

2 IBÉRIA E TRÓPICO

2.1 TEMPO LUSO-TROPICAL

Em sua obra fundadora, *Casa-Grande & Senzala*, Gilberto Freyre provoca uma importante mudança nos rumos do pensamento social brasileiro ao renegar as teorias racistas que ainda vigoravam nos anos 1930². Valorizando a contribuição do negro para a nossa formação social, Freyre se destaca como um dos precursores de uma corrente quase oposta à da antropologia física, que defendia o purismo étnico. Já neste primeiro livro, o que ele sugere é uma verdadeira inversão de perspectiva: não apenas a superioridade da raça branca é questionada, como ganha força a idéia de que o mestiço representa *avanço*, racial e cultural.

Mas é na sua fase luso-tropical que Freyre vai desenvolver a discussão sobre a mestiçagem e a identidade brasileira de maneira mais abrangente, definindo, inclusive, a orientação que estas questões irão tomar em seus trabalhos posteriores. Isto acontece porque é neste período que a explicação para nossa singularidade cultural e social, em sua obra, passa a estar definitivamente ligada a um macrocosmo, o da unidade entre Portugal e suas (ex) colônias.

Nos livros e conferências em que Gilberto Freyre se volta para o estudo deste “mundo que o português criou”, a idéia de mistura, étnica e cultural, passa a ser analisada como um *encontro*, que leva a uma relação de *complemento* e *reciprocidade* entre metrópole e colônias. Para Freyre, além de uma suposta habilidade dos portugueses para a colonização - e até mesmo, mais do que os fatores históricos que a proporcionaram - o que se deve considerar como diferencial na

²² Para um aprofundamento da questão da superação da linha intelectual racista, ver o 1º capítulo de “Guerra e Paz”, de Araújo, 1994, e Castelo, 1999.

expansão portuguesa, é o *modo* de contato estabelecido com o trópico, baseado em uma relação peculiar com o tempo.

Esta noção de tempo, própria dos ibéricos, indicaria não apenas os traços comuns entre as origens culturais de Portugal e Espanha, mas também uma *mentalidade* singular. Mais ainda, uma “postura sociológica”, que teria sido o principal fator para a longevidade da presença de indícios da cultura portuguesa nos territórios da África, da Ásia e da América. Para Gilberto Freyre, incluir o Brasil neste “mundo ibérico” significa entender a singularidade cultural brasileira como inerente não apenas a uma unidade nacional, mas também transnacional: aquela que uniria Portugal a todas as colônias e províncias onde se falasse o português, mesmo depois de suas independências.³

Gilberto Freyre deve o desenvolvimento da idéia de um *tempo ibérico* à grande influência que o pensamento hispânico exerceu sobre sua obra. Embora o objetivo deste trabalho não seja analisar detalhadamente esta influência⁴, acredito que não seja exagero qualificá-la como uma verdadeira *herança intelectual*.

No seu trabalho sobre o pensamento sociológico no Brasil⁵, Elide Rugai Bastos chama atenção para como Gilberto Freyre faz referência a esta “herança” desde muito cedo: já em *Tempo Morto e Outros Tempos*, onde relata suas experiências pessoais dos 15 aos 30 anos. Segundo Bastos, Freyre estudou os grandes autores hispânicos, inicialmente, tentando conhecer os místicos, como S. Juan de La Cruz, Diogo de Estella, Santa Teresa, Frey Luís de Leon e Ramón Lulio. O interesse pelos místicos teria sido uma tentativa de rompimento com o caráter racionalista do protestantismo, em especial do ambiente intelectual que freqüentava como estudante nos Estados Unidos. Mas a afinidade com o pensamento hispânico teria sido tão grande, que Freyre não se limita à curiosidade inicial e passa a estudar romancistas e ensaístas espanhóis, como Baroja, Ganivet, Unamuno e Ortega y Gasset. Tanto os autores

³ *Em Tradição e Artificio - Iberismo e Barroco na Formação Americana*, Rubem Barboza Filho praticamente esgota a discussão sobre a ligação entre tradição ibérica e formação da cultura brasileira (e americana em geral) em um estudo erudito e completo.

⁴ Para um aprofundamento da questão, ver Bastos, 1999.

⁵ *O Pensamento Sociológico no Brasil: Consenso ou Crítica?* 1997.

místicos quanto os romancistas viriam a ter enorme importância na sua educação acadêmica.

Já a combinação entre a formação boasiana (e da “escola” de Columbia como um todo) e a influência dos autores espanhóis

é evidente desde o *Manifesto Regionalista*, de 1926. Mas no período entre 1940 e 1960, Gilberto Freyre incorpora de maneira explícita as principais questões destes últimos, precursores do debate sobre o equilíbrio de relações antagônicas, como, por exemplo, racionalidade/ irracionalidade, objetividade/subjetividade e oriente/ocidente, típicas da cultura ibérica.

Dentre estas relações⁶, uma em especial vai refletir no estudo sociológico de Freyre e, de maneira decisiva, em *Aventura e Rotina*: a de totalização/particularismos. A valorização do “povo” como mais uma categoria, tanto para os espanhóis como para Gilberto Freyre, é o caminho para se entender as culturas em suas totalidades. Ao contrário dos indivíduos, as culturas não seriam organismos definidos, e essa seria uma das razões que explicariam uma possível unidade sem anulação da diversidade. Assim, o homem comum passa a ser um objeto de estudo que complementa e sustenta a análise mais geral; sua vida nas pequenas aldeias do campo, seus rituais diários, os eventos familiares e até os detalhes de uma vida urbana nos seus acontecimentos mais corriqueiros, são extremamente valorizados.

No período luso-tropical, ocorre um *refinamento* da noção de singularidade da cultura portuguesa na obra de Freyre: ao recorrer à idéia de identificação entre as diferentes culturas de um mundo ibérico, ele não apenas situa histórica e sociologicamente o universo luso-tropical, como também legitima uma ligação vital entre Portugal e suas colônias. Para o caso brasileiro, a referência constante às relações estudadas pelos autores hispânicos fundamenta a ambigüidade que ele detecta na nossa formação nacional. Isso acontece porque assim como para os hispanos, “a reflexão acerca dos sistemas de sociedade é a base de sua concepção de

⁶ Bastos esclarece que este tipo de abordagem é “inaugurada” pela geração de 1898, da qual fizeram parte autores como Unamuno, Azorin, Pio Baroja, Antonio Machado, Ganivet, Valle-Inclán, Maeztu, Manuel Machado, Joaquim Costa, Bueno, Zuloaga e Pidal. Existiriam duas gerações principais na formação do pensamento hispânico moderno: a já citada geração de 98, em crise com o desenrolar da vida nacional, iludida por falsas vantagens da Restauração e afetada pela perda das colônias, e a de 1914, formada por ex-discípulos (e em geral dissidentes) da primeira, que passaram pela agitação do combate à ditadura de Primo de Rivera

História”⁷. Para Bastos, na análise que faz do pensamento de Ortega, “sociedade e história constituem uma unidade analítica que lança um foco de luz sobre o conjunto de suas idéias” tornando-as assim “categorias indissociáveis na análise”. Em *Aventura e Rotina*, Gilberto Freyre formaliza esta concepção orgânica do fazer historiográfico, através da noção de *continuidade*: entre personalidade e cultura, e entre indivíduo e sociedade.

A análise das características psicológicas e culturais que Freyre faz dos habitantes dos lugares visitados situa o Brasil em um estágio intermediário - com grande potencial de desenvolvimento - em uma espécie de **escala**: as colônias estariam mais atrasadas sociologicamente por consequência do tipo de ocupação a que foram submetidas. Embora inicialmente tenha sido empreendido um esforço parecido na ocupação de terras da África e da América, (amansar tribos selvagens, exterminar, povoar, desbravar florestas e explorar o solo para cultivo) o fato de Portugal ter considerado um novo continente como a melhor “vitrine” do império português teria criado um longo período de desprestígio das colônias africanas com relação ao Brasil.

Como no Brasil de então “faltariam braços” e na África “sobrariam negros”⁸, os portugueses teriam demorado para considerar esta última como uma região capaz de se desenvolver; pelo menos como algo além de fornecedora de mão-de-obra escrava e matéria-prima. Essa relação de dependência seria essencial para a estrutura de um império ultramarino e, para Gilberto Freyre, a razão da estagnação social e econômica das colônias africanas, ainda nos anos 1950.

Portugal, no outro extremo desta escala, estaria em um ponto não só mais avançado, como, principalmente, mais *estabilizado* cultural e socialmente, e por isso menos propenso à descaracterização provocada por “estrangeirismos”. Nesse sentido, Freyre amplia a noção de unidade que caracteriza a diversidade brasileira. Se em *Casa-Grande & Senzala* ele prolonga a origem do nosso hibridismo até a própria formação étnica portuguesa⁹, em *Aventura e Rotina* justifica a posição de Portugal

e pela violência da Guerra Civil.

