

REAÇÃO A MAX WEBER NO PENSAMENTO BRASILEIRO: O CASO DE GILBERTO FREYRE

Roberto Motta

Resumo

Uma característica fundamental do pensamento de Gilberto Freyre encontra-se na recusa em entender o desenvolvimento do Brasil segundo os princípios da racionalidade weberiana. Entre o autor pernambucano e Max Weber existe oposição diametral, ainda que as referências diretas a Weber sejam relativamente raras na obra de Freyre, o qual desenvolve o contraste entre o que denomina "o Cristianismo inflexível no tempo e no espaço", ou "Cristianismo europeu-burguês-capitalista", e o Cristianismo associado "a um tipo luso-tropical de civilização". Embora essa reação antiweberiana se aguce nos anos 1950 e 60, em ligação com os desenvolvimentos culturais e políticos do período, é de fato desde seus primeiros trabalhos, sob a influência de Charles Maurras, que se insurge contra a concepção do progresso e do tempo (que vem a constituir um tema explícito da reflexão freyreana a partir de 1955) ligada à racionalidade "protestante", à qual opõe o "franciscanismo" supostamente dominante na tradição luso-brasileira.

Palavras-chave

Gilberto Freyre. Max Weber. Stalin. Modernização. Tropicologia.

REACTION TO MAX WEBER IN BRAZILIAN SOCIAL THOUGHT: THE CASE OF GILBERTO FREYRE

Abstract

A basic feature of Gilberto Freyre's thought consists in his refusal to interpret Brazil's development in accordance with the principles of a rationality such as understood

1 Apresentado originalmente ao Grupo de Trabalho 16: Pensamento Social Brasileiro, no XIII Congresso Brasileiro de Sociologia (29 de maio a 1º de junho de 2007. UFPE, Recife).

by Max Weber. There is diametrical opposition between these two authors, although Freyre, who is fond of developing a contrast between what he considers as a "Christianity inflexible in time and space", associated with the capitalist bourgeois culture of Northern Europe and Northern Europe, and the "Christianity associated with a Luso-Tropical kind of civilization", only rarely refers explicitly to Weber. Freyre's antiweberianism increases in the 50's and 60's of the 20th century as a reaction to some political and cultural trends in Brazil to which he was vehemently opposed. Yet, since the 20's and the 30's, largely under the influence of French thinker Charles Maurras, Freyre had refused a conception of time and progress allegedly derived from a Protestant rationality, to which he opposes the "Franciscanism" which he claimed to be dominant in the Luso-Brazilian civilization.

Keywords

Gilberto Freyre. Max Weber. Stalin. Modernization. "Tropicologia".

1 Introdução

Apesar de minha simpatia pelas que considero que sejam as premissas fundamentais da obra de Gilberto Freyre, faço restrições à sua noção do "tempo hispânico", sobre a qual falarei mais adiante. Meu comentário tem uma feição decididamente fora de moda, da qual estive plenamente consciente enquanto o redigia. Gilberto Freyre trata do "tempo hispânico" sobretudo em trabalhos publicados de 1955 a 1975 e eu quis, deliberadamente, voltar a essa época, durante a qual estava em moda uma disciplina chamada "Sociologia do Desenvolvimento". Tento consolidar uma reflexão que eu sempre tive vontade de fazer, e que de fato já esbocei em trabalhos anteriores.² Mas minha reflexão está também fora de moda, porque a vida não espera pela arte. Quero dizer que o ritmo, o tempo brasileiro, comportamentos, atitudes, valores, não esperaram para modificar-se, gerando uma sociedade em muitos aspectos irreconhecível para quem a tivesse conhecido nas décadas de 40, 50 e 60 do século XX e só agora, entrado

² Inclusive nos prefácios a vários volumes dos anais do Seminário de Tropicologia, por mim organizados, que sintetizei no artigo "Tropicologia, história e desenvolvimento" (MOTIA. 1977)

o século XXI, retomasse contato com nosso país. O *tempo* real não esperou pelo *tempo* de Gilberto Freyre, nem de Sérgio Buarque de Holanda, de Vianna Moog, nem, pedindo desculpas pela pretensão, de Roberto Motta. Porém, quantas vezes já não se disse que nossos olhos contemplam a luz de estrelas mortas ou, noutros termos, que a coruja da filosofia, ou da ciência social, só bate as asas quando o dia já passou?

O núcleo à volta do qual se articula toda a obra de Gilberto Freyre é a reflexão em tomo da *validade histórica do Brasil*. Ou, noutras palavras, é o problema de saber em que medida o Brasil se conforma ou deixa de conformar-se, deve ou não conformar-se ao modelo de desenvolvimento compartilhado - apesar de divergências, inclusive terminológicas - pelo idealismo hegeliano, o materialismo histórico marxista e a sociologia histórica de Max Weber. A questão que se coloca é a da compatibilidade das "raízes do Brasil", para usara terminologia de Sérgio Buarque de Holanda (1994) e Antonio Candido (2004), com o "desenvolvimento histórico". Claro que tais expressões precisariam ainda de muitas redefinições e de muitas distinções, que não poderemos aqui elaborar. A tese de Holanda e Candido (supondo correta a interpretação do primeiro pelo segundo) diz que seria necessário todo um processo de "negação de raízes". De acordo com essa tese - que, como demonstrei noutros trabalhos,³ é fundamentalmente a mesma de Vianna Moog⁴, de Roberto da Matta e de muitos outros autores - haveria um único modelo básico de desenvolvimento, o da racionalidade supostamente associada ao protestantismo e ao capitalismo, como entende não apenas Max Weber, mas também Karl Marx.

Para Max Weber, o verdadeiro espírito do capitalismo, brotando, segundo o que ele pensava, da ética protestante, opõe-se à cultura da festa, ou melhor dita, de acordo com a expressão que adota, à "cultura da sensibilidade" ou "cultura dos sentidos" (*Sinnenkulturo* original), que sem dúvida engloba o que entendemos por 'cultura da festa', mas que não implica sempre e necessariamente

³ Entre esses trabalhos encontram-se Motta, 2000 e 2002.

