

## **A religião em Gilberto Freyre — Sincretismo e a civilização «cristocêntrica»** **Religion in Gilberto Freyre — Syncretism and «Christocentric» civilization**

NUNO OLIVEIRA<sup>1</sup>

**Resumo:** Neste artigo procuro dialogar com a tese da modernidade alternativa no trabalho de Freyre a partir de uma dimensão menos explorada: a religiosa. Recorrendo a textos e a excertos explicitamente problematizadores do papel da religião na formação social do Brasil, mostro como podemos ler esta modernidade alternativa à luz de uma «religiosidade alternativa». Discute-se que esta deve ser entendida como refratada pelo cristianismo – de um tipo específico – e que este último assume um papel fundamental na produção cultural do hibridismo. Esta combinação possui o seu núcleo ético, que nos permite compreender o sentido utópico de algumas teses de Freyre. Sentido esse que não é dissociável de uma muito particular tentativa de «invenção» da identidade nacional.

**Palavras-chaves:** Cristianismo; Sincretismo; Modernidade; Gilberto Freyre.

**Abstract:** In this article, I seek to dialogue with the thesis of alternative modernity in Freyre's work from a less explored dimension: the religious one. Using texts and excerpts explicitly problematizing religion's role in Brazil's social formation, I show how we can read this alternative modernity in the light of an «alternative religiosity». This text then explores the author's intuition of the influence of the Orient in the forms of the social organization of colonial Brazil. It is argued that this should be understood as refracted by Christianity and that the latter assumes a fundamental role in the cultural production of hybridity. This combination has its ethical core, allowing us to understand the utopian sense of some of Freyre's theses. A sense which cannot be dissociated from a very particular attempt at the «invention» of national identity.

**Keywords:** Christianity; Syncretism; Modernity; Gilberto Freyre.

---

<sup>1</sup> CIES – ISCTE Instituto Universitário de Lisboa, Portugal. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-9935-1334>.

## Introdução

Um dos aspetos centrais da obra de Freyre que tem sido menos explorado (muito embora as alusões sejam várias e dispersas) é o papel da religião para o pensamento de uma modernidade alternativa. Os trabalhos de Tavolaro (2017 e 2013) têm colocado em perspetiva a conceção de uma modernidade tropical, alternativa, na teoria freyriana da qual o Brasil seria o exemplo. Uma tal modernidade seria caracterizada por conceções diversas do tempo e do espaço e fundamentada num pensamento contra-hegemónico (Tavolaro, 2013). Pensamento esse que se construía contra uma ocidentalização eugénica que, como é sabido, era tradição científica na época coetânea aos primeiros trabalhos de Freyre, entre eles *Casa grande e senzala*. A um eugenismo científico, ideologicamente distorçor conducente a uma deformação da imagem identitária do Brasil, opunham os culturalistas discípulos de Boas, entre os quais Freyre, as explicações através de fatores sociais e culturais. Um desses fatores, ao qual se tem prestado menos atenção, e que é transversal à obra de Freyre, é a religião. É certo que a ideia de um «cristianismo lírico» (Quintas, 2000) mereceu já comentários e análises (Araújo, 1995), mormente a sua articulação com posições ideológicas tomadas pelo próprio Freyre (Ghavya, 2021). Aqui, pretendo apenas discutir a ligação entre religião e o conceito de modernidade alternativa, alargando o argumento para uma conceção ética de um país que patenteava, na expressão de

Freyre, um «amalgama» de raças e de culturas e que, nesse pioneirismo, representaria um modelo para as restantes nações.

Nesse sentido, ao dar uma tal ênfase ao fator religioso, como pretendemos mostrar neste texto, Freyre colocava-se na linhagem intelectual de Durkheim ou de Weber, para os quais o fenómeno religioso se encontrava na base da compreensão das relações sociais e da mudança social. Da mesma forma, um contemporâneo de Freyre como Talcott Parsons, embora de uma perspetiva que se pode designar por eurocêntrica, também destinava aos valores religiosos um lugar de destaque na conceção do equilíbrio do seu sistema social. Eurocêntrica no sentido em que os valores que Parsons enaltecia eram os da modernidade protestante, e os Estados Unidos surgiam, a esta luz, como o ponto de destino da modernização das sociedades. Ora, para Freyre, a modernidade brasileira construiu-se sobre outros valores; de tal ordem que estariam estes em risco de serem contaminados pela «europeização», como sublinha o autor em *Sobrados e mucambos* (Freyre, 2004: 30). Se o centro do estudo, como anunciado por Freyre logo na abertura, é a casa, são também as transformações desta «em sobrados mais requintadamente europeus» (Freyre, 2004: 31) que quebram o equilíbrio social anterior do regime patriarcal; um regime «acomodatício» que é substituído pela maior brutalidade das relações de classe – «entre o rico e o pobre, entre o branco e a gente de cor» (*ibidem*)

– e a conseqüente distância social. Nesse processo, encontram-se também destacadamente o descartar e modificar – no sentido da disciplinaçãõ puritana – dos valores católicos de origem. Neste texto procuro explorar quais sãõ esses valores e como se ligam estes a uma religiosidade específica – a ibérica – e como pode esta ter influenciado a fórmula etnogênica da lusotropicalologia. Recorro a um conjunto de obras de Freyre onde esse papel é destacado e procuro colocar em relevo o sentido utópico que ela – a lusotropicalologia – assume no seu pensamento; sentido esse que não é dissociável de uma muito particular tentativa de «invençãõ» da identidade nacional.

### **O encontro entre o Ocidente e o Oriente**

Freyre quis relatar uma história *sui generis* do encontro entre o Ocidente e os trópicos através da sua noçãõ de luso-tropicalidade. Pejada de laivos narcísicos, a luso-tropicalidade de Freyre aproxima-se pelo lado megalómano da «Nova Roma» de Darcy Ribeiro (1995), não menos narcísica, mas mais influenciada por qualidades ameríndias.