⁷ Idem

⁸ Martins, 1978.

⁹ Araújo (1994, p 43) alerta para a importância do entendimento da mestiçagem brasileira como um conceito

como um “modelo a ser alcançado”, nas comparações da “escala”. O Brasil seria uma espécie de líder tropical (p317), menos problemático, porque ainda imaturo, na sua trajetória de civilização. Um estágio anterior ao da *moderação* em que Portugal já se encontrava.

Dessa maneira, Freyre coloca o Brasil no centro de um contexto de “camadas sociológicas compatíveis”, ou seja, com um intercâmbio cultural viável, graças à base portuguesa comum.

Acredito que esta idéia de *escala* - não linear - e que, é bom ressaltar, Freyre não usa como expressão em *Aventura e Rotina*, seja útil para entender o *refinamento* da idéia de permanência portuguesa que mencionei alguns parágrafos acima. Comentando as diferenças entre as cozinhas portuguesa e espanhola, por exemplo, Gilberto Freyre faz uma analogia entre a sociedade brasileira colonial e a moderação natural que ela poderia ter atingido. A cozinha portuguesa seria uma espécie de “aperfeiçoamento”, em termos de harmonia, da cozinha espanhola. Assim,

“... o prato castiçamente português tende a ser, mesmo quando plebeu, um equivalente, na culinária, do que a aquarela é na pintura, com sua harmonização de cores. Enquanto nas composições espanholas, por mais ricas, os ingredientes como quase que se conservam dentro de suas fronteiras. Deixam-se decompor, mais facilmente que os ingredientes dos pratos portugueses, em cores, sabores, aromas e formas como que autônomas; autônomas a ponto de qualquer dos ingredientes poder ser saboreado ou apreciado só. O arroz separado da galinha, a galinha separada da verdura, a verdura separada dos dois.”

Já o prato castiçamente espanhol,

“... em sua variedade, mas não harmonia, de composição tinha de tudo; e fácil seria decompô-lo em vários pratos - cada qual mais atraente - como se decompõe uma composição cubista. E como se decompõe, aliás, um “puchero”: um plato único cotidiano ou normalmente espanhol. Decompor um prato castiçamente português não me parece tão fácil: cada prato português tende a harmonizar valores que separados deixam de atrair ou agradar o paladar e a própria vista. A verdura ou o arroz que, em Portugal, acompanha

inovador em “Casa-Grande e Senzala”, retirando do colonizador português a identidade de branco “puro” e

certos peixes ou certas aves, só tem graça dento das combinações liricamente tradicionais a que pertencem. Separados, perdem quase todo o encanto. A culinária portuguesa, seria, assim, em termos pictóricos, do caráter da pintura que se convencionou classificar, nos seus exageros mais recentes, 'expressionista', a espanhola se deixaria definir melhor como 'cubista'. Picasso talvez tenha-se inspirado numa culinária de acentuada tendência para composição como que dramática de sabores e cores, para desenvolver, a seu modo, e ao modo do espanhóis e sob o estímulo de várias outras sugestões, o cubismo que desenvolveu na pintura. Um cubismo à espanhola''¹⁰.

A acentuada dramaticidade espanhola contrasta com o lirismo que predominaria na índole portuguesa, especialmente no que representa uma maior *constância* que surge do equilíbrio. Sendo mais constantes, os portugueses não seriam suscetíveis a radicalismos passageiros, renovando permanentemente sua *modernidade*.

A viagem para Portugal e o Ultramar representa um deslocamento no tempo que pode ser dividido em dois níveis. O primeiro nível, a definição de um tempo ibérico, torna possível a percepção da peculiaridade de um complexo sociológico, que transcende o Portugal europeu. Já o segundo nível, permitiria a consideração de diferentes esferas de tempo que não se excluem, participando de uma mesma unidade, a luso-tropical.

As conclusões que se sucedem na visita à Guiné portuguesa, por exemplo, são representativas deste deslocamento. Ali, Gilberto Freyre encontra sinais do africano que viria a se tornar o negro brasileiro, como se estivesse “parado no tempo”. Ele consegue enxergar no guineense, intactas, todas as características do escravo colonial brasileiro, tanto as dionisíacas como as apolíneas¹¹. Na Guiné, um verdadeiro “museu vivo” das múltiplas influências de nossa origem.

Ao traçar o roteiro das impressões sobre as terras africanas, Gilberto Freyre acaba fazendo de *Aventura e Rotina* um veículo para se pensar em um possível alargamento da idéia de especificidade da cultura brasileira.

O tipo de mistura *íntima*, provocado pelo contato entre as culturas ibérica e tropical, é o que seria determinante, historicamente, para a manutenção da unidade

conferindo-lhe um caráter híbrido, de raízes anteriores à sua chegada no continente americano.

¹⁰ AR, p 109.

¹¹ AR, p 260.

lusitana. Um tipo de mistura que ofereceu possibilidades para o encontro de noções de tempo, mais do que similares, *complementares*.

O desenvolvimento daquela idéia de um tempo diferenciado, inaugurada pelos pensadores espanhóis, ganha autonomia na análise de Gilberto Freyre com a associação à sua noção de espaço. Em um texto de 1963, *Sobre o Conceito Ibérico de Tempo*¹², ele cria um novo sentido para ambas as noções, um sinal claro da influência das viagens de *Aventura e Rotina* em sua obra. Neste texto ele se volta para a fase em que a diferenciação ibérica tem mais força, a da expansão marítima.

Freyre sugere que se o pioneirismo dos navegadores ibéricos, nos séculos XV e XVI, é normalmente aceito como sendo o resultado de um senso de *espaço* diferente de todos os outros europeus, essa capacidade significa, **também**, um senso de *tempo* extra-europeu. Ou seja,

*“I am suggesting that, as European settlers in non European areas, they acted from their first dealings with non-European peoples - peoples of Africa, Asia, America - with a sense or a notion of time different from that of most Europeans of the era of the most important European settlements in the same areas. I know is out of fashion to speak of space and time separately. I am referring, however, to different historical knowledges of space and time.”*¹³

Na prática, esta diferenciação teria sido demonstrada pelo florescimento de potenciais distintos:

*“I am suggesting that in relation to space Iberian navigators were more advanced in their scientific knowledge than most Europeans engaged at the same task; and that in relation to time they were less advanced in their scientific knowledge than most of their European competitors or rivals in the conquest of non-European lands and peoples”*¹⁴

Dentre os tipos de colonização, o ibérico perderia por um atraso na relação com o tempo no trabalho. E de forma mais decisiva, perderia por uma lentidão que teria atrapalhado a mecanização, assim como a passagem para uma fase industrial de exploração, de terras e matérias-primas; ou seja, do aproveitamento econômico efetivamente lucrativo. Em compensação, esta relação seria mais contemplativa, de uma *criatividade* sem a qual o pioneirismo ibérico nunca teria acontecido.

¹² *On The Iberian Concept of Time*, anexo de *Um Brasileiro entre outros Hispanos* - Texto publicado apenas em Inglês.

¹³ *Idem*, p 132.

¹⁴ *Ibidem*.

Dessa maneira, pode-se dizer que o iberismo - ou a atitude ibérica que impulsiona as conquistas - promove o início (a necessidade atávica do descobrimento, de novas terras e povos), mas não garante o progresso (o aproveitamento econômico mencionado acima). Parece-me que o que Gilberto Freyre procura, fundamentalmente, com essas distinções, é ressaltar as diferenças entre as mentalidades anglo-saxã e a ibérica de maneira a potencializar as vantagens da segunda *que importam* no viés cultural de sua análise. Mesmo que este tipo de colonização tenha trazido desvantagens econômicas, para ele, “*it possibly had certain advantages of a psychosocial or psychocultural kind*”¹⁵. O estudo dessas vantagens é o centro da teoria luso-tropical e atravessa quase todas as “anotações” de *Aventura e Rotina*.

A maior capacidade de estabelecer um entrosamento *psico-social* ou *psico-cultural* com os nativos se deveria, em parte, ao comportamento *arcaico* dos ibéricos, ligado essencialmente à motivação católica que impulsionava as conquistas. Para Freyre, o arcaísmo orientaria especialmente a relação destes aventureiros com o tempo, tanto que os teria tornado mais satisfeitos com a *descoberta* de especiarias e populações no Oriente e África - e na América, posteriormente-, do que interessados em otimizar o transporte e a comercialização desses produtos (isto é, em um futuro planejado).

Movidas pelos objetivos de uma economia essencialmente burguesa (por sua vez potencializada pelos princípios da doutrina protestante que a estimulava) as ocupações de ingleses, franceses e holandeses fizeram com que se desenvolvesse a otimização comercial que teria faltado aos conquistadores de Espanha e Portugal. Operando em sentido contrário, a mentalidade impregnada do *arcaísmo* católico estaria muito mais próxima da falta de compromisso com a sistematização do trabalho das culturas “primitivas”.