⁴ Acredito que Gilberto Freyre, nos trabalhos do período que aqui mais interessa a este comentador, isto é, de aproximadamente 1955 a 1975, quisesse refutar, muito conscientemente, mas sem julgar necessário fazê-lo de modo mais do que implícito, o então muito comentado *Bandeirantes // Pioneiros*, de Vianna Moog (1955), o que o teria levado a uma crítica explícita com relação à tese de Max Weber sobre a ética calvinista e o espírito do capitalismo. Porém, saliente-se que é já a partir de seus primeiros trabalhos que procura contradizer o que venho considerado como modelo ortogenético de história e desenvolvimento.

sensualidade erótica ou orgia. Weber se refere essencialmente, para dizer com suas palavras, à

atitude radicalmente negativa [por parte do Calvinismo] com relação a todo elemento sensível e emocional na cultura e na devoção subjetiva – elementos considerados como inúteis para a salvação e capazes de suscitar ilusões sentimentais e superstições idólatras. E assim foi eliminada toda possibilidade de uma cultura da sensibilidade. (WEBER, M., 2001, p. 58).

Note-se ainda que, estivesse Weber consciente ou não disto, esse desencantamento radical, essa rejeição do sensível, do tátil e do concreto, essa recusa de toda imagem é na raiz o mesmo "culto do homem abstrato" de que fala Marx no primeiro capítulo do *Capital*, associando-o à sociedade na qual os produtores "reduzem seu trabalho individual à medida do trabalho humano homogêneo". Independentemente do problema altamente metafísico da relação das idéias com a base material da vida social, cá e lá, em Marx e em Weber, estamos diante do mesmo espírito.⁵

Ao escrever *Casa-Grande & Senzala* (FREYRE, 1933), Gilberto estava muito pouco preocupado com problemas de 'desenvolvimento', na acepção que o termo viria a adquirir nos ambientes ligados à primeiríssima *SUDENE*, de Celso Furtado e seus companheiros. Teria sido até anacrônico se assim não tivesse sido. Pois só depois da Segunda Guerra Mundial - e largamente em oposição ao modelo marxista-leninista, principal vencedor do nacional-socialismo nesta guerra - é que a "Sociologia do Desenvolvimento", no sentido mais técnico da expressão, viria a impor-se no Ocidente e nos países sob controle ocidental.

E a resistência de Gilberto a considerações de desenvolvimento econômico tomou-se tanto mais forte quanto mais se falava, no Brasil, no Nordeste e em Pernambuco, em desenvolvimento, projetos de desenvolvimento e autarquias de desenvolvimento. Muito provavelmente em nenhuma fase de sua vida Gilberto resistiu mais à idéia de progresso material e técnico do que no período que vai aproximadamente de 1955 a 1975. Vou reproduzir agora um trecho seu altamente característico dessa época, tirado de um livro publicado em 1975, mas reunindo contribuições anteriores - *O Brasileiro entre os Outros Hispanos* (FREYRE,

⁵ Sobre esses e outros conceitos de Max Weber, veja-se Mona. 1995c.

1975a) -, em que assume, até às últimas conseqüências, seu antiweberianismo, seu antidesenvolvimentismo e, por vias travessas (se assim posso exprimir-me), seu anti-sudenismo:

O europeu nórdico e protestante conservou-se desde o início [...] em atitude como que superior, aparentemente erudita e ética e moralmente profilática ou distante [...]. O europeu hispânico e católico em face da mesma realidade [00.] vem seguindo [00.] uma atitude como que franciscana [00.] de confraternização com os indígenas, com seus valores de cultura e com a natureza vegetal ou animal de espaços quentes. [00.] Daí observadores nórdicos e protestantes terem, durante séculos, estranhado, no Oriente, na África e na América tropicais, o que um deles, Bates, chamou, referindo-se ao Brasil, "the mixture of European - or Portuguese - and Indian customs". Esse crítico inglês atribuiu tal fraqueza [00.] ao fato de serem os colonos hispânicos da América tropical que ele conheceu, em grande número, analfabetos ou quase-analfabetos. [00.] É verdade que encontrou também, entre colonos hispânicos da Amazônia que viviam em casas quase iguais às dos nativos e comiam quase a mesma comida que os nativos, além de dormirem em redes como os indígenas, gente que tinha livros; e entre esses livros, clássicos latinos. Gente pobre mas sem a superstição calvinista de pobreza significar desgraça. (FREYRE, 1975a, p. 31-32).

Gilberto Freyre, como se depreende da última citação, não pensa propriamente em negar a tese de Weber e de outros autores sobre o calvinismo como causa (ou pelo menos *uma das causas*) do capitalismo burguês do norte da Europa. O que, sim, explicitamente contradiz é a reivindicação de validade universal desse modelo de desenvolvimento. Em trabalho da mesma época do anterior, não faz a menor questão de admitir que:

O calvinismo teria sido, segundo Weber [00.] não a causa, mas uma das causas do capitalismo assim burguês: um capitalismo do qual talvez se possa dizer hoje que o catolicismo franciscano foi uma das influências que dificultaram seu desenvolvimento na América Hispânica.

Inclusive no Brasil. Daí - em parte - não se terem desenvolvido nem aqui nem na América Espanhola, nem com a mesma grandiosidade nem no mesmo ritmo, indústrias como as que se desenvolveram em terras frias, colonizadas por nórdicos mais ou menos calvinistas. (FREYRE, 1959, p. 56).

Gilberto está portanto disposto a aceitar, ainda que com alguns retoques, as premissas de A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo. Os países protestantes, por causa do seu protestantismo, tomaram-se as grandes potências econômicas. Mais ainda, está disposto a admitir que o catolicismo, pelo menos sob a forma do "franciscanismo", representa um real obstáculo ao desenvolvimento do capitalismo burguês, protestante e nórdico. O que evidentemente não aceita, e não poderia aceitar sem subverter todo o seu sistema de interpretação do Brasil, é que a ascensão dos países protestantes se deva à obsolescência do catolicismo ou que a civilização dos países católicos seja inferior por força justamente do seu catolicismo. Como diz em trabalho da mesma safra:

O Trópico, o Homem situado no Trópico, as culturas condicionadas pelo Trópico estão longe de ser apenas pitoresco. Ou puro exotismo. Ao contrário; são uma parte do mundo e da humanidade tão normal quanto a outra, embora com motivos de ordem biológica e de ordem cultural para se desenvolverem de modo diferente da européia e da norte-americana. (FREYRE, 1962, p. 24).