Todavia, e a despeito das imaginações civilizacionais que conotam o fervor identitário brasileiro, a par com as versões mais assertivas do limite nacional, subsistem dilemas na arquitetura da representaçãõ nacional. O primeiro deles, podemos dizer, e sem qualquer seqüência ou hierarquia, é o da origem ameríndia, depois africana e árabe, que colocou desde cedo o problema do «sangue»

(Mello, 1989). O estatuto do indivíduo, assim como as suas possibilidades de vida, era condicionado pela «impureza do sangue» que resultou desta primeira promiscuidade e que caracterizou o muito que se seguiria de relações hierárquicas e sociais. Se a pureza do sangue criou historicamente a gramática dos posicionamentos sociais, é sobre a primeira que, atualmente, é exercida uma censura cultural e moral que influencia a imagem de um Brasil emancipado e moderno (Magnoli, 2009). Tentativa primordial de Freyre, justiça lhe seja feita, que contra o discurso eugênico seu coetâneo construiu toda uma narrativa da identidade nacional onde o híbrido, o encontro entre antagonismos e o sincretismo pontuam. Narrativa esta referente ainda ao contexto colonial, com a sua vertente de fascínio pelo colonizador e pela sua missãõ civilizadora, que, embora não totalmente apologética, conseguia extrair, em diversas partes de *Casa grande e senzala*, os lados congratuladores da violênciã escravocrata. Desde logo porque, se violênciã existe – e não apenas sobre os escravos, como assinala Araújo (1995: 132), mas ainda assim de forma completamente iníqua sobre estes últimos –, ela concorre quase sempre para o encontro entre dominadores e subalternos. Este encontro não é, no âmbito das relações impessoais, de natureza associativa, mas antes de índole comunitária, no sentido da dicotomia criada por Tönnies. O encontro é no domínio da confraternizaçãõ; e esta por sua vez ocorre nos mais diversos espaçõs sociais da família

alargada – um cosmos autocontido que tem a sua existência dentre os limites do latifúndio.

A revisão a que a obra de Freyre tem sido sujeita possui, por si só, interesse de sobra. Assim, uma improvável aliança é aventada por Valéria Torres Silva no seu *A modernidade nos trópicos*. Silva (2006) encontra afinidades entre o orientalismo de Said e a dupla *Casa grande e senzala* e *Sobrados e mucambos* de Freyre. Com efeito, estas duas obras de Freyre seriam, para a autora, o orientalismo às avessas. E isto porque aquele que parecia ser o programa do orientalismo – inventar o Oriente através dos dispositivos discursivos do Ocidente – foi para Silva como que exonerado por Freyre na sua aceitação sem compromissos da herança oriental. Claro que esta teve o seu cone de influência através do filtro ibérico. Não há Oriente que chegue ao Brasil que não fosse filtrado pela cultura ibérica. Como mostrou Bastos (1998: 50), o iberismo que atravessa a obra de Freyre estrutura-se em torno da ideia da Península enquanto charneira entre o Ocidente e o Oriente; e esta, segundo a autora, repetir-se-ia na transição entre a Europa e a América. Para uns, uma cultura mediterrânea, distinta da restante Europa – quer germânica, quer latina –, e que tornava os povos peninsulares mais atreitos ao «ecleticismo cultural» (Gasset, *apud* Bastos, 1998). Para outros,

um catolicismo da vida, e não simplesmente da razão, que acomodava dialeticamente as formas místicas e as racionalistas (Unamuno, 2001[1913]: 94).<sup>2</sup> Esta lógica do encontro de opostos na temática da agora arcaica psicologia dos povos caracteriza uma parte considerável do pensamento português, inclusivamente glosado por Unamuno, ele próprio um comentador da cultura e psicologia portuguesas.<sup>3</sup> Da mesma forma, e como afluiremos mais abaixo, o tema das oposições entre uma natureza contemplativa, racional, e uma outra ativa, que caracterizaria os povos peninsulares, encontra-se tanto em Oliveira Martins, sobretudo na *História da civilização ibérica*, como em Pascoaes, onde se transforma em «princípio naturalista ariano e espiritualista semita» (2007[1915]: 76).

Por conseguinte, esta visão tomava como central os princípios contraditórios que presidiam à cultura ibérica, com as grandes oposições como violência e brandura – antinomia apontada tanto por Unamuno como por Oliveira Martins –, que facilmente se transmuda em aventura e rotina, na conceção de Freyre. Ora, aqui, parece-me insuspeito que Freyre vê no filtro cultural ibérico a função absolutamente central do cristianismo. Oriente, sim, o Oriente da pele e dos hábitos culturais, contudo, sempre filtrado, matizado, pelo lado não

---

<sup>2</sup> Note-se, contudo, que Gasset é intransigentemente laico, enquanto Unamuno era impregnado de religiosidade.

<sup>3</sup> A este propósito, veja-se, de Unamuno, *Por tierras de Portugal y España* (1911).

apenas intelectual do cristianismo como do vivido; esse mesmo cristianismo da vida que é assinalado por Unamuno e que Freyre sempre opõe, ao longo da sua obra, ao cristianismo racional e doutrinário.

Que a síntese fosse conseguida nos trópicos, na terra dos grandes fazendeiros e das suas relações promíscuas, significou sempre — e a meu ver é o que é necessário não perder de vista quando nos aproximamos da obra de Freyre — uma subalternização dos dados empíricos do presente brasileiro (entenda-se, coevo a Freyre). Desta forma se pode compreender a distância analítica, ética e política entre as análises de cariz estrutural e mais empírico de Florestan Fernandes e o seu congénere hermenêutico Gilberto Freyre. Por um lado, Florestan e a sua pesquisa pelos fatores causadores da pobreza, da exclusão, da marginalidade e das suas potenciais linhas emancipatórias de criação de cidadania; por outro, Freyre com a sua mitopoética visão das origens, e das continuidades da civilização luso-tropical através de uma «sociologia genética» da formação social do Brasil (Ferreira, 1996) e da reprodução de uma mesma estrutura de «amalgama racial» de cariz intemporal e com enlevos utópicos.

### **O sincretismo como fórmula civilizacional**

À capacidade sincrética da cultura brasileira, Freyre aponta a sua origem à plasticidade do homem colonizador. O termo plasticidade é o

utilizado pelo autor para caracterizar o *ethos* brasileiro. A ideia de plasticidade surge também em Buarque de Holanda, mas em Freyre ela encontra-se associada ao carácter do português, marcado cultural e etnicamente pela indefinição entre a Europa e a Ásia (Ferreira, 1996).

