toda inovação é positiva, enquanto as emanações do cotidiano reduzem-se a entraves ao avanço, à superstição, à *alienação* e ao desconhecimento do saber científico iluminador. Contra Freyre, Ortiz carregava os sinais distintivos

da intelectualidade racionalista, iluminista, hegeliano-marxista e ingênua escrava do mito do progresso libertador.

Para Ortiz, a leitura de Freyre encobre uma “ideologia da harmonia”, o que “elimina *a priori* os aspectos de antagonismos e de conflito da sociedade”<sup>17</sup>. Ora, ao contrário, Gilberto Freyre escreveu sem rodeios: “A força, ou antes, a potencialidade da cultura brasileira parece-nos residir toda na riqueza dos antagonismos equilibrados”<sup>18</sup>. Ortiz não parece perceber a importância da primeira palavra, antagonismos, enfatizando somente a segunda, equilíbrio: “A *Senzala* não representa um antagonismo à casa-grande” e “a ideologia do sincretismo exprime um universo isento de contradições”<sup>19</sup>. Totalmente falso.

Tudo se explica pelo compromisso de Ortiz com a ideologia do progresso. Na sua ótica, Freyre integra a classe dominante superada pela Revolução de 1930, o que se confirmaria pelo fascínio que não esconde pelo universo dos senhores do engenho. Para Ortiz, a descrição da vida familiar, do mobiliário da aristocracia, da alimentação, dos jogos infantis, credences populares e do cotidiano remete à tradição ultrapassada. Todo e qualquer apego a ela seria pejorativo e reacionário. Freyre, de fato, desconfiava da mística do progressismo e do valor positivo intrínseco dado à tecnologia. Via nisso uma ideologia.

A preocupação de Freyre com um imaginário humanista, voltado para a qualidade afetiva da vida, é condenada por reificar a cultura popular e opor-se à modernidade, única emancipação possível do homem. Intelectuais tradicionais como Freyre, conclui Ortiz, são incapazes de fornecer um projeto nacional de cultura<sup>20</sup>. Nada mais distante da vontade de um Gilberto Freyre, um pensador que viveu convencido de que a sociedade como um todo, desde o cotidiano, cria a cultura, enquanto os intelectuais seguem-na, rebocados e até mesmo contrariados. Cultura é produção negociada.

Qual a razão para que Freyre formulasse um projeto, logo ele que reconhecia a força criadora do sincretismo? Seu plano era deixar aos homens do dia a dia o livre curso dos acontecimentos, conservando as riquezas, sem ceder cegamente aos imperativos da racionalidade modernizante, o que transparece nas suas manifestações tradicionalistas, em Recife, ao tempo da implantação de modernismo, do qual ele participou ativamente, mas com ideias próprias, fora da vertente que pregava a vertigem linear futurista<sup>21</sup>.

Que os filhos do progresso contestem o apego de Freyre ao presente é compreensível, pois se trata da lógica contraposição dos construtores do futuro aos solitários valorizadores do presenteísmo. Hoje, pode-se dizer que Freyre é mais atual do que todos os seus adversários de uma vida inteira, os eternos inimigos da diversidade e do sincretismo. O inaceitável, em razão da adulteração histórica, é a afirmação referente à eliminação do conflitual na obra de Freyre. Bastaria esta citação para mostrar o oposto:

Na realidade, nem o branco nem o negro agiram por si, muito menos como raça, ou sob a ação preponderante do clima, nas relações do sexo e de classe que se desenvolveram entre senhores e escravos no Brasil. Expressiu-se nessas relações o espírito do sistema econômico que nos dividiu, como um deus poderoso, em senhores e escravo. Dele se deriva toda a exagerada tendência para o sadismo característica do brasileiro, nascido e criado em casa-grande, principalmente em engenho.<sup>22</sup>

Alguma dúvida?