¹⁵ Ibidem.

2.2- A AVENTURA

A sucessão de citações que venho apresentando poderia indicar a idéia de uma reciprocidade cultural entre Portugal e suas colônias como, simplesmente, o produto de um encontro “feliz” entre duas mentalidades complementares. Por isso, é importante reforçar que, para Gilberto Freyre, a miscigenação entre estes povos e o português não aconteceria por uma *coincidência* de tendências que se cruzam. Mas justamente porque a cultura ibérica seria, ela mesma, híbrida, resultado de uma mistura *sem fusão* dos diversos elementos que a formaram.

Em “Guerra e Paz”, Araújo ressalta a importância de se definir com *qual concepção* de mestiçagem, no caso, em *Casa-Grande & Senzala*, Gilberto Freyre trabalha. A mestiçagem seria um processo “no qual as propriedades singulares de cada um desses povos não se dissolveriam para dar lugar a uma nova figura, dotada de perfil próprio” (...) “Destá maneira, ao contrário do que sucederia em uma percepção essencialmente cromática da miscigenação, na qual, por exemplo, a mistura do azul com o amarelo sempre resulta no verde, temos a afirmação do mestiço como alguém que guarda a indelével lembrança das *diferenças* presentes na sua gestação”.¹⁶

Dentre os efeitos dessa pluralidade psico-social de Portugal, o caso da ocupação brasileira seria um dos melhores exemplos: os primeiros portugueses, ao chegaram no Brasil, estariam motivados pelo que eles entenderiam como um grande potencial de cristianização dos nativos. Para Gilberto Freyre, mesmo que com desigualdades, a catequização do tipo português seria sempre *inclusiva*. Já no tipo de ocupação praticado pelos países norte-europeus em terras tropicais, aconteceria o contrário: a mentalidade que possibilitava que estas nações fossem superiores em termos de transporte, produção econômica e ação militar, seria a mesma que impossibilitaria a sua sobrevivência sociológica em áreas não-européias.

“What did the English, the Dutch, the French see in population of naked Amerindians like the one that was found by Europeans in Brazil? Nothing but an inferior people who

¹⁶ Araújo, 1994. p 44.

aroused no interest in progressive Europeans. What did the Iberians see in them? A people who when a Mass was said in their presence in a forest gave the Portuguese the impression of taking a lively interest in that Christian demonstration of religion and culture. Consequently, Christians and civilized persons in potential".¹⁷

Assim, podemos dizer que, para Gilberto Freyre, esse ímpeto dos portugueses para a inclusão de novos povos à sua cultura, deveria ser atribuído não apenas a uma suposta “nobreza” de valores da doutrina católica, mas principalmente, a uma proximidade que ele identifica na prática:

*“... At the same time the Brown Amerindian women were considered beautiful by the newcomers: such brown women reminded the Portuguese of some of their own women with Moorish blood.”*¹⁸

Há uma passagem de *Casa-Grande & Senzala* que traduz de modo preciso a questão da ambigüidade como origem lusitana. Trecho, não por acaso, já citado em muitos estudos da obra de Freyre:

*“A singular predisposição do português para a colonização híbrida e escravocrata dos trópicos, explica-a em grande parte o seu passado étnico, ou antes, cultural, de povo indefinido entre a Europa e a África. Nem intransigentemente de uma ou de outra, mas das duas. A influência africana fervendo sob a europeia e dando um acre requieime à vida sexual, à alimentação, à religião; o sangue mouro ou negro correndo por uma grande população brancarana... o ar da África... amolecendo nas instituições e nas formas de cultura as durezas germânicas... A Europa reinando mas sem governar; governando antes a África”*¹⁹

Tenho a impressão de que nesta passagem esteja (bem) resumida a ambigüidade com que Gilberto Freyre insere tanto o colonizador e a cultura lusitanos como o caráter dos contatos provocados pela presença portuguesa. Em *Aventura e Rotina* ele

¹⁷ *On the Iberian Concept*, p 138. É importante destacar, que, no entanto, Gilberto Freyre caracteriza a postura de distanciamento anglo-saxã como própria mais de uma mentalidade sociológica generalizada, do que da ação de indivíduos. Em poucos exemplos de “Aventura e Rotina”, mas principalmente em livros que têm exatamente este outro tipo de entrosamento com o tema (p. ex., “Ingleses no Brasil” e “Um Engenheiro Francês no Brasil”) GF se empenha em demonstrar como grupos isolados de origem europeia não ibérica se entrosariam e participariam de uma relação cultural e psico-social de reciprocidade equivalente à dos ibéricos (mesmo que nunca tão profunda).

¹⁸ *Idem*.

¹⁹ *Casa Grande & Senzala*, p 5.

tenta demonstrar que através das correspondências que foram se estabelecendo nesses contatos, as colônias tropicais teriam não apenas sofrido a interferência do colonizador, mas também influenciado, estabelecendo um encontro de intercomunicação cultural. Isso aconteceria porque os ibéricos, e os portugueses em especial, teriam tendência para absorver, de maneira profunda, características de populações com estruturas culturais diferentes, mas com características psico-sociais afins.²⁰ Neste ponto, pode-se dizer que o sentido de cultura praticamente se confunde com o de etnicidade, numa extensão das resoluções freyreanas do período de 30.

A passagem citada de *Casa Grande & Senzala* antecipa algumas das principais questões que Gilberto Freyre vai levantar para a formulação de sua teoria da unidade luso-tropical. Dentre elas, a da influência árabe: voltando mais ainda na explicação de uma “ambigüidade original”, Freyre destaca em *Aventura e Rotina* sua importância no mosaico dos antagonismos que historicamente vão se equilibrando. Mas que se equilibram não apenas como um dos elementos que “preenchem o espaço” de uma tendência plástica, juntamente às influências étnicas semitas e norte-africanas, mas também na própria composição desta plasticidade e na *permanência* do que normalmente foi até então considerado como “castiçamente português”.

A importância da presença árabe na constituição de um saber lusitano é decisiva na explicação da singularidade ibérica de que venho falando. Para Freyre, a apropriação de uma herança árabe ultrapassaria a mera identificação de resquícios decorativos, como azulejos, elementos de arquitetura ou vestimentas, citados - com destaque - por ele várias vezes no seu diário de viagem (ele chega a afirmar que estilos como o barroco e o manuelino seriam o resultado de formas sugeridas pelo Oriente²¹). O que ele procura demonstrar é que, para além desses indícios, a cultura árabe poderia ser representada, mais que como uma influência, como uma *presença* na formação da plasticidade e da capacidade de sobreposição de culturas.

²⁰ A discussão acerca da defesa dos efeitos expansão portuguesa esteve nos anos 50, e ainda está, atravancada pelo questionamento de uma possível adesão de Gilberto Freyre (e dos autores que o inspiraram ou tinham com ele algum tipo de afinidade teórica) com ideais de superioridade imperialista. Este problema será mencionado no segundo capítulo.

²¹ AR, p. 64.

Um dos exemplos mais significativos desta presença é a apropriação que ele faz da representação que ambos, lusitanos e mouros, fazem das cores, que remeteriam a um forte sentido de criatividade oriental. As informações trazidas pelos árabes, precursores na conquista do Oriente (e simultaneamente, na absorção de valores externos a sua cultura) e na exploração das tribos da África, teriam criado em Portugal uma forte afinidade com o extra-europeu, criando uma espécie de adaptação dos valores orientais ao modo de vida da península. Uma maior capacidade de classificação e associação das cores, (sobre, por exemplo, os gregos) própria dos árabes, teria sido absorvida pelo colonizador ibérico e moldado sua concepção de mundo, tanto na “rotina” como na “aventura”; tanto no seu modo de pensar como no de agir.

Essa transferência é usada em *Aventura e Rotina* geralmente como analogia para uma suposta “capacidade absorvida”, para a própria mestiçagem e para o impulso rumo ao desconhecido:

“O verde - cor muito dos árabes - parece ter desempenhado um papel entre estético e econômico, entre social e psicológico, no sentido que principalmente tomou a expressão portuguesa: o sentido de uma expansão em águas e terras tropicalmente verdes” ²².

2.3- A RELIGIÃO DOS FRADES

Acho que não é precipitado concluir aqui que a religião possível a este mosaico étnico-cultural, será aquela *praticada por*, e *adequada a*, homens “semi-europeus”. Ou como define Gilberto Freyre, “cristãos influenciados pelo modo asiático”. Desprovidos do desenvolvido senso prático dos norte-europeus - principalmente para o planejamento da exploração - os ibéricos teriam, portanto, se estabelecido nas novas colônias de maneira mais “poética que científica”.