Contudo, plasticidade na conceção freyriana tem um sentido muito concreto. Trata-se, como explicita Araújo, dos três elementos comportamentais que caracterizam os portugueses: mobilidade, miscibilidade e aclimatabilidade. Os três combinaram-se de forma quase perfeita na origem e história lusas e foram o fundamento, segundo a leitura de Freyre, de uma colonização mais doce e, de particular relevância, de não evitamento de contacto entre os corpos. É que, para Freyre, a colonização inglesa fora feita com o uso de «luvas» e de maneira «profilática», contrariamente à pulsão para o intercâmbio de natureza social — e sexual —, para o contacto e interpenetração dos corpos. Esta seria própria do português e constituía, segundo esta interpretação, uma das heranças muçulmanas. Podemos dizer que, onde Said vê a expressão de orientalismo na exotização da sexualidade na cultura islâmica — as imagens dos serranhos árabes com as suas concubinas e odaliscas tão difundidas no século XIX e na viragem para o século XX —, Freyre encontra nessa mesma sexualização a razão do excecionalismo da colonização portuguesa. Este não é com certeza o único fator que contribui para esse excecionalismo, mas é um dos que prepondera na explicação do

carácter (pretensamente) miscigenador do colonizador português. Mesmo a religião, assim como praticada pelos jesuítas portugueses, obreiros maiores do projeto colonizador do Brasil, se distinguiria, pela positiva, do ascetismo europeu, na exata medida em que não teria a primeira ficado inerte ao poligenismo árabe. As mouras encantadas das lendas portuguesas, «envoltas em misticismo sexual» (Freyre, 1939: 11, *apud* Araújo, 1995: 60), são um dos sinais da «influência africana fervendo sob a europeia e dando um acre requieime à vida sexual, à alimentação, à religião» (Freyre, 2005: 66); essa mesma influência que se faz igualmente presente no clima com o «ar da África [...] amolecendo nas instituições e formas de cultura as durezas germânicas» e «corrompendo a rigidez moral e doutrinária da igreja medieval» (Freyre, 2005: 66).

Essa corrupção da ortodoxia e, mais relevante, da intransigência da instituição Igreja, é por diversas vezes apontada como exemplaridade no quadro da obra do Padre António Vieira. Em outras obras, é certo; e já não em *Casa grande e senzala*, a sua primeira obra de relevo. Surgem algumas, conquanto esparsas, alusões em *Sobrados e mucambos*, pontuando justamente a transversalidade de classes (e aqui «classes» devem ser entendidas para além da definição estrita de classe socioeconómica, abarcando outras categorias, inclusivamente as de cor) abrangidas por uma religiosidade comum. Porém, não é apenas o aspeto ideológico que se encontra em causa. Uma dimensão

estrutural, institucional, é também sublinhada. Desde logo, em *Casa grande e senzala*, através da comparação entre o semifeudalismo do sistema patriarcal de grande propriedade e a colonização semieclesiástica do território português (Freyre, 2003: 284).

Em *A interpretação do Brasil*, Freyre (2001 [1945]) propõe-se estabelecer um elo indefetível entre o Brasil seu contemporâneo e a matriz cultural portuguesa ou ibérica. Vimos atrás que esta, como apontado, aliás, por Araújo, é dominada por ambiguidades: entre o apolíneo e o dionisíaco, entre o violento (da escravatura das plantações) e o próximo (da miscigenação dos grupos humanos). Porém, para Freyre, o português conseguiu um equilíbrio singular, formatando os opostos numa unidade; nas suas palavras, a «combinação entre unidade e diversidade» (*ibidem*, 172) Esta unidade, não sendo de cariz religioso, como por exemplo a comunidade dos crentes em Paulo, é, contudo, o resultado de uma combinação particularmente bem-sucedida entre a vida «vegetal, animal e humana». Uma «ecologia tropical» criada, porventura, pelas três características do português assinaladas acima – miscibilidade, aclimatabilidade e mobilidade – que forneceram ao mundo, segundo esta interpretação, a conjugação única de «unidade na diversidade». É isso que Freyre nos transmite ao descrever, em *Aventura e rotina* (Freyre, 1953: 318), o jardim botânico de Lisboa: um lugar onde, apesar da prolífica variedade de espécies, estas se harmonizam singularmente:



o Jardim do Ultramar de Lisboa dá ao visitante – repita-se – no plano da sociologia da vida vegetal, a impressão de unidade na diversidade que o mundo criado pelo português dá no conjunto de vidas que ele alcança: a vegetal, a animal, a humana.

O papel da religião não é, contudo, despidendo. Freyre identifica no cristianismo ibérico um potencial de universalização que o protestantismo anglicano não teria. Numa obra menos citada, *A propósito de frades* (1959), onde o autor compilou os seus artigos sobre a influência da religião para o complexo civilizacional tropical, o autor explicita, com uma antecipação cultural que nos parece louvável, o erro de equacionar cristianismo com Europa. Identifica, naquilo que pode ser visto como excesso de beneplácito, nas estruturas da sociedade portuguesa e na sua religiosidade muito particular, uma tendência cristocêntrica por oposição a uma inclinação etnocêntrica (Freyre, 1959: 127). É assim que, explica-nos o autor, desde cedo africanos são incorporados às famílias portuguesas da aristocracia (Freyre não clarifica em que condições eram estes incorporados), superando, na sua visão, as divisões entre os povos que eram apanágio de um cristianismo menos dúctil. Em *Aventura e rotina*, Freyre devota inúmeras páginas a louvar os hábitos e cortesia das elites portuguesas. Nelas perscruta a influência do catolicismo, sobretudo de uma figura emblemática desse mesmo catolicismo português, o frade.