Mais claro impossível: o Brasil e suas perversões são frutos do capitalismo. A percepção de Freyre da força dos antagonismos, atribuindo o possível sadismo brasileiro ao conflito cruel entre senhores e escravos, denuncia a violência de um sistema econômico baseado na exacerbação e na legitimação da desigualdade. Fica assim: os dominados aprendendo a odiar e a maltratar com os dominantes; estes, habituados a bater, convivendo com a violência banalizada, nos dominados. Vê-se que a tese de Ortiz era insustentável. Freyre captou o lugar e a intensidade do conflito e também os pontos de afetividade e harmonia para além da separação irreduzível entre classes. Havia o concreto. Havia homens.

Herdeiro do projeto emancipacionista dos anos 1950, quando se deslocou o eixo identitário para a figura do colonizado, por oposição ao colonizador, com base na dialética hegeliana do senhor e do escravo, Renato Ortiz escolheu negar o vivido, o sincretismo da cultura brasileira, para salvar o esquema teórico pelo qual o conflito categórico levaria à superação de uma parte pela outra. Ao criticar o *mito das três raças*, que atribui a Freyre, Ortiz pensa atacar uma ilusão, a inverdade da formação cultural brasileira a partir das contribuições de negros, brancos e índios. Mas isso é inegável, ainda que a oferta de cada cultura tenha integrado desigualmente o produto e gerado ganhadores e perdedores. Como sempre.

A ilusão de Ortiz consistiu em imaginar que em função da produção de um imaginário, a partir do sincretismo de outros três, em harmonia conflitual, as partes deixariam de almejar avanços, umas em relação às outras, e até mesmo o controle absoluto ou a destruição dos parceiros/adversários. Metido em uma camisa-de-força teórica, incapaz de prever o afeto entre os que acumularam razões históricas para se odiar, ou o conflito permeado de manifestações de afetividade, Ortiz preferiu contestar as constatações e os cientistas sociais que tiveram a coragem de divulgá-las. Entre o vivido e o esquematizado, optou pela idealização e pelo dever-ser, que nunca será.

A tradição, enfocada por Freyre, com inumeráveis aspectos opressivos, difundia também a sabedoria da valorização do relacional — que não é somente a expressão de laços de favorecimento pessoal — do familiar e do interpessoal (comunicação). Freyre resistiu melhor ao cientificismo arrogante e impessoal — apesar de ser um fruto dessa época — que Ortiz e seus antecessores, os praticantes da Razão per-

nóstica, portadores da Verdade que universalizaria as condutas em torno do bem, da igualdade e do racional. O ideal de liberdade, justiça, fraternidade e revolução converteu-se no principal inimigo da diversidade cultural. O objetivo generoso virou um triste positivismo.

Ortiz não percebeu o elemento comunicacional. Preso ao projeto futurista moderno, ilhou-se no esquema dos blocos estanques e fechou os olhos à comunicação entre os antagonistas. Nada disso é absurdo desde que bem conhecida a dinâmica da intelectualidade brasileira. Mesmo Roberto DaMatta, ocupado com estudos sobre carnaval, malandragem, rituais e festa<sup>23</sup>, não alcançou inteiramente a interpretação generosa da antropologia e da poética social de Freyre. DaMatta cercou os dois modelos básicos de interpretação da sociedade brasileira. Segundo ele, haveria, a grosso modo, de um lado, “uma produção onde o Brasil é visto como sendo uma sociedade formada e, na sua raiz, dominada por famílias patriarcais, feudais e escravocratas, lutando entre si pelo poder político, numa espécie de universo hobbesiano, posto que vazio de instituições e valores” e, no outro extremo, estrutural, “um quadro onde os atores são modos de produção e classes sociais ...”<sup>24</sup>. Mas o Brasil é mais e menos.

DaMatta atribui a Freyre a primeira vertente. Na segunda, estariam os marxistas. O curioso é que enquanto estes atacavam Freyre por eliminar o conflito na sociedade aristocrática brasileira, Roberto DaMatta referia-se a ele como intérprete de um *universo hobbesiano*. Tanto quanto os marxistas, DaMatta perdeu o aspecto da comunicação. No entanto, ele teve a admiração de Gilberto Freyre e gosta de alardear que trouxe para o coração da antropologia brasileira os temas da amizade, da afetividade, da festividade e do relacional. Não se pode fazer tudo.