Assumir a dimensão “poética” (que neste caso, nada tem a ver com idílica) deste modo peculiar de ocupação, ajuda a entender porque teria havido, como quer Freyre, uma relação de reciprocidade quase “natural”, entre conquistadores e povos primitivos. Seguindo este raciocínio, podemos também assumir que o tempo criativo,

²² AR, p 109.

inerente ao pensamento ibérico, teria possibilitado a correspondência entre as religiosidades dos portugueses e dos habitantes das colônias. Ambos guardariam uma concepção de tempo que não percebe a existência como uma separação de passado, presente e futuro; profundamente afetada por mito e folclore. Portanto, uma concepção excludente de qualquer formalização de pensamento e ações, e que privilegiaria a improvisação em detrimento da sistematização.

A noção de tempo ibérico é fundamental para se entender de que forma Freyre concebe um tipo de catolicismo diferenciado. O efeito das três esferas de tempo que a viagem de *Aventura e Rotina* sugere, serve, inclusive, para corroborar a discussão sobre o catolicismo tropical descrito em *Casa-Grande & Senzala*. Assim como o contato com os negros africanos - ou dos “indígenas africanos” - como os da Guiné, possibilitam a confirmação do estudo já desenvolvido sobre os traços dos escravos coloniais do Brasil, a observação dos rastros de uma religiosidade típica do complexo luso-tropical em Portugal ratifica, a cada anotação, o catolicismo colonial que Freyre discute em *Casa Grande & Senzala*.

Neste catolicismo praticado no interior das casas-grandes, o pecado não só é aceitável como *incluído*, em uma espécie de “controle” dos excessos. É claro que este controle não acontecia de maneira sistemática. Ao contrário, era circunstancial às particularidades do modo de vida colonial brasileiro; um dia-a-dia dominado por excessos no clima e nas relações de poder, devido à política de exportação da monocultura açucareira e à distância das regras rígidas do poder clerical da metrópole,

Para a explicação do mundo-luso-tropical, o mais relevante é se observar que a incorporação desse tipo de excesso, o *pecado*, não é feita como uma forma de se associar uma idéia negativa à “positividade” da Igreja, mas sim de *reinventar* o seu sentido e incorporá-lo de uma forma mais moderada, como algo positivo em si. No período colonial, o que Freyre identifica é uma presença prática e natural desta religião “reinventada” pelos fiéis.

“Comandando os nascimentos e mortes, resguardando a moagem da cana de quaisquer perigos, e protegendo a família, através de papéis grudados com orações nas janelas e nas portas, de doenças, ladrões, assassinos e tempestades, ela (a

religião) ocupa virtualmente todos os momentos e lugares da casa-grande, saturando a sua já carregada atmosfera com preocupações, até certo ponto inesperadas, acerca da compaixão e da caridade cristãs”²³.

Inusitadamente, os próprios ministros religiosos tiveram grande importância na *adaptação* do catolicismo ibérico (já em si humanizado) aos trópicos. Quando discute a distribuição hierárquica das casas-grandes, Gilberto Freyre reforça com frequência a inserção do “padre de capela” como mais um personagem da dinâmica patriarcal. Este padre seria um conselheiro íntimo, que participava das festas, das intrigas e dos jogos de interesse dos senhores e seus agregados. Mais “homem comum”, portanto, que qualquer outro religioso que seguisse fielmente os dogmas do Vaticano.

A consequência direta desta incorporação da figura do padre como quase um parente, ainda que com um conhecimento e uma autoridade que o distinguia de um mero conselheiro leigo, é que a própria religião passa a ser incorporada como uma experiência cotidiana e adaptável. E paradoxalmente, quase *profana*, embora nem assim perca sua função de atemorizar os pecadores e de castigar os infiéis. Na verdade, justamente pelas características da dinâmica patriarcal, do isolamento dos engenhos e da convivência com excessos, inclusive aqueles próprios do despotismo escravocrata, a religião ministrada pelos padres portugueses acaba sendo a mais *presente*, a mais *localizada* e até a mais *individualizada* possível, causa e consequência de qualquer atitude. Por isso, Araújo esclarece que:

“Não se trata, para deixar bem claro o argumento, de uma incorporação apenas negativa (*do pecado*), ou seja, de uma avaliação do vício como algo humano e natural, mas indubitavelmente errado [...] Ao contrário, o que estou sugerindo aqui é que alguns pecados, em especial a luxúria, parecem se revestir em *Casa-Grande & Senzala* de um significado eminentemente *positivo*, convertendo-se praticamente em virtude e tornando-se, então, parte constitutiva e rigorosamente legítima do credo católico da casa-grande”²⁴.

A distância da formalidade clerical européia, que, em princípio, poderia provocar um distanciamento da fé religiosa, ao contrário, acaba por reforçar a religiosidade

²³ Araújo, 1994. p 76.

²⁴ Araújo, 1994, p.76.

colonial. Em meio a uma atmosfera de excessos e autoritarismo, onde os senhores de engenho conseguiam manter autonomia em relação ao próprio governo de Portugal, essa “fé tropical” acaba regendo aspectos da vida mundana que talvez não fossem privilegiados em uma atmosfera mais ascética ou formal do cristianismo.

Da mesma maneira que aquela escala que propus compreende desenvolvimentos sociológicos (Brasil, Portugal e colônias nos anos 50) diferentes, mas que se correspondem, a noção de tempo da Ibéria e dos trópicos seria a de uma *triade*. Para Freyre²⁵, o complexo luso-tropical abrigaria uma mentalidade oposta à protestante, que teria cultivado a eficiência (o máximo de produção) de uma forma tão fanática, que o resultado seria o sacrifício do presente ao futuro.

Já a mentalidade de católicos e tribos “primitivas” - tanto as praticantes de um animismo mais puro, como aquelas influenciadas pelo islamismo - operaria com uma versão mais completa e diversificada da realidade, aquela que Freyre chamou de *poética*. Sob esse olhar, pessoas e coisas têm uma existência constante, uma permanência, que prossegue de maneira conjunta à realidade imediata. O senso de *improvisação* é privilegiado, o que conseqüentemente acarreta:

“[...] o sacrifício da sistematização, do planejamento, da precisão metodológica e da correção artística ao contato direto do homem, através do tempo, com a vida e a natureza”
26.

A força do catolicismo ibérico estaria justamente nas transformações que vai sofrendo; na sua adaptabilidade. Coerentemente com a tese de Freyre, pode-se afirmar que este catolicismo “maleável”, popular, sincrético e telúrico, tornou-se tão unificador de países e populações diferentes quanto a própria língua portuguesa.

Esse sentido de improvisação, próprio da índole ibérica - e como não poderia deixar de ser, dos padres - teria, portanto, se ajustado aos fatores circunstanciais dos excessos do trópico. No caso específico dos religiosos, esse ímpeto de proximidade com a natureza, ou com aspectos essencialmente humanos, como as paixões, seria representado, para Freyre, por uma atitude particular, o *franciscanismo*.

Gilberto Freyre descreve, em *Casa-Grande & Senzala*, a simplicidade dos frades quase sempre como um contraponto à rigidez jesuítica. A conseqüência mais emblemática desta rigidez, na época colonial, seria a *educação* religiosa, tanto na catequese dos índios das missões, como nos primeiros colégios que surgiriam em um período posterior. Calcada em um sistema de normas, que só podia ser aplicado por imposição - em poucos aspectos por adaptação²⁷ - essa educação seria praticamente um sinônimo para *artificialismo*.

No Brasil, este artificialismo faria com que os jesuítas fossem encarados até como inimigos²⁸ pelos senhores de engenho; ou seja, inimigos da própria dinâmica de incorporação dos excessos que o período colonial configurava. Já com os religiosos que se deixavam assimilar por essa dinâmica, acontecia o contrário:

“Os outros clérigos, e até mesmo frades, acomodaram-se, gordos e moles, às funções de capelães, de padres-mestres, de tios padres, de padrinhos de meninos. À confortável situação de pessoas da família, de gente de casa [...] Contra os conselhos, aliás, do jesuíta Andreoni, que enxergava nessa intimidade o perigo da subserviência dos padres aos senhores de engenho e ao demasiado contato [...] com negras e mulatas moças. Ao seu ver devia o capelão manter-se ‘familiar de Deus, e não de outro homem’; morar sozinho, fora da casa-grande; e ter por criada escrava velha. Norma que parece ter sido raramente seguida pelos vigários e capelães dos tempos coloniais”²⁹.

Observações como essa não significam uma crítica a essa inclusão dos padres, pelo contrário. O que Gilberto Freyre destaca é o espírito de incorporação que irmandades, como a franciscana, mantêm. Freyre chega a lamentar profundamente a gradual substituição daqueles “padres de capela” pelos jesuítas, exaltando o franciscano como

²⁶ “On the Iberian Concept of Time”, p. 140.