Trata-se verdadeiramente dum *ethos* religioso. *Ethos* cristão, de uma cristandade particular – a ibérica, e mais especificamente a dos franciscanos portugueses – que se opõe ao *ethos* protestante, um *ethos* propriamente moderno, formativo de uma burguesia europeia que não encontrava paralelo no Brasil. É desta forma que Freyre explicita em *Sobrados e mucambos* que, contrariamente a outros domínios coloniais e estruturas escravistas, a colonização portuguesa ter-se-ia feito «sobre outra base: a da importância capital ser a do status religioso e não a do de raça; a do status político e não a do de cor» (Freyre, 2004: 488). Esta tese encontra-se, apesar de menos desenvolvida, em *Casa grande e senzala*, obra na qual Freyre faz referência explícita a esta oposição. Sublinhando a «profunda confraternização de valores e sentimentos», atribui a existência tão singular desta a uma religiosidade contrastante com «um tipo mais clerical, mais ascético, mais ortodoxo; calvinista ou rigidamente católico» que teria presidido à «formação social do Brasil» (Freyre, 2003: 438). Assim, se é facto que existe um culturalismo explícito na análise freyriana das relações sociais do Brasil colónia (Neto, 2020), não deixam estas de constituir-se através dum *ethos* religioso muito particular. Em que consiste esse culturalismo? Segundo Neto (2020), estribar-se-ia este na «influência do contexto colonial na formação de códigos culturais», o que no caso de Freyre era entendido como a prática da miscigenação. Todavia, como aqui acentuámos, a miscigenação não é uma prá-

tica puramente cultural; e mesmo que as suas origens se encontrem numa confluência de fatores definidores de um conceito de cultura total – à imagem do facto social total – que abarca história, raça e meio-ambiente (Cardoso, 2013), as suas consequências são biológicas. Mas por que razão seria o *ethos* cristocêntrico ibérico mais dado à miscigenação do que os seus concorrentes?

A pulsão sincrética do homem ibérico – e em especial do português – só é compreensível à luz dum cristianismo particular que seria, segundo Freyre, característico dos povos ibéricos. Sendo certo que o cristianismo expressava no seu bojo a pulsão para o universalismo e para a transculturação (nas palavras do próprio Freyre), é no cristianismo ibérico, onde, na conceção do autor, as tendências sincréticas mais se manifestaram, que vamos encontrar a sua expressão mais completa. Desde logo, em razão da incorporação de traços culturais, filosóficos e comportamentais do islamismo, que Freyre deteta na abertura de religiosos ibéricos aos costumes de outros povos, designadamente os muçulmanos. Existem, contudo, atores específicos dentro deste cristianismo ibérico, sendo a esses que, segundo Freyre, devemos atribuir as tendências mais cristocêntricas do que etnocêntricas da penetração ibérica nos trópicos. Os missionários, sobretudo franciscanos, mas também jesuítas, foram, nesta conceção, os verdadeiros antropólogos da ligação entre a civilização europeia e os povos tropicais. Freyre (1959: 22)

chega mesmo a dizer que «os próprios franciscanos tornando-se, ainda em remotos dias da colonização hispânica das Américas, uns etnógrafos, outros historiadores», anteciparam os métodos e orientações de antropólogos sociais e culturais. Fizeram-no não somente pelo seu poder de observação e de registo dos costumes dos outros povos, mas pela sua peculiar capacidade de integrar no cristianismo a cultura material e simbólica do «outro» sem a destruir; antes elevando-a a novas combinações e interpenetrações entre tradições europeias e tropicais (aqui devemos considerar não apenas os ameríndios, mas também os africanos e os orientais).

Freyre, é certo, omite a violência do próprio trabalho de missionação, analisado por outros com detalhe, e sobretudo as interdependências na progressão imperial entre missionários, militares e exploração económica (Puntoni, 2000; Pires, 1990; Höffner, 1977). Muito embora dê algum relevo à violência da sociedade escravista no sistema de plantação brasileiro em *Casa grande e senzala*, a sua análise do trabalho de evangelização de missionários franciscanos é, em larga medida, benevolente e pouco atenta à lógica da própria política imperial portuguesa. Ou seja, parece evidente que a lusotropicologia de Freyre foi particularmente omissa quanto à violência da política de conquista e colonizadora apoiada também nesse trabalho de missionação, quer na América portuguesa quer espanhola.



De todo modo, não importa aqui reabilitar as teses de Freyre, mas antes ressaltar a centralidade do cristianismo, na sua modalidade hispânica, para uma das características centrais do encontro entre esta parte da Europa e os trópicos: o seu sincretismo. O que pretendemos dizer é que o trinómio identificado por Araújo como elemento essencial do luso-brasileiro – recordemos, a aclimatabilidade, mobilidade e miscibilidade – é concebido por Freyre num universo «cultural e psicológico», para utilizar as palavras do mesmo (Freyre, 1959: 45), fundado no cristianismo hispânico.

Esta tese é uma reformulação da etnogenia propalada pelo teórico português Teófilo Braga, que encontrava na conciliação entre o sangue semita e ariano, cuja manifestação maior se encontraria no tipo moçárabe, o fundamento último do carácter *sui generis* da identidade nacional portuguesa. E, por conseguinte, a razão de uma unidade ibérica, que, embora não traduzível numa unidade política, seria sem dúvida uma unidade étnico-cultural.

A interpretação de Araújo no que respeita ao domínio da religião em *Casa grande e senzala* vai na mesma direção. A religião de *Casa grande e senzala*, ou seja, dos primórdios do Brasil império, seria caracterizada por um cristianismo dionisíaco (Araújo, 1994: 82), onde, ao invés do intelectualismo, imperava o festivo, vitalista e sexual; no fundo, uma conceção de religião com laivos de paganismo: tanto na imoderação dos seus ritos como nas suas paixões excessivas.

Sublinha ainda Araújo que nesta dinâmica dos contrários teríamos que ter em conta a importância que assumia para Freyre a combinação entre as «franciscanas paixões da alma quanto o das muçulmanas paixões da carne», que desembocariam num cristianismo sensualizado.

Esta versão da convergência entre tendências escolásticas, espiritualistas e pagãs faz parte também da leitura de Teófilo Braga. Com efeito, Teófilo Braga celebrava Camões como o poeta cuja obra melhor condensava o espírito coletivo dos portugueses. Na sua epopeia estariam presentes «as duas grandes manifestações da marcha da humanidade» (Braga, 1891: 74): o cristianismo e o paganismo. A própria Igreja, no seu funcionamento e inserção, teria absorvido uma religiosidade de símbolos e práticas pagãs que convivia com a moral católica.

A este propósito, veja-se por exemplo o magnífico opúsculo – magnífico quanto à sua beleza literária e arrojo especulativo – *Camões: Vocação de antropólogo moderno?* (Freyre, 1984). Não somente o peso da mestiçagem como uma heurística dos trópicos é aí reiterada, como a estrutura conceptual da socio-antropologia de Freyre é vertida, quase sem esforço, na figura literária de Camões. Figura literária, no seu duplo sentido: tanto o genial criador d'*Os lusíadas*, como o personagem histórico cuja biografia ascende ao material de fábula luso-tropicalista pela pena de Freyre. Em que sentido?

