

INFLUÊNCIAS TEÓRICAS E TEORIA EM GILBERTO FREYRE: um debate sobre a integração social e a “democracia racial”

Camila Oliveira do Valle¹

RESUMO

A pesquisa realiza uma análise dos diferentes pensadores que influenciaram o desenvolvimento teórico de Gilberto Freyre e questiona a visão idealizada de Brasil apresentada pelo autor e sua concepção de equilíbrio social. Verifica como a teoria de integração social e a noção de “democracia racial” são incorporadas teoricamente por Freyre. A partir deste debate, analisa as contradições da formação colonial brasileira, compreendendo o desenvolvimento do racismo e a escravização e perseguição aos africanos e afrodescendentes.

Palavras-chaves: Gilberto Freyre. Democracia Racial. Racismo. Integração Social.

¹ Doutora (2013) e mestre (2009) em Ciência Política pela Universidade Federal Fluminense (UFF). E-mail: cienciapocamila@bol.com.br

Freyre, um idealizador

Gilberto Freyre teve influência de ideias antagônicas, que formaram um ser tão dialético como ele. Muitos autores influenciaram o autor, desde os vitorianos “antivitorianos”, como Ruskin, Morris e Pater, até os “racistas”, como Grant e Stoddard. Spencer, Giddings e Carlyle contribuíram com a concepção de equilíbrio de antagonismos; Bilden, inclusive, com a importância de se analisar a produção e a mestiçagem existentes no Brasil para poder compreendê-lo. Freyre também se inspirou na antropologia de Boas e de Roquette-Pinto.

O ensaio, jeito de escrever admirado pelo recifense, foi desenvolvido por Bacon, mas chegou ao autor por diversos romancistas, por influência dos britânicos. O brasileiro leu e se baseou em diversos pensadores, como Nietzsche, que o impulsionava ao questionamento, Boas, antropólogo antirracista, Yeats e o estilo imagístico, Hearn, “simpático” aos “negros” e “mestiços”, Zimmern, autor pacifista que relaciona a história dos gregos com a moderna, Moore, que possuía uma relação conflituosa com seu meio natural e social, Gissing, romancista que tinha como tema constante o exílio, Stevenson, Chesterton, Simkins, Mencke e até mesmo o professor Armstrong.

Apaixonado por uma Inglaterra por ele imaginada, “exilado”,

aproximou-se de teorias que, mais tarde, iria questionar. Sua anglofilia fez com que se encontrasse *at home* em Oxford, casa de muitos de seus “avós espirituais”. Freyre sentiu-se estética, emocional e intelectualmente completo. Voltou ao Recife, mas guardou em si a ciência e a experiência dos lugares por onde passou, e conseguiu ver um Brasil com seus próprios olhos: de um idealizador. Sua grande carga de leitura, suas viagens, palestras e cursos permitiram que escrevesse diferentes obras, entre elas, “Casa Grande e Senzala” e, com isto, causasse o que Jorge Amado chamou de Revolução Cultural. Desenvolveu uma maneira de entender o Brasil e sua história. Apresentou uma formação colonial sem conflitos: equilíbrio entre as etnias, entre senhor e escravo, um país onde todos puderam conviver em harmonia. Transferiu a imagem idealizada da Inglaterra para uma imagem idealizada da formação brasileira, mas não deixou de evidenciar muitos de seus aspectos fundamentais. Ressaltou o papel da escravidão na formação do Brasil e a relação entre as “raças” que formaram o povo brasileiro. Analisou o patriarcalismo, o autoritarismo, o Senhor da Casa Grande e da Senzala. Percebeu a existência de duas relações: a do escravo com o senhor, e a deste com o foreiro.

A pesquisa analisa as influências teóricas de Freyre e a forma como o autor concebe o Brasil, as relações raciais e a formação colonial, questionando a concepção de democracia racial e a teoria de integração

social, segundo as quais as classes e raças construíram um país harmônico e em equilíbrio.

Um Brasil sem conflitos?

A obra de Freyre dedica-se ao Brasil: a “Casa” de Freyre. A utilização da palavra Casa e o estudo da família brasileira, patriarcal e aristocrática, na formação colonial, com destaque para a figura do Senhor e sua relação com o escravo, devem ser vistas como influência de diferentes autores, como Pater e Zimmern, o qual utilizou a expressão *Big House* como sinônimo de poder da família patriarcal, conforme descreveu Palhares-Burke (2005). Zimmern possuía uma visão da escravidão grega como relativamente humana e suave, o que muito influencia Freyre, que fez com o Brasil o que aquele fizera com a Grécia. O recifense ressaltou que a escravidão brasileira não se enquadrava na visão cruel sobre escravidão, e que no Brasil havia uma relação “senhor–escravo” em que o elemento de harmonia contrabalançava com o elemento de conflito.

Pater influenciou Freyre não somente no estímulo ao ensaio, à ação coletiva, ao romantismo, mas em seu tema. A obra “*The Child in the House*” exerce grande influência sobre ele: basta ver o nome dado a seu livro *Casa (House)* Grande e Senzala. Pater inspira Freyre a escolher a Casa como

tema norteador de sua interpretação da cultura brasileira. Aliás, Pater foi o primeiro que Freyre conheceu logo ao chegar aos Estados Unidos, daí ele ser uma de suas maiores influências. Freyre chega a ler sua biografia escrita por Benson, onde pôde ter contato com sua obra, escrita com um tom nostálgico, defensora do ambiente de origem como o elemento central da textura mental. É chamada a atenção do recifense sobre o fato de que as impressões reais e vívidas que são experimentadas na infância constituem a essência do homem maduro; Freyre confessa que Pater lhe comunicara o gosto pela captura da memória individual estendendo-se para a memória familiar e até tribal ou nacional. As obras de Proust, Moore, Gissing, Hearn também contribuem para esta readaptação ao meio de origem.

Ao estudar sua “Casa”, Freyre elaborou uma nova forma de olhá-la, através da influência de Boas, Spencer e Bilden – depois de um longo percurso conflituoso em torno das mais diferentes e até antagônicas teorias (Palhares-Burke, 2005). Com a leitura de Ruskin e Morris, Freyre já consegue ir desenvolvendo a ideia de equilíbrio de antagonismos, de ressurgências conciliando-se com insurgências, de tradição combinando-se com modernização. Mas, na visão de Freyre, por trás do respeito às tradições sem prejuízo do desenvolvimento das individualidades criadoras e das conquistas da modernidade está o traço conciliador da cultura inglesa – que ele tanto admirava.