²⁷ É claro que não se pode esquecer o papel de intermediários dos jesuítas entre a cultura portuguesa e a ameríndia, destacada por Gilberto Freyre em CGS, inclusive através de recursos como o uso da língua nativa pelos próprios padres na catequese, que resultaria na unificação totalitária de uma língua Tupi. Mas esse tipo de ação jesuítica não chega a corresponder à postura mais - usando um termo caro à explicação do universo luso-tropical, *plástica* - dos franciscanos.

²⁸ “Os jesuítas sentiram, desde o início, nos senhores de engenho, seus grandes e terríveis rivais.” CGS, pág 195.

²⁹ *Idem*.

“... pelo menos [...] em teoria inimigo do intelectualismo; inimigo do mercantilismo; lírico na sua simplicidade [...] e quase animista e totemista na sua relação com a natureza., com a vida animal e vegetal”³⁰

Se em *Casa-Grande & Senzala* esses praticantes de uma religião quase *sensorial*, têm sua importância apenas anunciada (embora não minimizada), em *Aventura e Rotina* são fundamentais como exemplo da singularidade que Freyre procurava confirmar.

A importância dos frades, para sua explicação da capacidade de miscibilidade, inserção e ambigüidade dos ibéricos, é tão grande, que em 1958 Freyre publica um livro que trata unicamente do tema: *A Propósito de Frades*.

No prefácio, ele inicia a análise da ação dos frades, indicando a possibilidade de desdobramentos filosóficos. Mas ao mesmo tempo, reconhece a ascendência das atitudes naturalistas destes religiosos sobre aqueles autores que primeiro trataram do tempo ibérico:

“O próprio Perez Galdós, tão inimigo dos frades [...] não deixou de reconhecer virtudes em religiosos de [...] ordens como a dos agostinianos e a dos carmelitas: principalmente a virtude de se conservarem frades poéticos em seu modo de ser frades, enquanto os jesuítas se extremariam, segundo ele, em ser antipoéticos. Esse modo antes poético que lógico, por um lado, ou simplesmente dogmático, por outro, do frade, em particular, ou do Católico em geral - ser frade ou ser Católico, é caracteristicamente Ibérico - de parte considerável da gente ibérica: vem de Lulio; apurou-se em San Juan de La Cruz e em Santa Tereza; chega a ser lírico em Luís de Granada; Romântico, em São Francisco Xavier e em São João de Brito; está presente em Unamuno e na sua ânsia de imortalidade; até Santayana foi tocado por uma espécie de religiosidade poética em torno do amor do homem ao próximo [...] Foi Ramon Lulio a expressão suprema desse Catolicismo poético profundamente hispânico; quixotesco até; e de Lulio sabemos ter sido frade franciscano antes de se ter tornado ermitão: ermitão Católico na substância e maometano na forma, isto é, sendo uma espécie de trovador do cristianismo entre gentes islâmicas”³¹.

³⁰ Citação de CGS em Araújo, 1994, p 77.

³¹ *A Propósito de Frades*, p 6.

Ao afirmar que “ser ibérico é ser católico”, Freyre estende uma das idéias de *Casa-Grande & Senzala* que terão mais destaque na formulação da teoria lusotropical, a de que “ser brasileiro é ser católico”. A confirmação do catolicismo português como um indicador seguro das correspondências religiosas que mantém com as colônias, serve para embasar o poder de agregação do catolicismo no Brasil que ele já observara em seus livros anteriores.

A conclusão inserida em *Casa-Grande & Senzala* é que devido ao “espírito” plástico e cosmopolita do português, o sentimento de pertencimento a um mesmo grupo racial teria se tornado inviável no Brasil. A falta deste tipo de afinidade (simplesmente porque nem a “raça” do grupo que detinha o poder era uma raça homogênea) teria se desdobrado em um sistema de “profilaxia social e política”. A heterodoxia religiosa seria, portanto, o único motivo que impediria a entrada de estrangeiros no país; nunca a cor de pele ou a nação de origem. Esta “impossibilidade” para o sentimento de uma raça única seria compensada no brasileiro colonial pela sensação de pertencimento a um grande grupo de fé.

A unidade seria mantida, então, pelo equilíbrio das diferenças, onde o catolicismo absorveria as práticas religiosas de indígenas e escravos africanos, mas sem anulá-las. O medo de que a *solidariedade*, que em Portugal haveria se desenvolvido junto com a religião católica, fosse perdida, é o que para Freyre completa a explicação para o combate aos hereges:

“[...] essa solidariedade manteve-se entre nós esplendidamente através de toda a nossa formação colonial, reunindo-nos contra os calvinistas franceses, contra os reformados holandeses, contra os protestantes ingleses. Daí ser tão difícil, na verdade, separar o brasileiro do Católico: o Catolicismo foi realmente o cimento da nossa unidade”³².

Acredito que essa série de citações, que ligam a figura histórica do frade à abstração de um espírito português (além de confirmarem que Freyre - declaradamente - segue a idealização dos autores hispânicos), ajuda a reforçar o porquê do elogio à ação dos mouros, ou dos maometanos, em *Aventura e Rotina*.

³² CGS, pág 29.

Os frades foram alguns dos primeiros missionários no Oriente e na África, e, ao concorrerem com os islâmicos na conquista por fiéis, teriam assimilado sua sabedoria para a ação nos trópicos. Até por uma questão de estratégia de ocupação, os frades entenderam a necessidade de se inteirar dos conhecimentos árabes, depois de reconhecerem sua superioridade científica e a dimensão de seu conhecimento filosófico. Ao se aproximarem dos mouros, teriam se tornado um pouco “maometanos” também, o que teria permitido a persistência do sincretismo nas terras tropicais. O mesmo tipo de troca - se considerarmos sincretismo não apenas como junção, mas também como relação - que mais tarde aconteceria no Brasil.

Nessa associação entre um saber “proto-ibérico” e o árabe, o *azulejo*, por exemplo, é descrito por Freyre como elemento simbólico dos saberes que viriam a se complementar. Os mouros e seus “aprendizes” frades, maiores mestres em lidar com as adversidades dos trópicos, teriam criado o azulejo para amenizar o calor, controlando as altas temperaturas no interior das construções. Na intercalação de influências (estilos, cores, formatos) que foi ocorrendo no desenvolvimento da arte do azulejo, também teria acontecido uma intercalação de influência mais abrangente, artística, estética e até sociológica: uma verdadeira interpenetração de valores, através das informações das duas culturas, (e das duas religiões) que iam sendo pintadas na cerâmica.

As casas e quintas de Portugal são para Freyre a tradução dessa mistura, guardando nos azulejos da decoração a representação das trocas ocorridas ao longo de centenas de anos. A oposição entre o calor do sol e a sensação gelada provocada por murais, paredes e bancos, seria um reflexo da harmonia entre extremos.

*“Eu sou dos que facilmente se entusiasma pelos azulejos velhos [...] Que brilham no sol de agosto, sem, entretanto, aumentarem com o seu brilho o calor do verão. Ao contrário: diminuindo-o [...] Do azulejo se poderá dizer que guarda ou retém nos mais fortes meio-dias de verão, e como que congelado, um pouco do ar fresco das madrugadas de abril”*³³.

Ele chega a especular se os próprios mosteiros, numa extensão das “aventuras” dos frades, não teriam absorvido a influência moura, especialmente da arquitetura tropical, que teria suavizado as duras linhas de construção monásticas.

³³ AR, p 69.

*“Mais de um azulejo profano esplende em mosteiro ou convento do mesmo modo que se encontram azulejos religiosos em casas de quintas”*³⁴.

Mas embora o elogio ao espírito franciscano possa ser deduzido das comparações com o ascetismo, e principalmente, com o distanciamento da tônica religiosa jesuítica, seu lugar na análise de Freyre é o do espírito ideal para o equilíbrio; nunca para o despreendimento dos valores europeus. Afinal, para ele, a intenção dos frades não era a substituição da prudência metódica dos conventos pela falta de disciplina. O que tornaria os frades admiráveis seria o saldo sociológico que haveriam alcançado entre a disciplina que os impulsionava no esforço de catequização e a improvisação necessária para as ações nos trópicos. Em outras palavras, a capacidade de desejar com simplicidade a assimilação, como se ela fosse parte de sua própria missão doutrinária. Os frades seriam o exemplo, praticamente o modelo, da possibilidade de se exercer o “iberismo” com aproveitamento total de suas virtudes:

*“[...] o primeiro [Lullio] de uma série de frades espanhóis e portugueses que têm sido um tanto Quixotes em seu modo de ser frades. O que não significa que outros tantos frades não tenham sido Sanchos; e vários, uma mistura, aliás saudável, dos dois extremos.”*³⁵

Mas é claro que, mesmo que com exageros - comuns na sua narrativa - na defesa da ação dos frades, Freyre não busca uma análise simplista para a presença histórica destes religiosos na composição da mentalidade lusitana. A capacidade de inserção em realidades culturais diferentes como os de Portugal, Espanha, África, Ásia ou da América, própria do caráter plástico da ação dos frades (e por tradição, dos portugueses em geral) tinha grandes chances também, em um exagero quase que natural, de se alongar em uma atitude ociosa ou oportunista.