Os defeitos da análise de Roberto DaMatta são inúmeros. Existem as contradições. Ele crê que a leitura de Freyre não dá conta das ideologias religiosas de legitimação da ordem. Outra vez, por vias transversas, encontra-se com os marxistas. Além de esquecer o terreno das lutas que anunciara antes. Ele se propôs a pensar o Brasil juntando classe social, religiosidade popular, lealdade aos amigos e economia. Nesse sentido, apenas continuou a linha de Freyre. Por fim, quis sufocar o social com mais uma teoria de coerência e pertinência totais.

Gilberto Freyre sempre comeu e bebeu nas fontes estrangeiras, empanturrando-se com teorias americanas, mas, como o melhor antropófago brasileiro, digeriu tudo à sua maneira e devolveu uma leitura inédita, saborosa, original e inigualável da formação da cultura nacional. Na verdade, Gilberto Freyre foi o primeiro teórico da comunicação do Brasil. Na sua época, a grande mídia era o corpo social. Ele soube ver e ler a interatividade no vivido entre o profano e o sagrado da invenção cotidiana da história. Viver é comunicar. Mas essa comunicação pode ser maior ou menor de acordo com a historicidade de cada cultura. Freyre compreendeu que o Brasil se fez de mistura. Só que não há mistura sem relação. Quando tudo se mistura e relaciona, a comunicação molda a vida diária e faz explodir os vetores puramente racionais.

Acima de tudo, Freyre mostrou que para compreender o Brasil era preciso misturar teorias estrangeiras e brasileiras a fim de produzir um novo olhar.

Por incrível que pareça, em pleno século XXI, continua faltando a muitos teóricos da comunicação a maleabilidade proposta e praticada pelo velho conservador de Apipucos.

Ainda dá tempo de redescobrir o Brasil.

Em tempos de facebook, twitter, orkut e outras ferramentas de relacionamento, as ideias de Gilberto Freyre parecem mais atuais do que nunca. Vale a pena segui-lo.

*Juremir Machado da Silva*

Professor da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS)

## **Notas**

1. *Anjos da perdição, futuro e presente na cultura brasileira*. Porto Alegre: Sulina, 1996.
2. Cf. Freyre, Gilberto. *Casa grande & senzala*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1961.
3. Retoma-se aqui, em alguns aspectos quase literalmente, a argumentação de *Anjos da perdição, futuro e presente na cultura brasileira*. Porto Alegre: Sulina, 1996.
4. Freyre, Gilberto. Op. cit., p. 20.
5. Freyre. Op. cit., p. 73.
6. Freyre, Gilberto. Op. cit., p. 130.
7. Freyre, Gilberto. Op. cit., pp. XXIX-XXXIII.
8. Idem., p. XXXV.
9. Gramsci, A. *Gli Intelletuali e l'Organizzazione della Cultura*. Roma: Riuniti, 1971. No Brasil, Carlos Néelson Coutinho debruçou-se sobre o problema das relações entre cultura e infraestrutura a partir do pensamento do marxista italiano. Coutinho, Carlos Néelson. *Gramsci*. Porto Alegre: L&PM, 1981.
10. Freyre, Gilberto. Op. cit., p. XXXIV.
11. A esse respeito: Durham, Eunice. A Pesquisa Antropológica com Populações Urbanas: problemas e perspectivas. In: Cardoso, Ruth (org) *Aventura antropológica*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986, p. 17-38. A antropóloga, sobre os métodos de Freyre, escreveu: "Agora, os componentes raciais estão muito mais firmemente subordinados à elaboração cultural e, sob a dupla filtragem de uma ótica regional e de classe, trata-se de caracterizar a cultura brasileira em seu conjunto" (p. 20). Durham reconhece que o culturalismo de Freyre acabou engolido pelo funcionalismo britânico.
12. Holanda, Sérgio Buarque. *Raízes do Brasil*. Op. cit., p. 107.
13. Freyre, Gilberto. Op. cit., p. 140.
14. Ortiz, Renato. *Cultura brasileira e identidade nacional*. São Paulo: Brasiliense, 1986, p. 34.
15. Idem., p. 40.
16. Id. Ibid., p. 71.
17. Id. Ibid. pp. 93 e 94.
18. Freyre, Gilberto. Op. cit., pp. 406-407.