Uma das maiores influências acerca da ideia de equilíbrio de antagonismos foi a sociologia de Spencer, filósofo evolucionista, bem como o spenceriano norte-americano Giddings e Carlyle. Freyre já lera Carlyle em Baylor e pôde perceber a acomodação que a classe política inglesa realizou no início do século XIX, realizando um equilíbrio de antagonismos para garantir a estabilidade do país. Em Oxford, Freyre consegue sentir o caráter conciliador da cultura britânica, onde o novo e o velho não entravam em choque.

Spencer (1889), inglês, demonstrava que todas as partes do cosmo, desde os astros até os sentimentos morais, obedecem a certas leis gerais. O filósofo evidenciava um sistema ordenado, onde os dados, aparentemente desconexos, entrariam em harmonia. Ele elabora uma concepção da evolução do mundo coerente, luminosa e vitalizadora. Spencer evidencia que a natureza do homem é uma natureza em mudança; e que a vida é uma adaptação do organismo ao ambiente. Conhecedor de Lamarck e da adaptação dos seres humanos ao ambiente, Spencer teria concluído que a natureza humana primitiva, um produto da adaptação do homem primitivo às condições de sua existência, deve ser bruta e cruel, mas o homem desenvolvido sob condições amplamente diferentes deve necessariamente se transformar no ser bom e prestativo que vive em boas relações com seus vizinhos, e em cooperação com toda a humanidade.

Segundo a concepção spenceriana, no universo, em todos os níveis, coexistem forças antagônicas que necessitam do estabelecimento de um equilíbrio; este equilíbrio é condição para a qual a evolução se dirige, é ele que permite a um sistema adaptar-se a novas condições e sobreviver. O caminho da evolução tende sempre para uma melhor adaptação entre o organismo e seu ambiente. No caso dos sistemas sociais, aquelas sociedades que se mostram incapazes de se adaptar a novas condições e não conseguem mudar para equilibrar as forças contrárias são extintas. Os conflitos são instrumentais para a evolução social, mas sem o equilíbrio dos antagonismos, não há evolução. Spencer refere-se à Inglaterra como uma sociedade avançada no processo de evolução. Ele foi um filósofo do equilíbrio dos antagonismos e da relatividade do conhecimento. O autor argumenta que, como a inteligência humana é incapaz de atingir o conhecimento absoluto dos fatos, o julgamento dos homens não é nem totalmente bom, nem mau – assim, ninguém está totalmente certo nem errado. Sendo a realidade algo complexo, polarizar em antagonismos seria insustentável. A afirmação de que há verdades nos dois lados, portanto, é o que o transforma num autor da relatividade do conhecimento. Sua postura conciliadora o faz argumentar no sentido da conciliação entre ciência e religião, afirmando haver parcelas de verdade em ambos os lados.

Spencer influencia Freyre e possibilita que o autor desenvolva sua

ideia de conciliação e equilíbrio de antagonismos como algo positivo. O recifense também leu Giddings, que faz do processo da cultura humana um processo de equilíbrio. Com base nessas leituras Freyre pôde desenvolver sua teoria sobre a formação da sociedade brasileira. Elas possibilitaram que ele considerasse a escravidão no Brasil como harmônica, dócil: ela representa o equilíbrio de antagonismos entre o senhor e o escravo, uma relação em que o senhor ama seu escravo e o escravo ama seu senhor. Com sua visão adocicada da formação colonial brasileira, chegou a sentir nostalgia dos tempos em que os africanos eram fiéis, ou seja, que reconheciam seu lugar na hierarquia social, bem como da antiga sociedade escravocrata, chegando a denunciar as condições em que o operário vive. No Brasil há um contraste entre a sociedade patriarcal do passado colonial e a ganância mercantil da cidade em processo de modernização. As usinas de firmas comerciais trouxeram para a indústria do açúcar o mecanismo das fábricas burguesas, não existindo a subserviência como que filial dos antigos trabalhadores aos senhores de engenho.

Considerada de modo geral, a formação brasileira tem sido, na verdade, como já salientamos às primeiras páginas deste ensaio, um processo de equilíbrio de antagonismos. Antagonismos de economia e de cultura. A cultura européia e a indígena. A européia e a africana. A africana e a indígena. A economia agrária e a pastoril. A agrária e a mineira. O católico e o herege. O jesuíta e o fazendeiro. O bandeirante e o senhor de engenho. O paulista e o emboaba.

O pernambucano e o mascate. O grande proprietário e o pária. O bacharel e o analfabeto. Mas predominando sobre todos os antagonismos, o mais geral e o mais profundo: o senhor e o escravo. É verdade que agindo sempre, entre tantos antagonismos contundentes, amortecendo-lhes o choque ou harmonizando-os, condições de confraternização e de mobilidade social peculiares ao Brasil: a miscigenação, a dispersão da herança, a fácil e freqüente mudança de profissão e de residência, o fácil e freqüente acesso a cargos e a elevadas posições políticas e sociais de mestiços e de filhos naturais, o cristianismo lírico à portuguesa, a tolerância moral, a hospitalidade a estrangeiros, a intercomunicação entre as diferentes zonas do país. Esta, menos por facilidades técnicas do que pelas físicas: a ausência de um sistema de montanhas ou de rios verdadeiramente perturbador da unidade brasileira ou da reciprocidade cultural e econômica entre os extremos geográficos (FREYRE, 2003, p. 116-117).

Segundo Villas-Bôas, Freyre, em sua obra, elabora uma representação positiva da cultura brasileira. “No processo de constituição dessa representação, destaca a ação favorável do sistema patriarcal de dominação, ao qual atribui a habilidade de ‘equilibrar conflitos’ (Freyre)”. (VILLAS BÔAS, 2006, p. 22).