Reforçando ainda mais aquela ambigüidade, anunciada por todo o livro como a chave de diferenciação da ação portuguesa nos trópicos, Freyre tenta deixar evidente seu julgamento imparcial sobre esses religiosos. E, ao mesmo tempo, tentar provar que a falta de essência definida, que configura tanto as mentalidades de portugueses como de espanhóis, é mais profunda na forma da imprecisão lusitana; imprecisão que garantiria não apenas sua sobrevivência nas terras quentes como também sua sobrevivência como nação.

³⁴ AR, p 42.

³⁵ *A Propósito de Frades*, Pág. 7.

“A realidade, vista com olhos nem de apologista nem de detrator, mas de crítico, talvez venha a ser esta; que retirado o frade, com todos os seus imensos defeitos, da paisagem que se tornou socialmente característica de Portugal na Europa e no Ultramar, essa paisagem se desequilibra ou se decompõe, torna-se não só confusa como incompreensível, perde os seus contornos mais expressivos para desenvolver-se num quase borrão. Pode ter engordado muito frade inútil e até nocivo. Mas houve, entre os inúteis e os nocivos, aqueles, que, sem terem chegado a ser santos - e houve mais que um frade português santo e não somente mártir-, sustentara, à sombra dos conventos, um sistema de economia, de resistência social e de cultura intelectual que, talvez, nenhum outro elemento pudesse ter desenvolvido tanto, num Portugal sem sobrevivências de organização feudal de vida onde se apoiasse, primeiro contra a Espanha, depois contra os ingleses, seu modo nacionalmente português de ser”.

2.4

PORTUGAL E EUROPA

Mas o que indicaria, exatamente, um estado de moderação, fosse ele cultural, social ou de costumes? E principalmente, o que justificaria os adjetivos que atribuem a Portugal um modelo de assimilação de diferentes influências, sem prejuízo para sua singularidade?

Acho que para esclarecer este ponto é importante fazer o caminho inverso do percorrido até agora, ou seja, usar o exemplo da colonização brasileira para explicar a singularidade portuguesa.

Em *Continente e Ilha*³⁶, Gilberto Freyre trata a unidade que mantém os antagonismos em equilíbrio da diversidade brasileira como um cruzamento de duas noções de cultura: a horizontal, ou a de um *continente*, e a vertical, que corresponderia à profundidade de *ilhas* que mantêm sua singularidade.

Em vez de se anularem, ao contrário, estas duas possibilidades se equilibrariam em uma realidade sócio-cultural peculiar. Aplicada à explicação da moderação portuguesa, é como se pudéssemos dizer que esta noção de equilíbrio poderia ser justificada por uma maior capacidade para manter sua própria imprecisão. Gilberto

³⁶ In: “Problemas Brasileiros de Antropologia”.

Freyre chega, claramente, a *defender* a manutenção dessa imprecisão como a melhor possibilidade de uma superação nacional.

*“É que ao sentido americano de continente necessitamos continuar juntando o tradicional, o português, o hispânico, o hispano -africano, o atlântico de ilha, para que os dois antagonismos, históricos, psicológicos e sociológicos continuem -com outros antagonismos - a se completar na nossa vida e na nossa cultura; o sentido de continente a nos defender dos excessos do de ilha; o de ilha a nos defender dos excessos do de continente; o sentido atlântico e ecumênico a nos completar o do oeste ou dos sertões. O sentido horizontal de expansão continental, que seria também o de americanidade e o de progresso - se é que se pode falar de progresso, sem excitar divergências radicais quanto ao que ele é e até se é constante e indefinido - seria completado pelo vertical, de concentração e de relativa insularidade em relação com os vizinhos do continente”*³⁷.

Se considerarmos um paralelo entre a relação continente x ilha e a expansão colonial ibérica nos trópicos, a *ilha* representaria não apenas concentração de tradição ou um caráter de província, mas também variedade *“de contactos humanos de sangue e principalmente de cultura com outras ilhas e com todas as partes do mundo”*³⁸. O que Gilberto anuncia como uma tentativa *“louca, mas em todo o caso honesta”*³⁹ de filosofia da história brasileira, é que na mentalidade portuguesa o sentido de continente, ou de expansão, acaba tendo o sentido de *limite*. Do outro lado, e a princípio paradoxalmente, o sentido de ilha

“[...] seria o universalismo como uma aventura quase sem limites; e ao mesmo tempo, o hispanismo, o lusitanismo, o regionalismo de origem, como uma permanência essencial a nossa vida e à nossa cultura”.

Coerente com as premissas que defendia mesmo antes de *Casa-Grande & Senzala*, no *Manifesto Regionalista* de 1926, em *Continente e Ilha* Gilberto Freyre continua dizendo que

“[...] Os quatro - regionalismo e continentalismo, lusitanismo (ou hispanismo) e universalismo - condições essenciais ao nosso desenvolvimento harmônio em cultura,

³⁷ *Continente e Ilha*, p. 151.

³⁸ *Idem*

³⁹ *Ibidem*

*a um tempo regional e universal, personalista e pluralista... Euro-africana: principalmente hispânica; particularmente portuguesa”*⁴⁰.

O que deve ser destacado, é a possibilidade de equilíbrio que não elimina os excessos absorvidos no trópico⁴¹ e sim “arredonda” os antagonismos; um arredondamento que pode ser pensado, por exemplo, a partir daquela moderação própria da religião ibérica. Por um lado, Portugal, como país europeu, supera socialmente seus vizinhos do norte com uma mentalidade mais contemplativa, mais criativa, mais “quente” mesmo, pela sua origem ambígua; e exatamente por ser ambígua, passível de correspondências étnicas com outros povos.

Mas por outro lado, e justamente por aquela imprecisão que venho mencionando, a cultura portuguesa absorveria os excessos, sobrevivendo nas colônias aos contrastes de clima, geografia, religiosidade e até mesmo de sexualidade, porque teria a capacidade de ser *ao mesmo tempo*, Europa E Trópico, continente E ilha, aventura E rotina. Dentro da singularidade que marca a herança cultural da Península Ibérica, a imprecisão é o que marca, distingue e transforma a tendência para ilha sociológica em uma associação ilha-continente, ou de *arquipélago de culturas* dentro de um continente territorial ou espiritual.

*“Da Espanha escreveu o mais espanhol dos espanhóis, Angel Ganivet, que era quase uma ilha. Uma quase ilha situada entre dois continentes. Rigorosamente, uma península. E como os povos pertenceriam por sua configuração psicológica e histórica - e não apenas geográfica - a estes três tipos - o continental, o peninsular e o insular - Ganivet considerava a Espanha a expressão ideal de um povo peninsular... **Do Brasil não se pode dizer que pertença geográfica, histórica ou psicologicamente a qualquer desses tipos em sua pureza; nem do Brasileiro que seja na América um continental, um peninsular ou um ilhéu”***⁴².
(grifo meu)

A “não-dissolução” da cultura lusitana pelo mundo, apesar de sua dispersão, estaria, desde o início de sua expansão, nessa ausência de essência definível. Na

⁴⁰ *Continente e Ilha*, p.9.

⁴¹ Tanto a noção de trópico como a “evolução” deste conceito no pensamento de Freyre - evolução atrelada à do conceito de mestiçagem - serão desenvolvidas no 2º capítulo.

⁴² *Continente e Ilha*, pp. 170 e 171.

ausência de identidade. A mobilidade geográfica de um conquistador que, mesmo quando mal havia se acostumado a um Estado unificado, vivia “fiel a Lisboa e a Portugal”, teria apenas potencializado essa inclinação. Até o clima e a geografia, mais próximos da África que da própria Europa, teriam, mais que facilitado a aclimatabilidade dos ibéricos nos trópicos, feito com que eles se “sentissem em casa” e não como meras vítimas do desterro.

Aquela definição de Lisboa, ou de Portugal - como sendo a de uma forma plástica que se adapta ao conteúdo, sem nunca perder totalmente seus contornos originais - se deve, para Gilberto Freyre, à síntese de todos os fatores que levam a moderação. Para ele, ao contrário de verdades “bicudas”, ou realidades que não se correspondem, “*só as verdades arredondadas se completam*”⁴³. Gilberto Freyre não esconde a opinião de que a moderação que identifica em Portugal não só é possível como necessária, chegando a criar uma comparação com um estado de normalidade:

“A vantagem da gente portuguesa em sua relação com os trópicos, com as paisagens e com as populações tropicais, é um gosto médio ou normal, e não um entusiasmo de românticos mais ou menos anormais em suas atitudes”.