E nesse Trópico, pelo menos quando Trópico hispanizado ou lusitanizado, desenvolveu-se, ao que pensa, coisa melhor do que o capitalismo dos povos protestantes:

Desenvolveu-se – ou vem se desenvolvendo – um tempo lento porém criador de valores mais nobres, talvez, que os industriais capitalistas, uma civilização que representa não a pura transferência da européia a um novo espaço, mas o começo de uma terceira civilização, que por ser de origem européia não vem se limitando a ser subeuropéia. Uma civilização predominantemente cristã em que os valores exaltados pelo franciscanismo se acham presentes, sob formas que lhes dão algumas de suas

melhores originalidades. Uma delas, a do mestiço pobre, irredutivelmente pobre e irredutivelmente mestiço, mas que seja um artista ou um poeta, ou um sábio ou um santo, vir tendo maiores possibilidades de afirmar-se, indivíduo superior aqui, como nas demais áreas da América Latina e Católica, que na América Saxônica e Protestante. O caso do peruano Martinho de Porres, do brasileiro José Maurício, do mexicano Diego Rivera. (FREYRE, 1959, p.57).

Meu mestre Gilberto entrega-se com gosto à arte do amálgama. Ou àquela forma de raciocínio que os lógicos antigos caracterizavam como "*pars pro toto*". Pois entre hispanos, lusos e mestiços, visitados por Bates, pouquíssimos deveriam efetivamente ser os que compensassem o estado de destituição, característico da maior parte da população da Amazônia, com a posse "de livros e entre esses livros, clássicos latinos". Pode muito bem existir a "superstição calvinista de pobreza significar desgraça". Tudo indicaria também ser historicamente verdadeiro isso de que, entre nós, vem "o mestiço pobre [...] tendo maiores possibilidades de afirmar-se [...] que na América Saxônica e Protestante."⁶ Pode-se igualmente argumentar - de acordo com a intuição mais profunda de toda a obra de Gilberto Freyre - que os povos ibéricos católicos e seus descendentes ultramarinos, representados pelo Brasil, por Cuba e por outros países de origem hispânica, avançaram muito mais, no que diz respeito à coexistência de raças ou à sua interpenetração, em termos genéticos e culturais, do que países supostamente situados na ponta do desenvolvimento científico e econômico. Mas nada disso, por mais verdadeiro que seja, pode servir como palavras que consolam. Existe também uma superioridade-não absoluta, mas relativa, porém em todo caso superioridade-do capitalismo burguês, protestante e nórdico ou como mais queiramos chamá-lo. Não vou aqui entrar na enumeração dos critérios de desenvolvimento, mas é evidente que, hoje em dia, sobretudo nas Américas, iberos e católicos (entendendo-se estes termos em sentido muito amplo) estamos em desvantagem em tudo que o desenvolvimento econômico pode acarretar como padrões mais altos de vida

⁶ Na qual, apesar da existência, na época presente, de dois sucessivos secretários de Estado de origem afro-americana, não me parece provado que tenha havido os equivalentes históricos do Aleijadinho, de Machado de Assis e de Lima Barreto, além de São Martinho de Porres, explicitamente mencionado por Gilberto.

material e (por que não?), intelectual e artística, na medida em que condicionadas pelo progresso material.

Eu agora vou tentar surpreender os meus leitores com uma referência inesperada mesmo neste meu contexto de reflexões fora de moda. Vou citar ninguém menos do que Stalin - e, de tudo que conheço de Gilberto Freyre, acredito que ele considerasse esse contraste lisonjeiro -, quando o líder soviético exclamava, a propósito, se bem me lembro, do lançamento do primeiro plano quinquenal, que "ou nós nos industrializamos ou eles nos esmagam". Minha pergunta neste momento seria a seguinte: como quer que nós concebamos essa "industrialização", que por estas alturas do século XXI evidentemente não poderia seguir o mesmo modelo da década de 1920 ou de 1930 - tanto mais que em grande parte já se fez, sem esperar por nossas prescrições de sociólogos ou antropólogos -, será que ela é compatível com a atitude franciscana? E minha pergunta continua: não será que essa "industrialização", entendida, repita-se, de maneira muito ampla, envolveria necessariamente a adoção de atitudes ligadas à mentalidade por Gilberto denominada "bíblica", com tudo o que pode conter de valorização da palavra escrita e abstrata, de método e racionalidade? O que eu quero dizer, nestas minhas considerações fora de moda, é que eu não sei até que ponto as atitudes ditas "franciscanas", sem alguma mistura de atitudes ditas "calvinistas", foram ou serão capazes de permitir o nosso ingresso, não necessariamente em uma modernidade abstrata, neutra, padronizada e cosmopolita, copiando servilmente a modernidade "nórdica", mas uma modernização capaz de evitar-nos, entre outras coisas, epidemias de dengue, e amanhã talvez de febre amarela, e estados aviltadores de dependência econômica, política e ideológica.