Primeiro, Camões veste literalmente o binómio conceptual que tinha sido o eixo de entendimento de toda a heurística luso-tropicalista: a imbricação entre aventura e rotina. Surge assim um Camões feito compromisso entre a sua natureza dionisíaca de homem dado a arroubos amorosos e a refregas passionais, e o estudioso, de uma disciplina franciscana, devotado ao anverso da sua natureza turbulenta – a dimensão apolínea. E também aqui, neste Camões transmutado em arquétipo da «brava gente» lusa, a convergência entre estas duas naturezas encontra o seu paroxismo na pulsão libidinal que assiste, segundo Freyre, ao homem ibérico. Camões e os seus amores inter-raciais representam os primórdios da mestiçagem enquanto modelo de colonização. O fervor sexual que aparentemente o poeta reservava para as mulheres de pele mais escura contém, na opinião de Freyre, em si mesmo, essa pulsão genesíaca para a miscigenação. África e o Oriente estariam presentes, primeiro no português, e depois no brasileiro, tanto em formas intelectuais como genesíacas.

### **Modernidade alternativa:**

#### **Freyre contra Weber**

A um nível mais genérico, o que Freyre propõe na sua etnogénese do Brasil é um conceito de modernidade alternativo<sup>4</sup>. Desde logo porque a modernidade europeia, estribada que foi na racionalidade, cientificidade e extensão buro-

crática do aparelho de Estado, nem se adequa ao patrimonialismo que esteve nas origens da organização social brasileira, nem se coaduna com uma modernidade tropical cujo eixo onde se estriba a cidadania não é a individualização dos direitos, mas sim a «unidade na diversidade»; uma democracia fundada não no preceito constitucional e político, mas na miscigenação entre os povos. Em última análise, no sincretismo inerente ao Brasil, visto como «expressão síntese de uma totalidade geográfico-cultural definida como Trópico» (Pinto, 2009: 446). Para este sincretismo concorrem fatores tão diversos como a natureza, os traços culturais dos povos, a singular organização social do Brasil colónia, e a sua componente ideológica. Desta última, a religião, em particular o catolicismo ibérico, emerge como o elemento contrastante com a modernidade puritana e calvinista europeia, conforme a clássica análise weberiana.

Assim, contrariamente à trajetória de individualização que marca a civilização europeia, a estrutura resultante da unidade produtiva representada pelas casas-grandes do sistema económico de plantação e de trabalho escravo era intrinsecamente familista. É nesta unidade, sob o zelo, tanto protetor, como violento e castigador, do senhor da propriedade que se junta catolicismo rural com as tradições religiosas africanas do Xangô e do Candomblé

---

<sup>4</sup> A propósito de modernidade alternativa nos trópicos como desvio do cânone europeu, ver Tavolaro (2013).

(Bastide, 1958). E, novamente, na lógica dos opostos que temos vindo a sublinhar, também a estrutura rural se impõe ao urbanismo nascente e deixa as suas marcas indeléveis no Brasil republicano. Em *Sobrados e mucambos*, essa dinâmica de oposições é colocada em relevo e Freyre mostra como a estrutura patriarcal dos grandes domínios agrários sustentados no trabalho escravo determina, em larga medida, o desenvolvimento urbano das cidades burguesas nascentes. O peso da sociedade rural como o elemento estruturante do posterior desenvolvimento e diferenciação da sociedade brasileira surge igualmente noutra obra canónica sobre a identidade brasileira: *As raízes do Brasil* de Sérgio Buarque de Holanda (1995 [1936]), livro que também invoca a criação singular de um tipo de homem próprio do Brasil, o qual o autor designa por «homem cordial». Ora, este «homem cordial» é a antítese do individualismo calvinista que se encontra nas origens do capitalismo moderno; ao invés, ele representa a descendência social e estatutária da estrutura patriarcal e rural; um homem que, como diz Buarque de Holanda (1995[1936]:147), «vive nos outros». Este «homem cordial» não se conforma ao modelo do cidadão moderno, integrado no espaço político e social do Estado, de regras abstratas e universais. Para Buarque de Holanda, como existe uma descontinuidade entre família e Estado, e como a primeira permaneceu na esfera pública, o típico burocrata weberiano estaria comprometido pela resistência

das estruturas e modos de ser herdados do patrimonialismo, onde a família era a célula fundamental (Holanda, 1995[1936]: 146).

As duas obras aqui referidas são singulares na maneira como abordam a psicologia dum suposto carácter *sui generis* brasileiro. Mas é Freyre quem vê neste carácter a marca do sincretismo. Relação simbiótica, nas suas palavras, entre o Ocidente e o Oriente (S&M, 552), representativa da melhor solução ecológica para a vida nos trópicos. Por conseguinte, o Brasil deveria mais ao Oriente do que ao Ocidente, e a tentativa de ocidentalizá-lo – sobretudo importando tendências e costumes britânicos e franceses – equivalia a uma entorse exercida sobre esta nova civilização dos trópicos; uma europeização forçada que Freyre teme desvirtue aquilo que é a originalidade da modernidade tropical. A esse propósito devemos acrescentar uma frase elucidativa numa outra obra do autor, na qual se explora o real alcance dum projeto chamado Brasil: «O Brasil não quer ser sub-europeu na sua aparência ou anti-europeu nas suas atitudes, mas sim unir a sua herança europeia com valores tropicais para assim formar um novo estilo de civilização» (Freyre, 1962: 75).