Freyre viu um Brasil sem conflitos entre as classes, onde o senhor e o escravo se relacionam de maneira harmônica. Equilibrando os antagonismos, a obra de Freyre apresenta a teoria da integração social. A teoria de integração social, como apresentou Cerqueira Filho (1982) está inserida no pensamento político burguês e está presente no discurso político dominante no Brasil, que busca ocultar a luta de classes. Esta ocultação

busca justificativas diversas, entre elas a própria ‘estrutura de caráter do brasileiro’, conforme afirmou Cerqueira Filho (1982), ao analisar a Revista do Conselho Nacional do Trabalho, de 1942. O Brasil é apresentado frequentemente como um país especial, *sui generis*, onde não cabem a violência e o conflito social, que são atribuídos aos outros povos. A teoria da integração social, o equilíbrio, a cooperação entre as classes são marcos fundamentais em torno do qual se constrói o discurso político dominante sobre a “questão social” no Brasil.

O discurso político dominante sobre a ‘questão social’ é o discurso político do capital, adaptado às condições conjunturais da formação histórica brasileira; vale dizer, calcado no autoritarismo e na conciliação, isto é, no paternalismo. Aliás, em nenhum momento o discurso político dominante perde o seu caráter elitista, autoritário, presente de forma específica na formação social brasileira, aliado a uma interpretação fundada no sistema do favor (CERQUEIRA FILHO, 1982, p. 119).

Essas formações discursivas que analisam a “questão social” apoiam-se em duas variáveis fundamentais:

Uma, peculiar ao discurso político-burguês, de integração social e ocultamento dos conflitos de classe; outra, peculiar à formação histórica brasileira, de afirmação da conciliação pacífica (ausência de lutas e reivindicações trabalhistas) que desemboca no paternalismo. A presença de maior/menor integração

social e paternalismo podem variar de grau, mais estão sempre presentes como elementos constitutivos do discurso político (CERQUEIRA FILHO, 1982, p. 84).

A ocultação do conflito de classes e o mascaramento da desigualdade social são temperados pelo sistema de favor, que nega, na prática, a igualdade perante a lei, defendida em tese. O sistema do favor, combinado com o autoritarismo – outro traço da formação brasileira, mencionado por Freyre – transforma-se em paternalismo, que ajusta/desajusta o discurso burguês na sua vertente liberal à formação social brasileira, conforme Cerqueira Filho analisou. A doutrina autoritária evidencia o papel da família como paradigma da sociedade, relacionando-se com a tradição católica e patriarcal brasileira. O Brasil é visto como uma grande família, acostumado à figura de um pai autoritário. Freyre não nega a existência das classes sociais, de senhor e escravos, nem mesmo a existência do autoritarismo e da hierarquização social – ao contrário, tal qual a teoria de integração social, percebe a existência das classes. O que ambos ocultam – Freyre e a teoria – é a existência do conflito. Freyre chega a afirmar ser possível a “ascensão de classe” no Brasil colonial, como se o escravo pudesse deixar de ser escravo e as diferentes etnias tivessem podido aqui viver, sem sofrer “preconceito”.

A formação histórica das oligarquias agrárias ocorre num quadro de conciliação e barganha política. Os proprietários das terras, da força

de trabalho do escravizado e do principal meio de produção da economia canavieira, o engenho, faziam valer suas leis, uma vez que o Rei estava do outro lado do oceano. Esse “espírito de conciliação” não se choca com a violência que reinou na esfera da produção e das relações de trabalho. A relativa hegemonia da ideologia liberal no Brasil se deu num quadro distinto do europeu, haja vista a existência de uma direção ‘liberal’ exercida por uma aristocracia rural.

Freyre salientou o papel do Senhor na sociedade, “o pai de família”, o “amo”. A visão romantizada do latifundiário remete-se às tradições culturais, ao respeito ao passado, mas também a um papel que o Senhor possui, conforme escreveu Leal (1949) ao analisar o Coronelismo. Esta idealização do latifundiário foi apontada por Cerqueira Filho, ao lembrar Oliveira Viana, o qual combinaria integração social e paternalismo:

“na análise de Oliveira Viana não se deseja acabar com o latifúndio pois se, por um lado, este é visto como instituição que pode emperrar transformações sociais e políticas, por outro lado é a única instituição de solidariedade social no Brasil” (CERQUEIRA FILHO, 1982, p. 135).

Segundo Leal (1949), o Coronel realizava transformações materiais na localidade, já que era um chefe político, todavia, exercia a dominação política. A colonização aristocrática, escravocrata e baseada nos grandes latifúndios, deixada nas mãos de particulares, que vem “tentar a sorte” na

América, possibilita o surgimento do “Senhor” e sua consolidação enquanto autoridade política no Brasil. Estes senhores são os posteriores coronéis, os latifundiários, os donos das “Casas Grandes”, que acabam por ser os chefes políticos em função do seu poderio econômico e da tradição cultural.

A regra geral para os trabalhadores do campo inseridos em relações de produção pré-capitalistas é a sujeição a uma relação de dependência pessoal para com o proprietário de terra; e esta relação se exprime em nível ideológico como dever de fidelidade pessoal ao chefe local, sendo um obstáculo à transformação do trabalhador do campo em cidadão e membro da nação. Nestes casos delinea-se uma contradição clara entre a persistência de relações de produção pré-capitalistas e a penetração das instituições políticas burguesas no campo. O coronelismo relaciona-se com o Estado e designa:

Um conjunto de práticas que caracterizam um modo concreto de funcionamento das instituições políticas burguesas democráticas. Mais precisamente, o coronelismo é um conjunto de práticas político-eleitorais que participam, de modo peculiar, da dupla função do Estado burguês: desorganização das classes trabalhadoras e unificação da classe dominante sob o comando hegemônico de uma das suas frações (SAES, 1994, p. 87).

Apesar disso, a luta de classes não pode ser ocultada – ela existe

também no campo. Daí as variadas formas de luta contra a dominação e a exploração, as revoltas e os quilombos, além das ligas camponesas existentes em caráter associativo. As ligas camponesas são um exemplo de que o “atraso” do campo não significa passividade.

Democracia Racial?