2 O tempo desencontrado

O tema do *tempo*, entendido como ritmo de vida e de atividade, domina a obra de Gilberto Freyre no período que aqui mais nos interessa, isto é, de 1955 a 1975. Ele considera que o tempo "hispânico" seria o tempo adequado para o período que concordou em chamar de pós-moderno. Em vez de tentar definir abstratamente o pensamento de Gilberto, farei mais algumas citações:

Os Espanhóis e Portugueses que conquistaram essas terras para sua gente e para a Igreja Católica não tinham atingido uma fase capitalista e burguesa em seu desenvolvimento

técnico e econômico. [...] Eram arcaicos nisto e arcaicos também em seu sentido de tempo: um tempo pré-industrial que não associava tempo com produção econômica ou com dinheiro. [...] Mesmo antes da invenção da máquina a vapor e do começo, através dos trens expressos, do culto anglo-saxônico da velocidade [...] da prontidão, a pontualidade, do hábito de cumprir rigorosamente o horário – jamais o menor atraso – os Europeus do Norte começaram a associar sua atividade econômica com a noção puritana de que "tempo é dinheiro" e dinheiro alguma coisa que não é para ser encarada com **desprezo**, mas como sinal de prosperidade protegida por Deus. O homem ibérico típico jamais adotou essa filosofia do tempo ao mesmo tão pragmática e tão religiosa. (FREYRE, 1975a, p.133).⁷

É seguindo o mesmo espírito que Gilberto se refere à

noção ibérica sociologicamente significativa de tempo social, [que] apesar de inadequada para uma civilização industrial baseada principalmente na arregimentação de trabalho humano, parece corresponder, melhor que a noção de tempo estritamente anglo-saxônica, a uma civilização baseada na automação e cujo destino será provavelmente muito diferente daquele que o determinismo marxista ou quase-marxista atribui ao futuro do homem. (FREYRE, 1975a, p. 139).

Gilberto assimilou tempo por ele considerado como hispânico ao tempo da chamada pós-modernidade.⁸ Já tendo feito uma alusão a assuntos russo-

⁷ Esta citação é extraída de artigo no qual Freyre, para grande conveniência do leitor, sistematizou sua *cronovisão*, isto é, sua doutrina sobre o tempo hispânico em contraste com o tempo anglo-saxônico. Trata-se de Freyre, 1963, reproduzido, em sua língua inglesa original e com o mesmo título, como apêndice a Freyre, 1975a.

⁸ Um dos primeiros trabalhos que publiquei em toda a minha vida versou justamente sobre esse assunto. Foi a resenha do livro de Gilberto Freyre *Sugestões de um Novo Contacto com Universidades Europeias* (FREYRE, 1961b). Aí escrevi: "O autor [Gilberto Freyre] salienta que, como decorrência da automação das indústrias, esta Europa, no problema de não saber

soviéticos e logo envolvendo ninguém menos que Stalin, não hesitarei agora em fazer outra. Há aqui, implicitamente, muitos pontos de contato com o debate travado na Rússia sobre se seria possível a passagem direta da comunidade camponesa, representada pelo *mir*, ao socialismo.

Gilberto Freyre afirma que:

[A] "hora inglesa" - pontual, exata, rigorosa – é, como expressão ética de tempo, o objeto sagrado de culto que foi até durante a época do trem expresso. O avião veio reconciliar o homem moderno com o tempo hispânico. Veio dar ao homem moderno paciência – a paciência hispânica – para como os transportes atrasados. Veio reabilitar o "mais ou menos" como medida do tempo. Veio, também, com vários outros aperfeiçoamentos de caráter técnico – aumentar o tempo livre do homem para o lazer; e quase obrigar esse homem moderno a aprender com o hispano de cultura ainda em grande parte folclórica a encher esse cada vez mais vasto tempo livre, dançando, cantando, rezando, comendo devagar, bebendo lentamente, fumando voluptuosamente charuto em vez de rápida e nervosamente cigarro, deixando para amanhã preocupações na verdade adiáveis. (FREYRE, 1975a, p. 65-66).

Noutro trabalho Gilberto opõe

à chamada "hora inglesa", se não uma hora, um tempo hispânico. Um tempo largo bastante para admitir um lazer sobrecarregado de valores estéticos e religiosos: lazer para o qual caminham as supercivilizações de hoje, através da automatização ou da automação. (FREYRE, 1961a, p. 11).

Masminhadúvida aqui é se, no período chamado pós-moderno, poderemos jamais usufruir, sem sermos antes esmagados, do tempo hispânico, supostamente com seu "lazer sobrecarregado de valores estéticos e religiosos", se não tivermos

como aplicar todo este tempo de repente liberado, volta-se para as lições de povos hispânicos. para os quais tempo significa espaço vital, de formas de vida muito mais humanamente voltadas, de modo criador, para valores telúricos e folclóricos." (MOITA, 1961, p. 191).

passado pela disciplina da *hora inglesa*. É muito improvável que possamos saltar automaticamente, messianicamente, milagrosamente, da "cultura do malandro" ou da "cultura do jeitinho" (termos com certeza mais inspirados em Roberto da Matta que em Gilberto Freyre) para a cultura pós-moderna ou pós-industrial. Gilberto confunde o arcaico e o pós-moderno. Ora, contrariamente às afirmações inacreditavelmente ingênuas de Gilberto, o avião não veio "reconciliar o homem moderno com o tempo hispânico". Muito ao contrário e bem mais do que na época supostamente paleotécnica do trem expresso⁹, o avião - e tudo que a ele se encontra associado na época contemporânea -, ainda que possa também exigir uma "paciência hispânica" quando se atrase, veio reforçar extraordinariamente a racionalização, o tratamento metódico e preciso do tempo e do espaço, literalmente sob pena de morte.

Se concebermos como característica central da modernidade o surgimento e o crescimento da racionalidade, implicando ordem, método e sistema no uso dos fatores de produção (inclusive do tempo), incentivando a pesquisa científica e suas aplicações tecnológicas, não poderemos deixar de constatar que, apesar de muitas diferenças de estilo e de um inegável aumento no tempo disponível para o lazer (mas um lazer que tudo indica cada vez mais seguir os princípios da ação metódica e racionalizada) que se observam no período em que vivemos, a modernidade não apenas não se esgotou, mas cada vez mais se radicaliza na aplicação dos seus princípios, em campos aparentemente tão diversos quanto informática, transportes, medicina e até mesmo alimentação, sexo e reprodução. Nunca tempo foi mais dinheiro do que hoje. Cada vez mais, por conseguinte, dependemos da chamada "hora inglesa", que em linguagem de computador assume, entre outras denominações, a de "tempo real". O "tempo hispânico" tem muito pouco a ver com este estado de coisas. E a verdade é que ou nós adotamos a disciplina da hora inglesa ou *eles* nos esmagam. *Eles* são também trens, aviões e outras máquinas que, conforme se vê o tempo todo nos jornais e na televisão, esmagam os indivíduos que deles se aproximam sem estarem imbuídos de um *ethos* de racionalidade envolvendo, entre outras coisas, regras estritas de utilização do tempo e do espaço.