Portanto, sincretismo não apenas de *stocks* genéticos, para utilizar a linguagem da época, mas fundamentalmente de valores. Aqui a tese de Freyre é particularmente anti-weberiana. Enquanto para Weber a grande clivagem entre uma sociedade capitalista, racional e moderna

podia ser explicada contrastando esta sociedade com as remanescências orientais – do patrimonialismo, da hierarquia rígida e da religiosidade colectiva –, para Freyre, a interpenetração (bem-sucedida, acrescente-se) entre Oriente e Ocidente que está nas origens da identidade e nação brasileiras origina uma nova civilização em tudo diferente do puritanismo ocidental. Diferente na proximidade, na rejeição do individualismo, na persistência do patriarcalismo e do patrimonialismo, e, finalmente, na religiosidade caótica e emotiva por oposição ao ritualismo e ao rigor da conduta moral. O papel de uma religiosidade específica e sincrética do povo brasileiro volta a merecer destaque em *Ordem e progresso*, livro no qual Freyre dedica um capítulo a singularizar os sentimentos e práticas religiosos brasileiros por relação aos seus congêneres europeus. O sincretismo religioso, que abunda em referências na antropologia brasileira, é aqui transformado em *differentia specifica* da sociedade brasileira, misturando tradições africanas com orientais e hispânicas; esse mesmo sincretismo que Freyre (1960) identifica nos tómulos afro-cristãos, fruto da transumância de escravistas brasileiros e portugueses que retornam a África transportando as tradições das Américas.

Porém, este não surge apenas como curiosidade antropológica. Em *Ordem e progresso*, Freyre coloca sempre as tendências protestantes e positivistas como um desvio ao catolicismo romano do império. E é com um certo

pensamento celebratório que sempre enfatiza a presença da religião católica como um elemento organizador da vida social; mesmo que, com a crise da sociedade patriarcal, esta se venha a transformar no sentido da maior rotinização e da maior rigidez de conduta, por oposição a uma Igreja firmada nas sociabilidades próprias do espaço patriarcal de outrora. De todo o modo, a religião católica possui quase sempre por função a capacidade organizativa da conduta e práticas dos brasileiros, tanto de elite como das classes populares, algo que Freyre ilustra com material biográfico e de natureza epistolar – no caso das elites – ou por referências sustentadas em trabalhos de terceiros às grandes massas de trabalhadores assalariados que encontram a solidariedade da Igreja nas suas lutas. Mesmo que a visão dessas mesmas lutas fosse concebida de formas diversas, e por vezes antagônicas, pelas várias fações da Igreja. Com efeito, Freyre enfatiza sempre um delicado equilíbrio entre as forças modernizadoras do progresso (traduzidas nas tendências positivistas, científicas e republicanas) e as velhas solidariedades católicas. O seu diagnóstico pende, invariavelmente, para valorizar as segundas.

### **A ética da singularidade brasileira**

A «singularidade da experiência brasileira», ou seja, a constatação de que esta se traduz numa modernidade alternativa, não é meramente analítica ou contemplativa – ela encerra um sentido profundamente ético. Senão

esta mesma constatação poderia ser tomada no seu sentido crítico, mesmo que possamos entender esta «outra» modernidade como o desvio e, por conseguinte, como diz Tavolaro (2013), como a imagem destorcida da modernidade hegemónica. Contudo, não se trata apenas de Freyre pensar que as possibilidades do espaço epistemológico desta outra modernidade competissem com vantagem com a modernidade central. O que, tendo em conta os pressupostos da sua lusotropicalologia, equivaleria a uma modalidade de *epistemologias do sul* avant la lettre. Antes, Freyre olhava a modernidade dos trópicos como promessa de algo com um alcance maior. Uma sociedade onde os códigos de sociabilidade e os padrões organizativos teriam algo a oferecer às sociedades europeias onde a segregação e as lógicas etnocêntricas eram o padrão. Nas palavras de Freyre, «Poucas nações modernas são tão heterogêneas, do ponto de vista étnico, como [o Brasil] [...] nenhuma minoria ou maioria étnica exerce de facto domínio cultural e social absoluto» (Freyre, 2001: 234). Da mesma forma, afirma que a unidade portuguesa «foi de religião, ou de status religioso – a religião católica romana ou o status cristão – e não de raça» (Freyre, 2001: 234).

Tais afirmações devem ser entendidas num contexto em que a limpeza étnica e a perseguição a minorias raciais marcara a história recente, quer na Europa quer nos Estados Unidos da América. O resultado seria uma interpretação do Brasil enquanto «comunidade

cada vez mais consciente do seu status ou do seu destino de democracia social. Social e étnica» (Freyre, 2001: 235); o Brasil seria uma nação pioneira neste campo (a par com a União Soviética).

Esta dimensão era particularmente importante porque coincidia com a (pressuposta) vertente científica do «complexo luso-tropical», isto é, «um quase sistema de relações simbióticas de grupos étnico-culturais uns com os outros e de todos com o ambiente» (Freyre, 1960: 15). O relevo dado a uma componente ética como derivação duma ecologia específica – a tropicalidade lusa – é reforçado pelo potencial imanente que esta encerra para a mestiçagem, e o sincretismo, de estilos e de vocações. Não devemos perder de vista que a crítica que denunciou a lusotropicalologia como um palimpsesto do colonialismo, embora estando correta, estava incompleta. Como afirmado anteriormente, enquanto «invenção da nação Brasil», as interpretações de Freyre coincidem com a ideia de uma utopia da miscigenação; algo que viria a encontrar o seu respaldo em escritores tão relevantes como Jorge Amado ou João Ubaldo Ribeiro. Este momento utópico antecipa, em certa medida, a retórica da diversidade atual, com as suas ramificações éticas e cosmopolitas. Do mesmo modo que esta última enfatiza o encontro globalista como um prenúncio da ecúmena, também Freyre insistia em que as origens miscigenadas do povo brasileiro o tornavam particularmente apto para a solidariedade universal, conforme escreve

na versão inglesa, original, de *Interpretação do Brasil*: «its mixed population gives its people a feeling of unusual solidarity with Asiatic, African, and Indo-Hispanic nations» (Freyre, 1945: 127). Neste sentido, é convicção de Freyre que o Brasil tomaria o lugar de líder na proclamação da igualdade racial (Freyre, 1945: 127). Um tal papel não é de somenos, dado que a lusotropicologia de Freyre não vê a dimensão política como a estruturalmente relevante, ou seja, produzindo os seus efeitos diretos na transformação da estrutura de uma dada sociedade; mas antes a dimensão ecológica, entendendo-se esta como o equilíbrio entre os ecossistemas humanos e os naturais e onde a relação entre as diversas etnias e raças possui um papel de relevo. *Hispano-tropicalogia* e, dentro desta, uma mais específica lusotropicologia que conhece os seus primórdios, segundo a interpretação que Freyre faz da história, na abertura que o catolicismo ibérico revelava perante o «outro». Neste sentido, é preciso provar, contra toda a evidência, que o trabalho do colono português era confraternizador e não subjugador. Apesar dos múltiplos cenários de subjugação – de escravos, de mulheres, de crianças – que Freyre aborda e descreve, o resultado final é o da confraternização na «Casa Grande».