No entanto, ao contrário do que poderia parecer, o elogio à estabilidade de Portugal não é a constatação de uma moderação que exista de fato, e sim a de um ideal, de um “terreno” para que esta moderação possa acontecer. São várias as passagens de *Aventura e Rotina* em que Gilberto Freyre se lamenta das transformações que se insinuem na sua visita de 1951/1952, comparando-a com visitas anteriores. Logo na sua chegada a Lisboa, o espanto com algumas mudanças se mistura ao pressentimento de uma quase inevitável “europeização”. De uma descaracterização que seria fatal para uma cidade, ao seu ver, tão *extra-européia*:

“Lisboa é hoje uma cidade tão em ordem que eu chego a ter saudade da Lisboa um tanto desordenada que conheci em 1923.... Alguma coisa do seu pitoresco oriental que, para quem vinha do Norte da Europa, era já uma festa. Na Lisboa de hoje tem-se a impressão de estar numa cidade meridional que tivesse sofrido uma reforma suíça. Reforma suíça com um toque de protestante, de puritano e até de calvinista no sentido da ordem, do método, do asseio, da higiene, dos chamados bons costumes”.

⁴³ AR, p. 33.

A observação sobre as transformações que Freyre percebe nos Estoris, por exemplo, esclarece que seu pesar em relação a essas mudanças não corresponde à nostalgia, ou ao desejo de se conservar um passado que não pode mais ser identificado. A descaracterização que ele denuncia é a de um Portugal real, plástico, permeável a valores estrangeiros, mas não a “estrangeirismos”. Na página 47 o comentário é que

“Os Estoris estão cada vez mais deixando de ser paisagem portuguesa para torna-se cenografia internacional. É certo que o mar continua a ser aqui e em Cascais [...] e a areia [...] Tudo o mais, porém, dá-me a impressão de um encanto postiço, cenográfico, teatral, e que tanto pode estar hoje aqui, como, amanhã, noutra recanto da Europa e até do Uruguai”.

Acho que neste ponto já está relativamente claro, depois dos vários exemplos de comparações entre mentalidades opostas, que a explicação para as mudanças que Freyre percebe na Lisboa e na Portugal de 51 e 52, têm para ele, precisamente, origem na adesão dos portugueses a valores de origem norte-européia, ou *extra-ibérica*.

Esta crítica de um artificialismo na importação de valores estrangeiros, em *Aventura e Rotina*, é a comprovação de mais uma questão proposta por Freyre na década de 30. Na verdade, o esforço de comprovação parece ser feito diretamente à continuação de *Casa-Grande & Senzala*, o livro *Sobrados e Mucambos*, de 1936. A crítica à interrupção de um processo de moderação, que poderia ter se desenrolado quase que naturalmente no Brasil, parece indicar, em *Aventura e Rotina*, a repetição dessa possibilidade para todas as colônias portuguesas.

Sobrados e Mucambos analisa um período imediatamente posterior ao de *Casa-Grande & Senzala*: o das transformações provocadas com a chegada da família real portuguesa em 1808. A presença da corte teria sido a fonte de ruptura com a realidade política, econômica, e, conseqüentemente, sócio-cultural que vigorava no Brasil agrário até então. Ainda na primeira metade do XIX, um novo quadro de interesses econômicos e políticos ligados à centralização do estado vai se configurando, e não há mais espaço para a instituição personificada no senhor de engenho.

O panorama apresentado por *Sobrados e Mucambos* é a do início da nossa, por assim dizer, modernidade tardia, destrinchada em seu “nascimento” através da intimidade dos novos acontecimentos, interpretados na forma de um verdadeiro “Processo Civilizador” à brasileira.

No prefácio à primeira edição de “*Sobrados*”, Gilberto Freyre deixa clara esta intenção:

“Nestas páginas, procura-se principalmente estudar os processos de subordinação, e ao mesmo tempo, os de acomodação, de uma raça a outra, de uma classe a outra, de várias religiões e tradições de cultura a uma só, que caracterizaram a formação do nosso patriarcado rural e, a partir dos fins do século XVIII, o seu declínio ou o seu prolongamento no patriarcado menos severo dos senhores dos sobrados urbanos e semi-urbanos; o desenvolvimento das cidades; a formação do império,íamos quase dizendo, a formação do povo brasileiro”.

Para Gilberto Freyre, esta nova realidade traz a reboque uma re-europeização, que vai aos poucos esmaecendo a dinâmica social e cultural de antagonismos em equilíbrio. O problema do fim do patriarcado não seria seu aniquilamento, mas a substituição de uma realidade social consolidada em um ritmo próprio, e que teria se despreendido dos valores da Europa em pouco mais de três séculos, por outra artificial⁴⁴.

Sobrados e Mucambos completa a posição política e intelectual que separa Gilberto Freyre da maioria dos autores modernistas das décadas de 20 e 30, a quem se contrapôs (junto com seus companheiros de movimento nordestino) no *Manifesto Regionalista* de 1926, principalmente na abordagem das relações entre tradicional e moderno. Ele prefere seguir sua “herança” intelectual ibérica e entender o povo brasileiro não como uma massa homogênea, que toma a forma de “grande nação”, mas como o conjunto de diversas *ilhas* com características muito diferentes.

2.5 OS LUSÍADAS

*“(...) Isto é: Os Portugueses, designados por um poeta da Renascença como descendentes de Luso (...) Companheiro de Baco nas suas míticas expedições aos extremos (sic) do Ocidente europeu (e filho dele, na opinião de alguns historiadores romanos) Luso era considerado como povoador e primeiro rei pastor da última Tule, à qual teria dado o nome de Lusitânia”*⁴⁵

Em *Aventura e Rotina*, Lisboa é o ponto de referência para a análise dos aspectos sócio-culturais de Portugal como um todo. A sugestão de Freyre é que nela haveria uma *concentração* da sobreposição dos valores que se equilibram na mentalidade portuguesa. No meio urbano, a sobreposição entre o passado e o presente, que, em princípio, seriam antagônicos, fica mais visível. A modernização “à portuguesa” não eliminaria (nunca totalmente) a presença da tradição, e seria uma combinação entre a cultura popular de forte ascendência oriental, (ritos, danças, roupas e culinária) e a Europa (higienização ordenação, roupas escuras e mais sofisticadas; sobriedade, em suma).

A maneira quase didática, e me parece que intencional, com que Freyre demonstra a sobreposição de tradicional e moderno, reforça permanentemente o argumento. Uma figura urbana que ele cita como emblemática da resistência à modernização “suíça” de Lisboa é a das *varinas*, muito próximas das nossas “bairanas de tabuleiro”. Mesmo as motivações de assepsia estética do meio urbano não dariam fim a elas, que continuavam nas ruas:

*“Pois as varinas são ao seu modo bailarinas e não apenas vendedoras de peixe. Descem as ladeiras com uns pés e umas graças de corpo inteiro de quem caminhasse dançando ou bailando não “para inglês ver” mas para seu próprio gozo de portuguesas autênticas”*⁴⁶

E faz questão de acentuar que, ao contrário das nossas bairanas,

⁴⁵ Prefácio de Carolina Michaëllis de Vasconcellos para “Os Lusíadas”.

⁴⁶ AR, pp 69-70.

“[...] seu pitoresco nem de longe lembra o cenográfico. Seu modo de andar, seu gesto, seu ritmo, são expressões de vida e não de imitação de vida. De vida vivida e não de vida representada”.

Freyre valoriza exemplos como o das varinas por todo livro, tentando ultrapassar o caráter folclórico que poderiam ter como fatos isolados. Afinal, sua viagem era muito mais de *comprovação* do que de *constatação*, e dados como esses funcionam como pontos de uma análise eminentemente antropológica, nunca como simples curiosidade. Ainda assim, fica claro que sua conclusão é a de que a realidade social portuguesa nos anos 1950 apontava um declínio do estado de moderação. O processo de europeização pelo qual Lisboa passava seria uma tentativa de substituição artificial - e por isso prejudicial - de valores: aquela mesma substituição forçada que ele identificara na sociedade brasileira do início do século XIX.

“Com o processo de europeização que Lisboa vem sofrendo [...] quase não há lugar para as varinas. A muita cor dos seus vestidos, antes orientais que europeus, já não se harmoniza com os discretos azuis e cinzentos do vestuário dominante numa cidade que hoje procura ser ortodoxamente européia. Sua técnica um tanto arcaica de carregar peixe repugna uma cidade moderna nas suas técnicas. Daí existirem ainda, mas como sobrevivências. Como figuras que os etnógrafos já andassem sôfregos para recolher aos seus museus”⁴⁷.

Mas mesmo em declínio, a possibilidade de estabilidade, ou de equilíbrio dos excessos que vão se assentando em Lisboa, é o fator fundamental da sua explicação para a capacidade de permanência da intercomunicação cultural; não apenas em Portugal, mas também na dispersão da mistura pelas várias colônias.