⁹ Trens expressos, cada vez mais rápidos e obedecendo a horários cada vez mais exatos, continuam a ser cada vez mais usados, já entrado o século XXI, em países como França, Alemanha e Japão.

Gilberto acredita que esse "tempo hispânico" possua sempre, e em todas as áreas hispânicas ou hispano-tropicais, "valores estéticos e religiosos" capazes de compensar atrasos técnicos e econômicos. Há sem dúvida um excesso de otimismo quando afirma que:

Para os povos antes existenciais do que essenciais no seu viver, o tempo amanhece e anoitece, morre e renasce, como se existisse para o homem, como o homem, dentro do homem; e não fora dele e contra ele. Para os povos antes essenciais que existenciais em sua cultura, o tempo se vem objetivando cada vez mais em horas mensuráveis até em segundos, que fluem num plano matemático, quantitativo, que não é o da existência humana, por excelência qualitativa, e com esses povos não tem sido fácil aos hispanos identificar-se a ponto de poder lhes transmitir os valores essenciais que foram transmitidos, pelos portugueses, ao indiano civilizado, pelo espanhol, ao asteca, ao maia e ao inca; e não apenas a gentes primitivas. (FREYRE, 1975a, p. 67).

Não é nada certo, para dizer de maneira simplificada, que brasileiros, peruanos, mexicanos e filipinos, enquanto representantes da civilização hispânica, ainda que possam oferecer ao mundo pós-moderno uma concepção menos produtivista de tempo (aceitando por sua vez, se não quiserem ser esmagados e tripudiados, o essencial da disciplina da "hora inglesa"), tenham mais consciência dos valores estéticos e religiosos do lazer do que canadenses, australianos e neozelandeses, enquanto representantes ultramarinos da civilização da hora inglesa. Nem tem, por outro lado, faltado a hispanos, a começar pela considerada por Gilberto, um tanto mais rapidamente que de direito, *unacademica* ou menos ortodoxa Santa Teresade Ávila, bem como a São João da Cruz e a Santo Inácio de Loyola, um sentido rigoroso de contabilidade dos minutos, que valiam muito mais do que dinheiro, nem um momento podendo ser desperdiçados no esforço de santificação e de propagação da fé e de outras virtudes.¹⁰ A racionalidade da mística espanhola, carmelita, jesuíta, dominicana, ou outra, ligada a construções teológicas e práticas de ascese altamente metódicas e sistematizadas, não era com certeza em nada

¹⁰ Sobre este assunto já ousei publicar alguns artigos, entre eles Motta, 1995a.

inferior à chamada *ascese intramundana* do calvinismo, presumida geradora do "espírito do capitalismo".

Gilberto incide, com excessivo gosto e nem sempre segura erudição, numa simplificação exagerada de conceitos e em generalizações precipitadas, com as seguintes passagens, cuja análise completa exigiria vários artigos bem maiores que o atual:

A mesma espécie de relacionamento existencial, livre, não sistemático, entre arte criativa e tempo criativo, resultou em algumas das obras-primas mais características da literatura ibérica. Disto Don Quixote é certamente exemplo e sabemos que de Tirso de Molina, de Calderón, e até de Lope de Vega, críticos estrangeiros escreveram que suas obras eram 'deficientes em sistematização'. O mesmo poderia ser dito por um Boileau!! das obras academicamente não convencionais de Santa Teresa de Jesus e das páginas igualmente não acadêmicas da Peregrinação de Fernão Mendes Pinto. (FREYRE, 1975a, p. 139-140).

De maneira análoga, ele se refere à

autenticidade hispânica que esplende nos próprios exageros do modo por que Unamuno foi existencial e ao mesmo tempo essencial, em sua filosofia de História e de Vida, e, sobretudo, de Tempo em relação com o além-tempo: e que se encontra na sua plenitude nos grandes místicos como Santa Teresa [...] nem sempre ortodoxa na genialidade de sua expansão. (FREYRE, 1975a, p. 73).

Ainda a respeito de Santa Teresa observe-se que, sob a espontaneidade do estilo, encontra-se um pensamento extremamente rigoroso e, a seu modo, aristotélico-tomista até as últimas consequências. Note-se aliás que a santa, bem informada que era dos rigores da Inquisição inclusive (ou sobretudo) com relação

11 Poucos autores, por serem "deficientes em sistematização", têm sido tão acusados (ou elogiados), por críticos franceses, quanto Shakespeare, contrastado ao muito sistemático Racine.

a religiosos de ambos os sexos, foi sempre extremamente cautelosa quanto à expressão ortodoxa de sua doutrina.

Nisto tudo temos que evitar palavras que consolam. E cito agora, também à guisa de conclusão desta seção, um dos hispanistas mais ilustres, Don Claudio Sánchez-Albornoz, em sua obra-prima que é *Espana: Un Enigma Histórico*:

La Habanera por el teléfono, escribió Ganivet. Castro no podía caer en lo grotesco y dice: La Celestina por el termómetro.¹² Pero es el caso que otros pueblos ha creado junto al termómetro algunas obras maestras de la literatura. La cuestión es otra. Somos o no racionalmente capaces para la filosofía, la ciencia y la técnica? Quién conozca el íntimo sentido de la historia gritará airado un no tajante y estentóreo. Nada ha habido eterno en el pasado de una comunidad histórica. Todas han perdido un día la capacidad de hacer lo que habían hecho antes. O un día han adquirido la posibilidad de hacer lo que hasta allí nunca habían hecho. Y a través de la historia, bajo cúpulas espirituales distintas y aun bajo una misma cúpula ideológica, los españoles han sido ora capaces ora incapaces para la creación filosófica, científica y técnica. Es forzoso reducir la cuestión a términos menos desmesurados para intentar desentrañarla. (SÁNCHEZ-ALBORNOZ, 1971, p. 492-493).