19. Ortiz, Renato. Op. cit., pp. 94 e 95.
20. Ortiz, Renato. Op. cit., pp. 103-105 (sobre o cotidiano conservador) e 108 (sobre a impossibilidade do projeto).
21. Freyre, Gilberto. *Manifesto Tradicionalista*. Recife: IJNPS, 1967.
22. Freyre, G. Op. cit., pp. 527-528. Lucien Febvre, no prefácio à *Maîtres et Esclaves*, Paris, Gallimard, 1874, reedição francesa de *Casa grande & senzala*, tradução de Roger Bastide, observou que Freyre deixou claro que a formação da cultura brasileira, apesar do intenso intercuro sexual entre negros e brancos, não se assentou jamais sobre o idílio e a ausência de conflito, mas, ao lado da mistura, sobre o trabalho, a dor e a luta (p. 16).
23. Cf. DaMatta, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis*. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.
24. DaMatta, Roberto. *A casa & a rua*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987, p. 23.

### **Referências bibliográficas**

- DaMATTa, Roberto. *O que faz o Brasil, Brasil?* Rio de Janeiro: Rocco, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Carnavais, malandros e heróis*. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.
- \_\_\_\_\_. *A casa & a rua*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.
- FAORO, Raymundo. *Os donos do poder - Formação do patronato político brasileiro*, 1958. Porto Alegre: Globo, 1975 (vol. I e II).
- FREYRE, GILBERTO. *Casa grande & senzala*, 1933. Rio de Janeiro: José Olympio, 1961.
- \_\_\_\_\_. *Sobrados e mucambos*, 1951. São Paulo: Record, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Ordem e progresso*, 1957. Lisboa: Edição LBL, S.d.p, (dois volumes).
- \_\_\_\_\_. *Manifesto tradicionalista*. Recife: IJNPS, 1967.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*, 1936. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1979.
- \_\_\_\_\_. *Visão do paraíso*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1959.
- \_\_\_\_\_. *História geral da civilização brasileira* (org), sete volumes. São Paulo: Difel, 1960-1972.
- ORTIZ, Renato. *A consciência fragmentada*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.
- \_\_\_\_\_. *Cultura brasileira e identidade nacional*. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- \_\_\_\_\_. *A moderna tradição brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- PRADO Jr., Caio. *Formação do Brasil contemporâneo*, 1942. São Paulo: Brasiliense, 1969.
- \_\_\_\_\_. *História econômica do Brasil*, 1945. São Paulo: Brasiliense, 1981.
- SILVA, Juremir Machado (da). *Anjos da perdição: futuro e presente na cultura brasileira*. Porto Alegre: Sulina, 1996.

## **Resumo**

Este texto examina o papel da obra de Gilberto Freyre para a cultura brasileira, situando o antropólogo de *Casa grande & senzala* como o mais importante intérprete da história cultural do Brasil. Aborda também a importância da comunicação, no sentido amplo do termo, como elemento fundamental na construção das representações e dos imaginários no universo simbólico da brasilidade.

## **Palavras-chave**

Cultura; Imaginário; Brasil; Comunicação; Ciências sociais; Representação.

## **Abstract**

This paper examines the role of the work of Gilberto Freyre to Brazilian culture, placing the great anthropologist of *Casa grande & senzala* as the most important interpreter of the cultural history of Brazil. It also discusses the importance of communication in the broad sense as a fundamental element in the construction of representations and the imaginary in the symbolic universe of Brazilianness.

## **Keywords**

Culture; Imaginary; Brazil; Communication; Social sciences; Representation.