A ideia de inexistência de conflitos estende-se à outra questão, que se relaciona às classes sociais: um equilíbrio entre as etnias que formaram o Brasil, um país onde todas as “raças” puderam conviver em harmonia. Mas antes de analisar a teoria que possibilitou Freyre olhar para a miscigenação como algo positivo, é importante ressaltar o período em que ele se aproximou das ideologias ultra-racistas. Segundo Pallares-Burke (2005), nos Estados Unidos, o recifense teve contato com o racismo científico, com a Ku Klux Klan, com intelectuais e cientistas que defendiam a não mistura entre diferentes povos, pois isto “estragaria” o nórdico puro; bem como com cientistas e intelectuais que defendiam o branqueamento da população como solução para o problema racial. Freyre chegou a pensar que a mestiçagem era algo negativo, daí crer que o branqueamento seria a única opção. Aproximou-se do antissemitismo. Foi se aproximando desta visão racista e da hierarquia entre as raças, percebendo a consequência prática que

ela teria – eugenia, a política contra os imigrantes dos Estados Unidos - que Freyre pôde abandonar estas ideias.

Desencantado com a solução do branqueamento, Freyre se dispõe a refletir sobre outras opiniões acerca da questão racial e busca outra referência. Diversos autores já haviam chamado a atenção para o caráter não científico da ideologia racista, entre eles Chesterton, mas foi Boas quem contraditou as asserções do racismo científico e evidenciou a importância do meio ambiente em detrimento da hereditariedade. Boas mostrava que as provas da inferioridade hereditária da “raça negra” eram pouco convincentes e que certos resultados negativos referentes à hereditariedade podiam ser explicados por diferenças ambientais (PALLARES-BURKE, 2005).

Além de Boas, Bilden (1929) mostrou a Freyre uma “visão positiva” do “negro” e do “mestiço”. Aliás, foi, também, o destaque de afrodescendentes em diferentes aspectos que despertaram Freyre a uma nova visão sobre as “raças”. Bilden foi o autor que serviu de arranque final para a interpretação do recifense. Assim, o elemento de união entre a noção de progresso de cultura humana como um processo de equilíbrio entre elementos hostis e a ideia de que a miscigenação é algo bom se inspira na interpretação que Bilden estava desenvolvendo sobre o Brasil. Ele enfatizou a importância de se relacionar o modo de produção econômico do Brasil escravocrata à sua história política, social e cultural. Evidenciou o contraste

entre o sistema português de colonização e o anglo-saxão, daí a importância de se compreender as tradições sociais, políticas e culturais portuguesas na herança colonial e no desenvolvimento do Brasil.

Segundo Bilden, no Brasil, o sistema de colonização fora caracterizado por três aspectos – monocultura latifundiária, escravidão e miscigenação – que dera ao país condições para se desenvolver de modo diferente. Era preciso compreender a influência da escravidão na vida nacional privada brasileira, já que a “inferioridade” do país teria uma explicação histórica e não biológica; cultural e não racial. Bilden ressalta que o antagonismo existente era mais entre as diferentes “categorias sociais” do que entre “raças”; o autor aborda a história da América Latina interpretando os vários países à luz da mistura, justaposição ou antagonismo de seus elementos étnicos e de seus correspondentes valores culturais e apresenta o Brasil como um país que ocupa uma posição única na região por ser onde o europeu nunca ocupou uma posição de domínio real e indisputável, pois teve que competir com os outros elementos em quase condições de igualdade. Para o autor, a monocultura em larga escala e a limitação de “mão-de-obra” tornaram inevitável que ocorresse a política de escravização e de mistura racial. Essa mistura entre os grupos étnicos e a evolução de uma cultura híbrida é o resultado de um equilíbrio favorável e de uma integração benéfica de forças. A ausência de antagonismo racial contribui para a equalização progressiva das raças no Brasil por meio

da miscigenação. Com Bilden, então, a miscigenação e o hibridismo cultural eram explicados historicamente e valorizados; a mestiçagem brasileira representava uma harmoniosa interação de forças diversas.

A influência que Bilden exerceu sobre Freyre é imensa – os dois trocavam ideias e experiências e não se pode pensar na teoria de Freyre sem olhar para os estudos de Bilden, que permitiu que Freyre desenvolvesse a união entre a valorização da miscigenação racial e cultural brasileira e a noção de equilíbrio de antagonismo – numa visão romantizada da formação do Brasil. Surgia a visão de que a miscigenação cultural e racial era a marca equilibradora da cultura brasileira.

Roquette-Pinto, antropólogo brasileiro, também contribuiu no sentido da quebra de paradigma, repetindo a mudança que Boas provocara no paradigma antropológico. Freyre percebeu o quanto o meio influenciava o desenvolvimento de problemas sociais, através da análise dos dados apresentados por muitos cientistas brasileiros que teriam apontado os problemas sociais e não a “raça” como responsáveis pelos males do país. Roquette-Pinto trata da questão da mestiçagem, ressaltando a falta de fundamento científico para a tese da degeneração dos mestiços, e afirmando que estes são testemunhas de condições sociais sofríveis. O autor enaltece o índio e o negro. Roquette-Pinto salienta que mestiçagem é antes combinação e não mistura racial.

Hearn também contribui para a mudança de paradigma. Freyre teria se identificado com a empatia com que Hearn observa os negros e mestiços e a perspicácia e a sensibilidade com que aponta os aspectos positivos da miscigenação. Palhares-Burke (2005) afirma que, com relação à aceitação do meio de origem, o papel de Hearn na trajetória de Freyre foi mais decisivo que o dos demais autores. Hearn também salienta os efeitos da organização social, distinguindo entre raça e organização social. Tal qual Hearn, Freyre se via intelectualmente um norte-americano ou europeu, mas sentimentalmente e psicologicamente um homem tropical, latino, brasileiro. O contato com a civilização estrangeira revelaria o valor e a beleza de sua própria civilização, e com o reconhecimento da importância de se estudar a Casa, o lugar de origem, as tradições, Freyre passa a ter o propósito de “lutar com toda a sua força para a conservação de tudo o que havia de melhor na vida antiga, e destemidamente se opor à introdução de qualquer coisa não-essencial para a preservação ou para o autodesenvolvimento nacional” (PALHARES-BURKE, 2005, p. 201). Freyre chega a contrapor à “vantagem da miscigenação” a “desvantagem tremenda da sifilização”.

Sob o ponto de vista da miscigenação foram aqueles povoadores à-toa que prepararam o campo para o único processo de colonização que teria sido possível no Brasil: o da formação, pela poligamia - já que era escasso o número de europeus - de uma sociedade híbrida (FREYRE, 2003, p. 110).