3 Boas ou Maurras?

O antropólogo recifense Epitácio Fragoso Vieira opõe o "ponto de vista sociológico", associado à ótica de Sérgio Buarque de Holanda e Antonio Candido, ponto de vista esse tendente à liquidação das raízes do Brasil, ao "milagre da Antropologia", ligado à "revolução boasiana". Sempre segundo Epitácio, "Gilberto

¹² O sentido deste trecho, em que Sánchez-Albornoz certa ou erradamente critica, levando-as ao ridículo, passagens de Ganivet e Américo Castro, é que são meras palavras que consolam dizer que, se a Espanha não inventou o telefone, é espanhola *La Habanera* (composição musical), e se não inventou o termômetro, compensou com *La Celestina*, a comédia atribuída a Fernando de Rojas (1465-1541). Outros países, França, Alemanha e Inglaterra, produziram, sem prejuízo de invenções de caráter técnico e econômico, obras literárias não necessariamente inferiores a *La Celestina* ou aos *Lusíadas*.

Freyre teve a sorte de estudar com aquele que reputamos o maior antropólogo da Antropologia Cultural norte-americana. [...] Franz Boas salvou Gilberto Freyre e, de certa forma, salvou também o Brasil." (VIEIRA, 2002, p. 15). Meu colega opõe uma sociologia intransigentemente unificadora de povos e civilizações a uma antropologia aberta à diversidade, à, como ele chama, "alteridade", à espontaneidade criadora das culturas.

Seria demasiadamente simples lembrar que há muitas moradas no reino da sociologia. Simples demais inclusive porque é verdade que a preocupação central da sociologia, tal como transparece da obra dos grandes clássicos da disciplina- Comte, Marx, Durkheim, Tönnies, Weber, Talcott Parsons - é, num ou noutro vocabulário, a passagem da tradição à modernidade. A sociologia trata portanto de problemas específicos de sociedades ocidentais, ocidentalizadas ou em vias de ocidentalização. E por assim concentrar-se sobre as condições de advento e expansão da modernidade, a sociologia, ou pelo menos a tendência clássica ou dominante dessa disciplina, acaba adotando, apesar de muitas variações individuais entre os autores, o modelo que já denominei *orto-histórico* (MÜTTA, 2000).

Mas teria Franz Boas sido efetivamente "mestre" de Gilberto Freyre, "como Epitácio dá a entender em várias passagens do seu livro?" O principal

¹³ A pior coisa que nos acontece, a nós autores de província, não é nem que não sejamos lidos pelos autores dos grandes centros. É nossas contribuições passarem despercebidas aos conterrâneos, como se cada um de nós estivesse empenhado em comunicar-se, lendo-os e na medida do possível sendo lidos, com os autores metropolitanos. Epitácio, que comprovadamente tem por mim a maior boa vontade, menciona em sua bibliografia um só artigo meu, que aliás não tem muito a ver com o tema de seu livro. Penso que ele jamais suspeitou que escrevi toda uma série de artigos, publicados já há alguns anos no Recife, sobre o tema específico do relacionamento de Gilberto Freyre com Franz Boas. São estes artigos: 'Boas e Gilberto' (*Diário de Pernambuco*, 6 nov 1993); 'Menos Boas e Mais Gilberto' (*Diário de Pernambuco*, 20 nov 1993); 'Ingrato? Verdadeiro?' (*Jornal do Commercio*, 24 nov 1993); 'Em Resumo' (*Diário de Pernambuco*, 4 dez. 1993); 'Ainda Boas e Gilberto' (*Diário de Pernambuco*, 25 dez. 1993). Acredito aliás que esses artigos - bastante anteriores ao recente livro de Maria Lúcia Garcia Pallares-Burke (2005), *Gilberto Freyre: Um Vitoriano nos Trópicos*, que aliás os menciona com desdenhosa leviandade - representaram talvez a primeira contestação, ou pelo menos uma das únicas contestações, na vasta bibliografia sobre Gilberto Freyre, da sua qualidade de aluno de Boas, afirmando simultaneamente ter sido no Departamento de História da Columbia University, e não no de Antropologia, que fez estudos de mestrado.

¹⁴ Pinço aqui dois trechos: "Gilberto Freyre entendeu muito bem as idéias de Boas e as aplicou criativamente, sem subserviência ao mestre, ao estudar a formação cultural brasileira."

argumento nesse sentido convém reconhecer que é muito forte. Trata-se nada menos do que o próprio Freyre declara no prefácio à primeira edição de *Casa-Grande & Senzala*, publicada em 1933. E passo a citar:

O Professor Franz Boas é a figura de mestre de que me ficou até hoje maior impressão. Conheci-o nos meus primeiros dias de Colúmbia. [...] Foi o estudo de Antropologia sob a orientação do Professor Boas que primeiro me revelou o negro e o mulato no seu justo valor - separados dos traços de raça os efeitos do ambiente ou da experiência cultural. Aprendi a considerar fundamental a diferença entre raça e cultura; a discriminar entre os efeitos de relações puramente genéticas e os de influências sociais, de herança cultural e de meio. Neste critério de diferenciação fundamental entre raça e cultura assenta todo o plano deste ensaio. Também no da diferenciação entre hereditariedade de raça e hereditariedade de família. (FREYRE, 1980, p. Ivii-lviii),

Gilberto teria portanto aprendido com Boas a discriminar entre raça e cultura, o que constitui, como hoje em dia geralmente se admite, o procedimento antropológico por excelência. Mesmo assim esse reconhecimento, essa homenagem ostensiva de Freyre a Boas, suscita bem mais problemas biográficos, históricos, e até sociopolíticos, do que à primeira vista se pensaria. Há em primeiro lugar uma dificuldade institucional. No período de um ano, no início dos anos 1920, em que Gilberto foi estudante pós-graduado da Universidade de Columbia, tendo adquirido o grau de Mestre sem continuar esses estudos até a obtenção do doutorado (Ph.D.), ele esteve matriculado no Departamento de História. Boas *não foi*, na Universidade de Columbia, orientador de Freyre - no sentido técnico deste termo nos cursos de pós-graduação - nem de estudos, nem de tese de Mestrado. Registre-se também que o nome de Gilberto Freyre, do que consta a este comentador, não se encontra