Mas não esqueçamos que, para o intelectual, antropólogo e sociólogo brasileiro, a matéria com que se debatia era assaz mais complexa. Sucede que para responder ao apelo civilizacional dos trópicos era preciso encontrar

a matriz que fizesse com que a síntese fosse reproduzida *ad aeternum*. Como assegurar que este gesto fecundante exemplar resistiria aos sobressaltos do tempo? Eis a questão para Freyre e o luso-tropicalismo: como assegurar que aquela civilização que os portugueses plantaram nos trópicos perdurará apesar dos ventos históricos? A resposta é genética: é através da mestiçagem, diz-nos Freyre. Só o sangue pode resistir ao transcurso da história; só os genes podem subsistir quando as marés dos negócios humanos se escoam por oceanos de turbulência. O hibridismo – esse *topos* teórico que ganharia um fulgor inusitado nos tempos atuais – é essa capacidade de criar uma síntese histórica entre o passado e o futuro, ou um «transtempo» (Bastos, 2006: 47).

Esta visão continuísta da identidade profunda de um país constitui-se enquanto essencialização de um destino. Donde seja esta particularmente complacente com o presente. O presente acontece, mas não é fundamental; surge apenas como promessa grandiosa de um futuro imanente. Daqui resulta igualmente que todo o movimento de rutura, ou de mudança radical, seja olhado com especial suspeição. Freyre vê as mudanças sociais como deslocações e reelaborações da tradição; de uma tradição que entretanto se imiscuiu no sangue. O mulato, esse tipo-ideal dos trópicos, é um arquétipo do sangue, da biologia, e não um sujeito, da história, do tempo, das relações sociais.



E, todavia, esse mulato tipificado, reconhecível pelos seus traços físicos inconfundíveis, teve, segundo Freyre, um papel crucial na transformação de uma sociedade patriarcal em uma sociedade urbana e burguesa. O mulato adquire assim o estatuto ontológico de portador do real da «brasilidade». A escravidão, a violência, a submissão, tudo isso, por mais ingrato que fosse, possuía o seu papel – olhado agora como irreduzível – na inexorável formação do mulato.

Porém, chegados a esta encruzilhada do advento do mestiço, faz-se mister de uma precisão. Na tradição de Boas, as obras de Freyre negam liminarmente qualquer aproximação arianista ou racialmente hierarquizante. Se é verdade que a ideia de uma psicologia das raças perpassa por diversas vezes na sua obra, não deixa de ser esta sempre refutada enquanto produção biológica e sempre reencaaminhada para a sua origem e fatores sociais. Como é sabido, Freyre opunha-se às tendências eugénicas que haviam sido desencadeadas por alguns grupos desafetos da crescente miscigenação do Brasil e pretendentes à manutenção da exclusividade endogâmica. Neste sentido, Freyre representa uma reação a um credo elitista cuja expansão se tornara galopante na viragem do século XIX. Mas apenas neste sentido. Porque o programa de Freyre pode ser lido invertendo os termos de uma equação tão benigna. Pode ser lido como uma verdadeira peleja em reafirmar as orgulhosas origens dessa mesma elite.

## A grandeza nacional do projeto civilizacional dos trópicos

Começemos por inverter a fórmula de Freyre: e se em vez de «Um brasileiro em terras portuguesas» tivéssemos «O Brasil em terras portuguesas»? No sentido em que parte do esforço de Freyre consistiu em inventar uma história para o Brasil. História exemplar, acrescente-se, posto que nela tudo é singular em relação ao frio intelectualismo europeu ou ao «albinismo» dos grandes impérios ocidentais. E se esta missão singular fosse menos a de Portugal se tornar na sua essência como queria Pessoa, e mais a do Brasil firmar a sua verdade... antes da história?

E se «O modo de ser português» fosse antes «O modo de ser brasileiro»? E se o que Freyre pretendeu dizer fosse que aquilo que era latente no português recebeu expressão vitoriosa no brasileiro? Ler Freyre ao contrário implica uma justificada acentuação do orgulho nacional brasileiro. Pensado às avessas, Freyre não celebra a natureza do português luso, mas antes vindica a grandeza do jovem Brasil. País que, numa adequação quase bloomiana, se seguirmos o preceito da angústia da influência, antecipa o espírito português *post factum*. Se o caminho fosse o de provar que algures na pequenez de uma origem se encontrava uma grandeza só mais tarde cumprida – o império apenas se cumpriu através do Brasil, sem o qual a sua potência ficaria para sempre inutilizada.

Quando Freyre lê no carácter português esse claudicar sistemático entre aventura e rotina, auscultando na tradição da quinta portuguesa (o espaço agrário quinta) um travejamento moral e social, não estará ele a projetar para trás essas mesmas características que tinha teorizado do patriarcalismo do sistema de plantação?

Revisitar a microfísica dos poderes revelada por Freyre na *Casa grande* e nos *Sobrados e mucambos* conduz-nos à ideia segundo a qual, apesar – ou exatamente por essa razão – da distância hierárquica e simbólica entre o patriarca do sistema de plantação e o trabalho, os dois termos da equação de dominação na plantação brasileira encontrar-se-iam pacificamente na sua convivialidade quotidiana. Certo é que Freyre colocava uma diferença de monta entre o sistema de plantação brasileiro e os restantes sistemas de plantação da América do Sul. Desde logo porque os segundos teriam produzido essa espécie bem mais cruel e sádica que era o *caudillo*, enquanto o Brasil teria gerado, mesmo que crivado de distâncias hierárquicas irreduzíveis, a «variedade na unidade» (Freyre, 1945).