Freyre identificou nessa sociedade híbrida e miscigenada, ainda que a escravidão fosse sua base, uma confraternização entre o europeu e as raças chamadas inferiores.

O escravocrata terrível que só faltou transportar da África para a América, em navios imundos, que de longe se adivinhavam pela inhaca, a população inteira de negros, foi por outro lado o colonizador europeu que melhor confraternizou com as raças chamadas inferiores. O menos cruel nas relações com os escravos (FREYRE, 2003, p. 265).

A partir de uma noção positiva de miscigenação e de equilíbrio de antagonismos, constrói-se a visão de um Brasil onde as raças vivem de forma harmônica, o que dará origem à concepção de “democracia racial”, utilizada por Freyre. Segundo Guimarães (2001), a expressão, atribuída a Freyre, não é encontrada em suas obras mais importantes, bem como não aparece na literatura a não ser tardiamente, nos anos 1950, e a primeira referência encontrada foi na fala inaugural, ao I Congresso do Negro Brasileiro, de Abdias do Nascimento. Na literatura acadêmica, o uso primeiro parece caber a Charles Wagley, em 1952. “Gilberto Freyre não pode ser responsabilizado integralmente nem pela ideia nem pelo seu rótulo — ainda que fosse o mais brilhante defensor da ‘democracia racial’, evitou, no mais das vezes, nomeá-la (GUIMARÃES, 2001, p.148). Para o autor, a ideia de que o Brasil seria

uma sociedade sem “linha de cor” (grifos do autor), ou seja, “uma sociedade sem barreiras legais que impedissem a ascensão social de pessoas de cor a cargos oficiais e a posições de riqueza ou prestígio”, estava já bastante difundida no mundo antes do nascimento da sociologia.

Guimarães argumenta que, na sociologia moderna, Gilberto Freyre foi o primeiro a retomar a velha utopia do paraíso racial, tendo chegado a retomar, em 1936, as imagens de “aristocracia” e “democracia” para contrastar a rigidez da organização patriarcal e a flexibilidade das relações entre raças. Freyre, em suas conferências na Universidade do Estado de Indiana, já em 1944, usa uma expressão sinônima: “democracia étnica”.

Nas diversas oportunidades em que tratara, nos anos 1940 e 50, da presença negra e da democracia brasileira, Freyre adjetivara de diversos modos a democracia, mas nunca como “racial”. Nos textos desses anos ele fala em “democracia política”, “democracia econômica”, “democracia social”, quer trate de assuntos políticos, quer de temas culturais e nacionais (GUIMARÃES, 2001, p. 153).

Freyre não fala em “democracia racial” até 1962, quando, em discurso no Gabinete Português de Leitura, fala sobre a “brasileiríssima prática da democracia racial através da mestiçagem”, que nos impõe “deveres de particular solidariedade com outros povos mestiços. Sobretudo com os do Oriente e os das Áfricas portuguesas” (FREYRE, 1962 apud

GUIMARÃES, 2001, p. 154). Segundo Guimarães, quando a situação se polariza na África, com as guerras de libertação, e no Brasil, com o avanço ideológico da “negritude” e do movimento pelas reformas sociais, Freyre vai louvar a “democracia racial” ou “étnica”.

A democracia “étnica” de que falava Freyre em 1950, sem esconder um certo cientificismo culturalista, transforma-se rapidamente em democracia racial *tout court*, em referência direta aos conflitos raciais que começam a rasgar o racismo legal dos Estados Unidos. Ao contrário de lá, pensavam *scholars* e militantes, já tínhamos um legado de democracia racial desde a Abolição (GUIMARÃES, 2001, p. 151).

É, portanto, como resposta conservadora aos movimentos antirracistas que Freyre aprofunda, ainda mais, a noção de “democracia racial”, que já estava incorporada, enquanto concepção de mundo, a seus escritos anteriores. Essa expressão será criticada por distintos autores. Em 1964, estava madura a ideia de que a “democracia racial” era um mito.

O autor dessa expressão foi justamente alguém que já dialogava criticamente com a obra e as ideias de Freyre desde o início de sua formação acadêmica: Florestan Fernandes. Utilizando-se do mesmo contraste entre “aristocracia” e “democracia” e do mesmo conceito de “mito” usados por Freyre, seu diálogo com este não poderia ser mais explícito (GUIMARÃES, 2001, p. 154).

Segundo Fernandes (1972), a afirmação de que existiria uma

democracia racial no Brasil vem sendo fomentada há muito tempo - ela constitui uma distorção criada no mundo colonial, como contraparte da inclusão de mestiços no núcleo legal das “grandes famílias”. O autor escreve que a hipótese de que o Brasil constitui um caso neutro na manifestação do “preconceito racial” deve ser revista; e contraria a ideia de que no Brasil “os brancos, negros e mestiços” podem conviver de forma democrática. Contrapõe-se a Freyre.

Segundo Florestan Fernandes, a ‘democracia racial’ não tem nenhuma consistência e, vista do ângulo do comportamento coletivo das ‘populações de cor’, constitui um mito cruel. O autor argumenta que é um mito criado pela maioria e tendo em vista os interesses sociais e valores morais dessa maioria – e este mito não ajuda o “negro” a tomar consciência realista da situação e a lutar para modificá-la, de modo a converter ‘tolerância racial’ existente em um fator favorável a seu êxito como pessoa e como membro de um “estoque racial”. “Sob a égide da ideia de democracia racial justificou-se, pois, a mais extrema indiferença e falta de solidariedade para com um setor da coletividade que não possuía condições próprias para enfrentar as mudanças acarretadas pela universalização do trabalho livre e da competição” (FERNANDES, 1972, p. 29). Isso evidencia a “nossa peculiar resistência ao reconhecimento das ‘barreiras de cor’ e a nossa negligência típica do ‘impasse racial’ de forma

específica” (FERNANDES, 1972, p. 9).

Fernandes traz à tona a dificuldade que o “branco” brasileiro possui de compreender o “racismo”, suas origens e motivos. O ‘preconceito de cor’ é condenado, mas a liberdade de preservar os antigos ajustamentos discriminatórios e preconceituosos é tida como intocável, desde que se mantenha o decoro se suas manifestações possam ser encobertas e dissimuladas. O “branco” entrega-se a uma posição dúbia. Sente preconceito e o legitima enquanto sentimento, mas o nega e condena enquanto prática. Ocorre o que Fernandes chama de “preconceito de não ter preconceito”.