(VIEIRA, 2002, p. 61). "Ele [Gilberto Freyre] sempre aprendeu bem as lições do mestre e sempre lhe foi afetosamente grato, sem nunca lhe ser subserviente: primeiro, porque o próprio Boas não lhe deu um sistema pronto; segundo porque Gilberto Freyre era inimigo de ortodoxias. No sentido da fidelidade doutrinária, o mestre de Apipucos não foi discípulo de ninguém. Nem foi escravo do método. Mas, reconhece até o fim da vida a contribuição de Franz Boas para a sua obra." (Ibid., p. 81).

em estudos sobre Boas e sua escola, redigidos por antropólogos ou historiadores norte-americanos.

Sua dissertação de Mestrado, *Social Life in Brazil in the Middle of the Nineteenth Century*, foi apresentada ao Departamento de História e pouco depois publicada com o mesmo título, não como livro, mas como artigo, em revista tipicamente voltada para problemas de História na América Latina, a *Hispanic American Historical Review* (FREYRE, 1922). O texto dessa belíssima monografia haveria, por si só, de garantir ao autor lugar de destaque na história dos estudos históricos e sociais" sobre o Brasil. E nele não há referência a Franz Boas. Há, de professores de Gilberto Freyre na Universidade de Columbia, referências a Franklin Giddings, Alfred Zimmern e Carlton Hayes. O modo como este último é citado merece destaque especial: "Como assinala o meu mestre de História Social na Universidade de Columbia, o Professor Carlton Hayes [...]" (FREYRE, 1977, p. 67). Há, no entanto, diversas referências a Boas nos prefácios às edições em língua portuguesa deste trabalho, a primeira das quais data de 1964.

Em minha opinião há outro ponto de partida, outro critério, tão ou mais importante em *Casa-Grande & Senzala* do que aquele que Gilberto atribui a Boas. E este, se não se encontra logo no prefácio, encontra-se logo no início do primeiro capítulo do livro. E é o da "singular predisposição do português para a colonização híbrida e escravocrata dos trópicos" (FREYRE, 1980, p. 5). Trata-se da valorização, da *reabilitação* (termo empregado por Gilberto em Freyre, 1942, p. 16) do colonizador português, da civilização ibérica e católica. Parece altamente improvável que essa atitude remonte a Franz Boas e ao ambiente antropológico da Universidade de Columbia, na década de 1920 ou noutras épocas.¹⁶

Esse elemento filo-lusitano e filo-católico **parece-me** que com mais facilidade derive dos contatos, pessoais e intelectuais, de Gilberto com Charles Maurras e outros representantes da *Action Française*,¹⁷ movimento que exerceu enorme

¹⁵ Sou aliás dos que pensam, sem querer negar diferenças nas ênfases metodológicas, que não pode haver verdadeira História que não seja ao mesmo tempo Sociologia, nem verdadeira Sociologia que não seja ao mesmo tempo História.

¹⁶ Pode-se supor que eu me encontre em posição privilegiada para conhecer o Departamento de Antropologia da Universidade de Columbia na Cidade de Nova Iorque. seu clima ideológico e suas tradições, já que tenho a honra de por ele ser doutor (Ph. D.). com tese orientada pelo professor Robert F. Murphy e defendida em 1983.

¹⁷ Não reivindico para minhas observações sobre Gilberto e a *Action Française* caráter

influência na França e fora da França nas cinco primeiras décadas do século XX, tomando-se porém muito incorreto politicamente com o fim da Segunda Guerra Mundial, devido à associação de muitos de seus expoentes com o regime do Marechal Pétain, estabelecido em 1940 em seguida à derrota militar da França. Do programa da *Action Française* - o qual, repita-se, nem de longe poderá receber aqui tratamento monográfico - constava a *reabilitação* da tradição francesa, inclusive das tradições das regiões francesas, com seu catolicismo visceral e em oposição não menos entranhada ao legado da Revolução Francesa e à ética protestante dos povos nórdicos, com seu "espírito do capitalismo" e sua civilização burguesa."

Acho que esta hipótese poderia apoiar-se em passagens da obra de Gilberto, inclusive na análise crítica de sua imensa obra jornalística. Em nota autobiográfica, caracterizada por certo reforço de *name-dropping* e reproduzida no frontispício de vários livros, Gilberto Freyre declara que, na década de 1920,

em Paris e Oxford conviveria com Imagistas, Expressionistas, Modernistas de várias tendências e também com intelectuais do grupo Péguy, da Action Française (Maurras e outros) e da corrente chestertoniana Católica – novas tendências das quais adaptaria valores contraditórios ao Brasil, onde iniciaria o seu próprio "Modernismo" em 1923, sem seguir o do Rio-São Paulo. (FREYRE, 1975a, p. ix).

Há um excesso de amálgamas neste último trecho, que proporciona entretanto boas *pistas* para pesquisa. As menções a Maurras e a maurrasianos são mais explícitas no livro entre diário e memórias que é *Tempo Morto e Outros Tempos*:

pioneiro. Sem ter necessariamente criticado seus vínculos com Franz Boas, outros comentadores já atinaram para essa correlação que, entretanto, do que me conste, ainda não recebeu o tratamento monográfico exigido pela posição central ocupada por Gilberto Freyre na história do pensamento brasileiro.

¹⁸ Sobre Maurras e a *Action Française* a bibliografia é imensa, expandindo-se a cada ano. Vou limitar-me a um título, em língua inglesa: Weber, 1962.