Por esse facto, «O mundo que o português criou» melhor seria declinado enquanto «o mundo que o brasileiro criou». A continuidade epistemológica entre a representação literária e poética de Portugal e dos portugueses e as teorias que Freyre deixou para a posteridade sob a designação de lusotropicalismo admite uma tal transmutação. Para Freyre, a his-

tória do Brasil surge como predestinação no emaranhado singular do complexo tropical. O Brasil é o país predestinado para levar ao mundo novas civilizações – e com elas um sentido do humano radicalmente diferente – porque contém *in nuce* um homem novo. Não é político este «homem». Ou pelo menos não o é no sentido de uma revolução social: esta já se apresenta no seu sentido mais acabado por via genética, orgânica, natural. A natureza do complexo tropical chamado Brasil anuncia o futuro da humanidade. Aqui a natureza encontra-se com o social numa relação simbiótica, sem ser necessário passar pela política, pelo institucional. O que quer que seja o destino, ele está inscrito no sangue do povo – sangue miscigenado; sangue que faz brotar o equilíbrio daquilo que de melhor a humanidade pode dar.

Por conseguinte, e para espanto eventual das autoridades do Estado Novo português, o que Freyre se propunha ao projetar a Ibéria, assim como a via no mundo, era porventura uma reinvenção do Brasil; reinvenção que passava em alongar o Brasil a um tempo histórico que ele, factualmente, não poderia reivindicar. Há, portanto, um erro de análise na empresa lusotropical da administração portuguesa no período do Estado Novo. Tomaram Freyre como um exaltador da singularidade portuguesa, quando aquilo que ele pretendeu foi arranjar um lugar *sui generis* para o Brasil. A nação brasileira cumpria na carne aquilo que tinha sido profetizado na literatura. É o Brasil que

contém a promessa de futuro; Portugal seria a matriz passada cuja latência apenas se faz vida no trópico brasileiro.

## Bibliografia

### *Impressa*

Bastide, R. (1958). *As religiões africanas no Brasil: Contribuição a uma sociologia das interpretações das civilizações*. Livraria Pioneira Ed. São Paulo;

Bastos, E. R. (1998). O iberismo na obra de Gilberto Freyre. *Revista USP*, **38**: 48-57;

Bastos, E. R. (2006). *As criaturas de Prometeu: Gilberto Freyre e a formação da sociedade brasileira*. Global Editora. São Paulo;

Braga, T. (1891). *Camões e o sentimento nacional*. Lugan & Genelioux. Porto;

Cardoso, F. H. (2013). *Pensadores que inventaram o Brasil*. Companhia das Letras. São Paulo;

Freyre, G. (1945). *Brazil: An interpretation*. Alfred A. Knopf. New York;

Freyre, G. (1953). *Aventura e rotina*. Ed. José Olympio. Rio de Janeiro;

Freyre, G. (1959). *A propósito de frades*. Livraria Progresso Editora. Salvador;

Freyre, G. (1960). *Em torno de alguns túmulos afro-cristãos de uma área africana contagiada pela cultura brasileira: Moçamedes*. Livraria Progresso Editora. Bahia;

Freyre, G. (1962). *Homem, cultura e trópico*. Universidade de Recife/Imprensa Universitária. Recife;

Freyre, G. (1984). *Camões: Vocação de antropólogo moderno?* Conselho da Comunidade Portuguesa do Estado de São Paulo. São Paulo;

Freyre, G. (2003). *Casa grande & senzala*. (48.<sup>a</sup> ed.). Global Editora. São Paulo;

Freyre, G. (2004). *Sobrados e mucambos*. (15.<sup>a</sup> ed.). Global Editora. São Paulo;

Freyre, G. (2013). *Ordem e progresso*. Global Editora. São Paulo;

Höffner, J. (1977). *Colonização e Evangelho: Ética da colonização espanhola no Século de Ouro*. Presença. Rio de Janeiro;

Magnoli, D. (2009). *Uma gota de sangue. História do pensamento racial*. Manifesto. São Paulo;

Martins, O. (1987). *História da civilização ibérica*. Círculo de Leitores. Lisboa;

Mello, E. C. (1989). *O nome e o sangue*. Companhia das Letras. São Paulo;

Neto, F. L. (2020). Power and culture. The cultural foundations of Brazilian sociology. *Cultural Sociology*, **14**, 1: 3-21;

Pascoaes, T. de (2007[1915]). *A arte de ser português*. Biblioteca Editores Independentes. Lisboa;

Pinto, J. A. da C. (2009). Gilberto Freyre e a inteligência salazarista em defesa do império colonial português (1961-1974). *História*, **28**, 1: 445-482;

Pires, M. I. da C. (1990). *Guerra dos bárbaros: Resistência indígena e conflitos no Nordeste colonial*. Fundarpe. Recife;

Puntoni, P. (2000). *A guerra dos bárbaros: Povos indígenas e a colonização do sertão norte do Brasil, 1650-1720*. Hucitec/Edusp. São Paulo;

Quintas, F. (2000). O cristianismo lírico de Gilberto Freyre. *Cadernos de Estudos Sociais*, **16**, 2: 277-299;

Ribeiro, D. (1995). *O povo brasileiro. A formação e o sentido do Brasil*. Companhia das Letras. São Paulo;

Silva, V. T. (2012). *A modernidade nos trópicos: Gilberto Freyre e os debates em torno do nacional*. Ed. Carpe Diem. São Paulo;

Tavolaro, S. B. F. (2013). Gilberto Freyre e nossa «modernidade tropical»: Entre a originalidade e o desvio. *Sociologias*, **15**, 33: 282-317;

Unamuno, M. (2001). *Del sentimiento trágico de la vida*. Biblioteca Unamuno, Alianza Editorial. Madrid.

### *Digital*

Ghavya, H. (2021). Entre a acomodação e a intransigência: O Frei visto por Freyre. *Dados Rev. Ciênc. Sociais*, **64**, 1:1-32. Acedido em 12 de junho de 2024, em: <https://doi.org/10.1590/dados.2021.64.1.228>;

Ferreira, G. N. (1996). A formação nacional em Buarque, Freyre e Viana. *Lua Nova*, **37**. Ace-

dido a 12 de junho de 2024, em: <https://doi.org/10.1590/S0102-64451996000100012>;

Tavolaro, S. B. F. (2017). Gilberto Freyre e o tempo-espaço brasileiro: Uma crítica ao cronótopo da modernidade. *Sociedade e Estado*, **32**, 2. Acedido em 12 de junho de 2024, em: [doi.org/10.1590/s0102-69922017.3202007](https://doi.org/10.1590/s0102-69922017.3202007).