Tomou-se a miscigenação como índice de integração social e como sintoma, ao mesmo tempo, de fusão e de igualdade raciais. Ora, as investigações antropológicas, sociológicas e históricas mostraram, em toda a parte, que a miscigenação só produz tais efeitos quando ela se combina a nenhuma estratificação racial (FERNANDES, 1972, p. 26).

A miscigenação não pode ser vista como um fenômeno de democracia racial. O autor argumenta que, no Brasil, a própria escravidão e as limitações que pesavam sobre o *status* do liberto convertiam a ordem escravista e a dominação senhorial em fatores de estratificação racial. Assim a miscigenação antes contribuiu para aumentar a massa da população escrava e para diferenciar os estratos dependentes intermediários, que para fomentar a igualdade racial. Fernandes argumenta que muitos cientistas

aderiram à ideia de que a ascensão social constitui um indício de ausência de preconceito e de discriminação raciais, e contradiz, argumentando que várias pesquisas demonstraram que ambos dificultam a ascensão social de minorias étnicas.

Desconstruído o mito de que há equilíbrio entre as “raças” no Brasil, constata-se que houve dominação de uma “raça”, de uma etnia, sobre as demais. O europeu exerceu sua dominação sobre o afrodescendente, submetendo-o à condição de escravo. De acordo com Fernandes, a escravidão despojou o negro de quase toda sua herança cultural e socializou-o para papéis sociais confinados, nos quais se realizava o desenvolvimento do escravo e do liberto.

Nogueira (1998) ressalta que a história da escravidão é antes a das manifestações de inconformismo, de insatisfação e rebeldia do escravo, que a de seu ajustamento às condições vigentes. A indisciplina, a fuga, o suicídio, o desinteresse pelo trabalho, a simulação e a infidelidade, por parte dos cativos, são fontes constantes de insegurança, preocupação e frustração para os senhores.

Há uma relação não pacífica entre senhor e escravo, uma situação de dominação a qual ficou submetido o afrodescendente. Houve também uma dominação católica: a religião a ser seguida foi a mesma. Isso significa imposição de crença, cultura e hábito. Os senhores se viam na situação de

“salvar” os escravos, por meio da religião.

Freyre já havia chamado a atenção para o papel unificador do catolicismo na formação brasileira. O autor afirmou que para cá vieram diferentes raças, onde conviveram sem haver a preocupação com a “pureza” mas, ao mesmo tempo, sustentou que elas deveriam ser católicas. A cultura e a religião dos povos não foram respeitadas, já que todos deveriam se submeter ao catolicismo. A miscigenação teria ocorrido por justaposição e não por mistura, tal qual tantas vezes defendeu Freyre.

Se o catolicismo foi realmente o cimento da unidade, como argumenta Freyre, não é possível defender que os afrodescendentes e índios puderam manter sua cultura. O índio foi massacrado e teve que abandonar sua forma de ser e viver. Houve a exploração dos africanos, os quais são transformados em escravos, e as revoltas e quilombos não foram poucos. Não há uma relação amistosa entre escravo e senhor, entre africano e europeu.

De acordo com Fernandes, a discriminação que se pratica no Brasil é parte da herança social da sociedade escravista. No fundo do problema racial brasileiro encontra-se a persistência de um modelo assimétrico de relações de “raça”, construído para regular o contato e a ordenação social entre ‘senhor’, ‘escravo’ e ‘liberto’. A dominação do senhor e a subordinação do escravo ou do liberto são parte do mesmo ritual, por meio do qual as emoções e sentimentos podem ser mascarados. “No Brasil, esse tipo de ritualização

teve idênticas funções, reforçado pela pressão católica para preservar, em sentido aparente, o estilo de vida cristão dos senhores, escravos e libertos” (FERNANDES, 1972, p. 71). O “branco” tinha prerrogativas que o “negro” não possuía. A segregação foi aplicada no passado senhorial, apesar da convivência, por vezes íntima entre senhores e escravos. “Fazia parte do duplo estilo de vida que separava espacial, moral e socialmente o ‘mundo da senzala’ do ‘mundo da casa grande’” (FERNANDES, 1972, p. 43).

O preconceito racial era um elemento necessário para basear as relações escravo-senhor ou liberto-branco. A discriminação era inerente à ordem social escravocrata e senhorial, em que eram prescritos o comportamento adequado do escravo e do liberto.

A escravidão não entrava em conflito com as leis e a tradição cultural portuguesas. “A legislação romana oferecia às ordenações da Coroa os elementos mercê dos quais seria possível classificar os ‘índios’ ou os ‘africanos’ como coisas” (FERNANDES, 1972, p. 62). A escravidão, todavia, entraria em conflito com a religião e com os costumes criados pela concepção católica do mundo.

“Mas esse conflito, de natureza moral, não proporcionou ao escravo, de um modo geral, melhor condição nem um tratamento mais humano. [...] Provocou apenas uma tendência para disfarçar as coisas, separando o permissível do real (FERNANDES, 1972, p. 63).

Sem a ideia de que o ‘negro’ é ‘inferior’ e necessariamente ‘subordinado’ ao ‘branco’, a escravidão não seria possível num país cristão. Tomaram-se estas noções para dar fundamento à escravidão e para alimentar outra racionalização corrente, segundo a qual o próprio negro seria ‘beneficiado’ pela escravidão, mas sem aceitar-se a moral da relação que se estabelecia entre o senhor e o escravo.

Segundo Fernandes, os mores católicos proscraviam a escravidão do homem pelo homem e impunham ao senhor, como obrigação fundamental, o dever de levar a fé e a salvação ao escravo, o que os igualaria perante Deus. Apelou-se, assim, para um processo de racionalização sociocultural que converteu a escravidão numa relação aparentemente piedosa e misericordiosa. O escravo seria bruto; como criatura sub-humana, aparecia como inferior, tendo o senhor um encargo moral. Assim o preconceito, que se tornava racial por uma contingência das origens biológicas dos escravos, preenchia uma função racionalizadora. A discriminação entre o senhor e o escravo procedia de sua condição social e elaborou-se como um recurso para distanciar socialmente categorias raciais coexistentes e como um meio para ritualizar as relações entre senhor e escravo.