Saio de Paris sob a grande impressão do movimento Maurras-Daudet, menos no sentido de restaurar-se a Monarquia na França que no de descentralizar-se a vida ou a cultura, francesa [...] Escrevo depois de uma conversa de café com Regis de Beaulieu e outros Maurrasistas e alguns Sindicalistas à la Sorel. Eles se entendem. A iniciativa de compreensão crítica - tão comum entre franceses - é rara noutras inteligências nacionais. (FREYRE, 1975b, p. 118-119).

4 Mitologias

Parece portanto existir, na obra de Gilberto Freyre, um elemento mais decisivo do que a banalidade boasiana de separação entre raça e cultura. De fato, banalidade que nem ao menos chega a ser boasiana e que já está pelo menos implícita na famosíssima passagem de Tylor (1871, p. 1): "Cultura ou civilização, tomada em seu amplo sentido etnográfico, é aquele todo complexo que inclui conhecimento, **crença**, arte, moral, direito, costume, quaisquer outras capacidades e hábitos adquiridos pelo homem como membro da sociedade."¹⁹

Convém portanto relativizar, e muito, a influência de Franz Boas sobre Gilberto Freyre. Penso que de grande interesse seria acompanhar a formação e os desdobramentos do mito de Boas como mestre de Gilberto, começando pelo que o próprio Freyre afirma em *Casa-Grande & Senzala* e, em seguida, pelo modo como o suposto caráter boasiano da antropologia freyriana veio a ser incorporado, como *articu/us stantis aut cadentis ecclesiae*, por organismos e personalidades, de Pernambuco, mas não só de Pernambuco, que se outorgaram o dever de zelar, tal como a concebem, pela memória de Gilberto Freyre.

A religião da Gilbertidade tende aliás a confundir-se com o culto da Pernambucanidade (o que não passa despercebido a homens públicos e séquitos). E de fato, a apoteose de Gilberto tem alguma coisa, digamos assim, de arquetipicamente pernambucana." Mas não nos enganemos. Este fenômeno tão

¹⁹ Claude Lévi-Strauss (1975, p. 397) comenta este trecho do seguinte modo: "A noção de cultura é de origem inglesa, posto que se deve a Tylor tê-la definido pela primeira vez [...] Ela relaciona-se com as diferenças entre o homem e o animal, dando assim origem à oposição. que ficou clássica desde então, entre natureza e cultura."

²⁰ É aqui que o Capibaribe se encontra com o Beberibe para formarem o Oceano Atlântico.

pernambucano é também universal. Max Weber passa por processo análogo de canonização," inclusive na França, onde as diversas igrejas que reivindicam o legado do grande alemão, sociólogo, historiador, pode-se pensar, teólogo, são às vezes marcadamente intolerantes e inquisitoriais. Mesmo havendo países e regiões em que a mentalidade 'desencantada', implicando na análise crítica e racional das biografias e no desmonte das mitologias, seja mais forte do que noutras, nunca será definitiva nem irreversível a passagem do regime de repetição arquetípica ao das incertezas e aventuras da história. Nem nunca será definitiva ou irreversível a passagem do regime mitológico à crítica científica.

Referências

CANDIDO, Antonio. 2004. O significado de Raízes do Brasil. In: HOLANDA, Sérgio. Buarque de. *Raízes do Brasil*. 26. ed. São Paulo: Companhia das Letras. p. xxxix-lII.

FREYRE, Gilberto. 1922. Social life in Brazil in the middle of the nineteenth century. *Hispanic American Historical Review*, v. 5, n. 4, p. 597-630.

_____. 1933. *Casa grande & senzala*. Rio de Janeiro: Schmidt.

_____. 1942. *Uma cultura ameaçada: a luso-brasileira*. 2. ed. Rio de Janeiro: Casa do Estudante do Brasil.

_____. 1959. *A propósito de frades*. Salvador: Publicações da Universidade da Bahia.

_____. 1961 a. *O luso e o trópico: sugestões em tomo dos métodos portugueses de integração de povos autóctones e de culturas diferentes da europa num complexo novo de civilização: o luso-tropical*. Lisboa: Comissão Executiva das Comemorações do V Centenário da Morte do Infante D. Henrique.

²¹ Já esbocei o tratamento deste tema em alguns artigos, entre eles Motta, 1995b.

_____. 1961 b. *Sugestões de um novo contacto com universidades européias*. Recife: Imprensa Universitária

_____. 1962. *Homem, cultura e trópico*. Recife: Universidade Federal de Pernambuco.

_____. 1963. On the Iberian concept of time. *The American Scholar*, v. 32, n. 3. (Reproduzido em Freyre, 1975a, p. 132-144).

_____. 1964. *Vida social no Brasil em meados do século XIX*. Tradução de Waldemar Valente. Recife: Instituto Joaquim Nabuco, 1964.

_____. 1975a. *O brasileiro entre os outros hispanos: afinidades, contrastes e possíveis futuros nas suas inter-relações*, Rio de Janeiro: José Olympio. (Coleção Documentos Brasileiros, n. 168).

_____. 1975b. *Tempo morto e outros tempos: trechos de um diário de adolescência e primeiridade: 1915-1930*. Rio: José Olympio, 1975.

_____. 1977. *Vida social no Brasil em meados do Século XIX*. Tradução de Waldemar Valente. 2. ed. em língua portuguesa. Rio de Janeiro: Artenova.

_____. 1980. *Casa-grande & senzala*. 20. 00. Rio de Janeiro: José Olympio.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. 1994(1936). *Raízes do Brasil*. 26. ed. Rio de Janeiro: José Olympio. (Coleção Documentos Brasileiros, 1).

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1972. *Antropologia estrutural*. Tradução de Chaim Samuel Katze Eginardo Pires. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

MOOG, Vianna. 1955. *Bandeirantes e pioneiros*. Porto Alegre: Globo.

MORRIS, Roberto. 1961. Resenha de 'Sugestões de um novo contacto com universidades européias', de Gilberto Freyre. *Boletim do Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais*, Recife, n. 10, p. 190-192.

_____. 1977. Tropicologia, história e desenvolvimento. *Revista Pernambucana de Desenvolvimento*, Recife, v. 4, n. 1, p. 29-38.