O desenvolvimento das questões do livro termina por demonstrar que a idéia de *antagonismo*, contida no próprio título, AVENTURA E ROTINA, não representaria, para Gilberto, o *confronto* de opostos. Se não chega a inverter seus significados, o que ele tenta demonstrar é que, para a mentalidade portuguesa, a idéia de *Aventura* e a de *Rotina* nunca chegam a se anular, sendo inclusive *necessárias* para a sobrevivência uma da outra. O sentimento de aventura acaba sendo incorporado pela capital do país, e até pelas aldeias portuguesas, junto às experiências culturais dos

vários povos conquistados. Esta incorporação acabaria criando um sentimento ancestral de liberdade e conquista, que teria na saudade sua principal tradução. Nesta concepção, a saudade seria um outro sinônimo para o “espírito português”, mas com um significado que iria muito além da nostalgia.

Simplificando, o que quero dizer é que *Aventura e Rotina* sugere que, embora não seja falso aceitar a convenção de que o Português por excelência é o Homem que vive a saudade de antigas conquistas, dos feitos de seus antepassados e de um poder de expansão que já lhe pertenceu, isso não significaria, na prática, um desejo de retorno ao estágio de aventura. O espírito de aventura só seria, para Freyre, ainda presente como uma das características - que não se dissolve - do espírito português, justamente porque este Homem cultiva e valoriza a rotina.

Lisboa, portanto, é também a cidade “mãe das cidades brasileiras”⁴⁸: ao mesmo tempo que de uma “forma” sólida, resistente - a ponto de continuar a ser uma referência arquitetônica e espiritual das origens de suas colônias e ex-colônias - com um conteúdo plástico, adaptável a modernidades. É por isso que Freyre, ainda que não esteja passando pela primeira vez em Portugal, continue se admirando como

*“Salvador da Bahia, São Luís do Maranhão, Recife de Pernambuco, Belém do Pará, Pelotas do Rio Grande do Sul, Penedo de Alagoas, o Rio de Janeiro, são tão filhas de Lisboa que o brasileiro, vindo de qualquer delas, ao ver pela primeira vez a capital portuguesa tem aquela impressão ou ilusão que em ciência se chama de déjà vu. Parece que já viu. Que estas formas e cores são já suas conhecidas velhas. Que são formas e cores que docemente se deixam rever e não simplesmente ver pelo brasileiro vindo do Brasil”.*⁴⁹

A cidade de Lisboa é, portanto, o símbolo mais perfeito da indefinição lusitana. Quase contraditoriamente, a ausência de uma essência definida, e que por isso mesmo, não se choca com influências externas, permitiria que o suposto “espírito português” permanecesse, mesmo que com modernizações. A cidade se renovaria sem apagar seu passado nem modificar sua paisagem de maneira deformadora, já que não haveria a necessidade de substituições, estética ou socialmente, de uma realidade pela outra.

⁴⁷ AR, p 70.

⁴⁸ AR, p 17.

⁴⁹ Idem.

“Seus altos e baixos continuam quase os mesmos dos velhos tempos. Não me consta que aqui exista ou tenha existido lei municipal contra azulejos ou cores vivas nos sobrados ou nas casas ou nos vestidos das varinas: só contra arranha-céus e contra varinas descalças... Aqui há harmonia essencial entre o que se faz deliberadamente, por urbanismo ou engenharia, e o que o tempo e a natureza vêm fazendo à maneira um tanto misteriosa, mas quase sempre sábia, de cada um: Tempo e Natureza. Uma cidade capaz dessa conciliação, do novo com o velho e da ciência com o mistério, é capaz de atravessar séculos sem envelhecer.”

Os jardins portugueses são outra das referências constantes de *Aventura e Rotina*, e aparecem na narrativa como síntese da capacidade de moderação do povo lusitano. Para Freyre, um jardim tipicamente português não seria autêntico se não tivesse grande variedade de plantas e flores que representasse todas as localidades relacionadas à expansão lusitana. Suas flores seriam quase sempre híbridas: um hibridismo botânico a acompanhar o próprio hibridismo étnico (p33). Os jardins de uma maneira geral, mas especialmente as quintas (um misto de jardim e horta) seriam emblemáticos de que a harmonização de várias culturas poderia chegar a ser tão intensa que os contornos da “aquarela de influências” (os jardins, ou a cultura portuguesa) perdem todos os seus contrastes, ainda que cada cor possa ser identificada.

Sem o ascetismo e a organização de outros tipos de jardins, como os ingleses, as quintas seriam uma *extensão* das casas e por isso representam em *Aventura e Rotina* depositários simbólicos do poder de adaptação do lusitano. Sentimentalmente, estes jardins seriam um porto seguro para o antigo conquistador, onde “descansaria” de um passado de aventuras.

Para Freyre, se o ímpeto pelo desconhecido seria um caminho *necessário* para se chegar à maturidade da acomodação, a aventura só receberia seu justo valor quando impulsionada e justificada pela volta ao lar. Dessa maneira, as quintas⁵⁰ seriam

⁵⁰ A citação se refere a Cintra, cidade com a maior concentração de quintas, no entender de Gilberto Freyre, “autênticas”, no seu entorno.

“expressão estética, política, mística e não apenas prática, do apego do homem a terra; ou da sua saudade da terra” (p.39).

Exagerando ainda mais na conveniência da relação jardins x cultura/sociedade, Freyre chega a definir o Jardim do Ultramar, espécie de jardim botânico oficial da cidade de Lisboa, como a versão mínima do que o português teria realizado em escala monumental. Algumas das ousadas experiências de transplantação ilustrariam processos

*“[...] não só de invasão, sucessão, recessão, como até de hibridização, através da transplantação **triunfal** de valores asiáticos para a América ou de valores americanos para a África e africanos para a Europa”*⁵¹. (grifo meu)

As idéias de retorno e acomodação acabam por se tornar coincidentes na forma como o autor interpreta a conquista portuguesa. Ao se estabelecer em outros países e continentes, o português se misturaria ao “outro”, como se sempre fora africano, brasileiro ou indiano. Na volta dos conquistadores, ou nos novos tempos depois do auge das conquistas, a estabilidade representada por um povo maduro, cercado de plantas exóticas, costumes de diversas origens já adaptados, riqueza de alimentação, de paisagem, de arquitetura, enriquecimento cultural e econômico, remete, quase que inevitavelmente, à sabedoria. Freyre não disfarça a sensação de ser uma presença viva dessa sabedoria, como um intelectual que tem a função de fazer uma ponte entre o popular e o erudito, situar as sobrevivências do passado no presente, e, a partir daí, definir qual seria o melhor futuro para o universo que ele estudava.

Os jardins acabam simbolizando, também, a complexidade do *ethos* português, híbrido e oscilante entre as características mais afirmativamente guerreiras do conquistador - masculinas - e seu lado mais acomodaticio - feminino - de transmissão da herança cultural, assumido nas cidades portuguesas ou na vida das colônias. Algumas das plantas foram trazidas de muito longe pelos antigos exploradores reforçaria para Freyre o apelo que o exótico teria exercido sobre esses homens. Para ele, nenhum conquistador teria transformado, não de maneira tão profunda, o estrangeiro em familiar como os portugueses. Por isso os jardins seriam tão importantes na simbologia do equilíbrio de antagonismos: a idéia de “ventre” que

⁵¹ AR, p 35.

acolhe e de “guerreiro”, que é acolhido, faz sentido se pensarmos que o “feminino” de um e o “masculino” do outro têm, na verdade, a mesma origem.

Não há espanto nas suas constatações de que alguns aldeões seriam na verdade “meio-mulheres” em seus aventais e trajés de danças típicas; e que as mulheres desses mesmos aldeões poderiam ter, além de bigode, mãos tão grossas e fortes que seria delas a função de tecer cordas; que os pescadores de sardinhas seriam na verdade “homens-anfíbios” que respirariam melhor no mar e já não saberiam muito bem como se comportar em terra.

Para além de todos os exageros e a “literatura” dessas afirmações, acho que o que Freyre procura reforçar é que, para os portugueses, a ambigüidade nunca seria anomalia; ao contrário, seria uma tendência natural que garantiria sua adaptabilidade e, conseqüentemente, a *sobrevivência* de um “espírito” que os une.

Ao se ler o Gilberto Freyre dos anos 50, a impressão que se tem é a de que a *tristeza* ou a *melancolia* do povo lusitano surge justamente desta acomodação, provocada em grande parte pelo papel de intermediária que a Igreja teve na interpenetração de influências; especialmente através dos frades. Isso explicaria porque as quintas, apesar de toda a diversidade “festiva” de mini-jardins botânicos tropicais, trariam quase sempre um pouco da melancolia dos conventos. Melancolia expressa muitas vezes, como ressalta Gilberto Freyre, em seus próprios nomes: Cipreste, Saudade, Lágrimas. A arquitetura de linhas fortes e sólidas seria um dos sinais da permanência da igreja católica, mesmo quando denunciando as marcas de sua interação com o trópico.