Tanto preconceito quanto discriminação vinculam-se com a estrutura e o funcionamento de uma sociedade de castas, na qual a estratificação social respondia aos princípios de interação econômica e sociocultural da

organização social. Assim, ainda que a escravidão pareça ser contrária às ideias católicas; o patriarcalismo, submissão, mandonismo, nela encontram guarida.

No passado, escravidão e dominação senhorial eram os dois fatores que minavam a plena vigência dos mores cristãos, compelindo os católicos a proclamar uma visão de mundo e da posição do homem dentro dele, e a seguir uma orientação prática totalmente adversa às obrigações ideais do católico. Embora as transformações recentes não tenham sido suficientemente profundas, o próprio desaparecimento da escravidão e da dominação senhorial como forma de relação racial criaram condições favoráveis ao desmantelo da ordem tradicionalista e à emergência de atitudes, comportamentos e avaliações sociais mais conforme ao cosmo moral do catolicismo (FERNANDES, 1972, p. 24)

Por isso, surgiu no Brasil uma espécie de preconceito reativo: o preconceito contra o preconceito ou o preconceito de ter preconceito. Fernandes escreve tanto na existência de um preconceito de não ter preconceito (p. 25) como de um preconceito de ter preconceito (p. 42) – ambos relacionados com este preconceito reativo. “O que há de mais evidente nas atitudes dos brasileiros diante do ‘preconceito de cor’ é a tendência a considerá-lo como algo ultrajante (para quem o sofre) e degradante (para quem o pratique)” (FERNANDES, 1972, p. 23). Assim, passou-se a combater a visão de que existiria preconceito no Brasil, sem se fazer nada no sentido de melhorar a situação do “negro”. Esta atitude parece

ser consequência do *ethos* católico e o fato de se manifestar com maior intensidade no presente se prende à desagregação da ordem tradicional, vinculada à escravidão e à dominação senhorial.

Fernandes continua afirmando que

“existem várias formas socioculturais de preconceito racial, o que há de mal, conosco, consiste no fato de que tomamos como paralelo o tipo de preconceito racial explícito, aberto e sistemático posto em prática nos Estados Unidos” (FERNANDES, 1972, p. 41).

Assim, nos Estados Unidos há o preconceito racial sistemático e, no Brasil, o preconceito racial dissimulado e assistemático. As relações raciais são uma construção plenamente social e o preconceito não é nem causa nem efeito de uma estrutura social preexistente, mas um fato em que ação e representação caminham juntas, em que se integram aspectos diversos – econômico, político, ideológico – da vida social. Nogueira verifica que o preconceito se dá de maneira diferente no Brasil, onde ocorre o preconceito de marca, e nos Estados Unidos, em que há o preconceito de origem. Este subsiste mesmo quando o indivíduo não apresenta características da “raça” considerada inferior e gera antagonismos e ódio racial profundo. Já o preconceito de marca não se trata de uma forma mais branda daquele, nem é um efeito indireto do preconceito de classe – ele atinge mesmo aqueles de “classes superiores” e caracteriza-se pela presença de “marcas” – traços

físicos, ou seja, quanto “mais escuro” for o indivíduo, mais presente o preconceito.

O racismo moderno é diferente, uma concepção mais viciosamente sistemática de inferioridade intrínseca e natural, que surgiu no final do século XVII ou início do XVIII, e culminou no século XIX, quando adquiriu o reforço pseudocientífico de teorias biológicas e raça, e continuou a servir como apoio ideológico para a opressão colonial mesmo depois da abolição da escravidão (WOOD, 2003, p. 230).

O racismo generalizado e arraigado contra os negros no Ocidente é atribuído ao legado cultural do colonialismo e da escravidão que acompanharam a expansão do capitalismo. Daí a comparação entre a escravidão antiga da moderna: enquanto na Grécia e Roma antiga, a ideia comum era que a escravidão era convencional, ainda que universal, justificada na utilidade, e não nas desigualdades entre os homens (ainda que houvesse posição contrária, como Aristóteles); a escravidão moderna buscou justificar-se na inferioridade natural e biológica de certas “raças”.

Enquanto cresciam a opressão colonial e a escravidão nos postos avançados do capitalismo, cada vez mais a força de trabalho da metrópole se proletarizava; e a expansão do trabalho assalariado, a relação contratual entre indivíduos formalmente iguais e livres, trouxe consigo a ideologia da igualdade e da liberdade formais. Na verdade, essa ideologia, que nos planos jurídico e

político nega a desigualdade fundamental e a falta de liberdade da relação econômica capitalista, sempre foi elemento vital da hegemonia do capitalismo. Então, em certo sentido, foi precisamente a pressão estrutural contra a diferença extra-econômica que tornou necessário justificar a escravidão excluindo da raça humana os escravos, tornando-os não-pessoas alheias ao universo normal da liberdade e da igualdade. Talvez porque o capitalismo não reconheça diferenças extra-econômicas entre seres humanos, tenha sido necessário fazer as pessoas menos humanas para tornar aceitáveis a escravidão e o colonialismo que eram tão úteis ao capital naquele momento histórico (WOOD, 2005, p. 231)

O preconceito permaneceu com o fim da escravidão e a instituição das relações capitalistas. A abolição afetou a situação do escravo e a do ‘homem livre de cor’, e não significou grande mudança na posição de ambos. Ela constitui um episódio decisivo de uma revolução social feita pelo “branco e para o branco”. Saído do regime servil sem condições para se adaptar rapidamente ao novo sistema de trabalho, à economia urbano-comercial e à modernização, o preto viu-se duplamente espoliado. Logo, a abolição transformou o escravizado em trabalhador “livre”, mas o manteve enquanto classe explorada, submissa, alterando a forma como a exploração e dominação se davam, mas não alterando a existência das classes.

Fernandes argumenta que a revolução social de ordem competitiva foi uma revolução branca. A competição teve como consequência a exclusão, parcial ou total, do ex-agente escravizado e dos libertos do

fluxo vital do crescimento econômico e do desenvolvimento social. O escravizado ficou “livre” mas sem condições de se adequar à nova ordem. O essencial no funcionamento de mecanismos de absorção do mestiço não era nem a ascensão social nem a igualdade racial, mas a hegemonia da “raça dominante” – aqueles que ascendiam deveriam agir como “brancos”:

“o negro de alma branca”. “A mobilidade eliminou algumas barreiras e restringiu outras apenas para aquela parte da ‘população de cor’ que aceitava os códigos morais e os interesses inerentes à dominação senhorial” (FERNANDES, 1972, p. 27).

A miscigenação e a mobilidade social vertical operavam-se dentro dos limites e segundo as conveniências daquela ordem social, na qual elas preenchiam funções sociais relevantes para a diferenciação e a continuidade da estratificação racial engendrada pela escravidão.

O preconceito e a discriminação que incidem, ainda hoje, contra os afrodescendentes, ainda que ocultados pelo discurso dominante, tal qual a própria luta de classes, é uma realidade social. E a violência contra eles continua. Fausto (2001) apresentou a relação entre pretos, pobres, repressão policial e Direito. Longe de haver equilíbrio entre etnias ou classes, a realidade é menos romântica que a visão “inglesa” de Freyre.

Considerações finais

Freyre apresentou uma visão idealizada da formação brasileira. Com as lentes de Spencer, guiado pelas ideias de Bilden acerca da escravidão e da miscigenação, e percebendo a importância de entender o modo de produção e a forma como se deu a colonização, Freyre escreveu sobre o Brasil: desenvolveu a visão de que a miscigenação cultural e racial era a marca equilibradora distintiva da cultura brasileira.

A “mudança de paradigma” acerca da questão racial é tão significativa na vida de Freyre que o possibilitou olhar para o Brasil com seus próprios olhos: ela é a ferramenta fundamental para ver um país harmônico e símbolo do equilíbrio. Do racismo científico à valorização da mestiçagem, Freyre representa uma nova interpretação do Brasil, compreendendo os brasileiros como ingleses tropicais em sua composição mista e em seu amor pelo equilíbrio ou compromisso: um país em que todas as “raças” puderam bem conviver. Freyre ocultou o conflito, e “criou” um país. Ao criá-lo, permitiu que muitas pessoas passassem a vê-lo dessa forma, e impediu que observassem as contradições das relações sociais existentes na escravidão e no capitalismo.

Freyre corrobora com a visão de um Brasil sem preconceito, onde há “democracia racial” – mito que foi desconstruído pela análise das

relações sociais entre as diferentes etnias que formaram o Brasil. Esta visão adocicada do país mascara a realidade social e impede, muitas vezes, de combater problemas sociais.

As críticas que podem ser feitas à teoria de Freyre e as ideias que ela permitiu desenvolver são inúmeras: a escravidão não pode ser vista como harmônica nem bela; as relações entre senhor e escravo não eram pacíficas e necessitavam da força; as “raças” não estavam em condições de igualdade; os africanos e afrodescendente foram escravizados, assassinados, forçados a deixar sua cultura e tiveram que se adaptar à cultura do europeu; os índios, de muitas tribos, foram exterminados.

Os traços de autoritarismo e da hierarquia social apresentados por Freyre seguem presentes em nossa sociedade. Longe de ser um paraíso harmônico e romântico, o Brasil carrega a marca da escravidão, do preconceito, da submissão ao senhor, ao católico, ao ‘eterno pai’ que concede “benção”, seja em forma de lei, seja em forma de “bolsa”. Um país que tem classes antagônicas em disputa. Um Brasil do genocídio dos indígenas, do extermínio e da repressão policial, que distingue quem é preto e quem é branco, quem é rico e quem é pobre. Um Brasil de sociedade dialética e de ideologia maniqueísta.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BILDEN, Rüdiger. 1929. Brazil, laboratory of civilization. *The Nation*, New York, jan., v.128, n. 3315.

CERQUEIRA FILHO, Gisálio. 1982. *A questão social no Brasil: crítica do discurso político*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

FAUSTO, Boris. 2001. *Crime e cotidiano*. São Paulo: Edusp.

FERNANDES, Florestan. 1972. *O negro no mundo dos brancos*. São Paulo: Difusão Européia do Livro.

FREYRE, Gilberto. 1961. *Casa-Grande & Senzala: Formação da Família Brasileira sob o Regime de Economia Patriarcal*. Rio de Janeiro: J. Olympio. 2 v.

FREYRE, Gilberto. 2003. *Casa-Grande & Senzala: Formação da Família Brasileira sob o Regime de Economia Patriarcal*. São Paulo: Global. 48 edição.

FREYRE, Gilberto. 1962. *O Brasil em face das Áfricas negras e mestiças*. Rio de Janeiro: Federação das Associações Portuguesas.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio A. 2001. Democracia Racial: o ideal, o pacto e o mito. *Novos Estudos*, nov., n. 61.

LEAL, Victor Nunes. 1949. *Coronelismo, Enxada e Voto: o município e o regime representativo no Brasil*. São Paulo: Alfa-Omega.

NOGUEIRA, Oracy. 1998. *Preconceito de Marca. As relações raciais em Itapitinga*. São Paulo: Edusp.

PALLARES-BURKE, Maria Lúcia. 2005. *Gilberto Freyre: Um vitoriano nos trópicos*. São Paulo: Unesp.

SAES, Décio. 1994. *Estado e Democracia: Ensaio Teóricos*. Campina: IFCH UNICAMP.

SPENCER, Herbert. 1889. *Lei e causa do progresso: a utilidade do anthropomorphismo*. Rio de Janeiro: Laemnent.

VILLAS BÔAS, Gláucia. 2016. *Mudança provocada. Passado e futuro no pensamento sociológico brasileiro*. Rio de Janeiro: Editora FGV.

WOOD, Ellen. 2003. *Democracia contra Capitalismo: a renovação do materialismo histórico*. São Paulo: Boitempo.

THEORETICAL INFLUENCES AND THEORY IN GILBERTO FREYRE: a debate on social integration and “racial democracy”

ABSTRACT

The research analyzes the different intellectuals who influenced the theoretical development of Gilberto Freyre and questions the idealized vision of Brazil presented by the author and his conception of social balance. It verifies how the theory of social integration and the notion of “racial democracy” are theoretically incorporated by Freyre. From this debate, it analyzes the contradictions of the Brazilian colonial formation, including the development of racism and the enslavement and persecution of Africans and Afro-descendants.

Keywords: Gilberto Freyre. Racial Democracy. Racism. Social Integration.