
História, poder e identidade nacional em Gilberto Freyre

*Ricardo Luiz de Souza**

Resumo: O artigo tem como objetivo efetuar a articulação entre o pensamento político de Gilberto Freyre e sua concepção de identidade nacional, analisando como esta concepção fundamenta e explica tal pensamento. Tem como objetivo, ainda, definir a concepção, articulando-a, por sua vez, com a defesa do regionalismo feita pelo autor. Propõe-se, enfim, a estudar estes temas tomando como base o reconhecimento do inegável conservadorismo de Freyre, mas não se limitando a reconhecê-lo e pesquisando suas raízes a partir da visão que o autor tem do brasileiro e do processo de formação nacional.

Abstract: The article has as objective to effect the joint the thought enters politician of Gilbert Freyre and its conception of national identity, analyzing as such conception bases and explains such thought. It has as objective, still, to define such conception, articulating it, in turn, with the defense of the regionalism made for the author. It is considered, at last, to study such subjects taking as base the recognition of the undeniable conservatism of Freyre, but if not limiting to recognize it and searching its roots from the vision that the author has of the Brazilian and the process of national formation.

Palavras-chave: poder, Estado, identidade nacional.

Key words: power, State, national identity.

I

Para compreendermos como Gilberto Freyre discute a identidade nacional, relacionando tal discussão com um debate sobre o poder no Brasil e sobre a formação histórica brasileira e articulando, assim, história e poder, partiremos de uma breve análise sobre a importância do regionalismo em sua obra. Isto porque a formação de uma identidade nacional deve tomar como base a valorização do regional. Desta forma

* Doutor em História pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG); professor na Unifemm: Centro Universitário de Sete Lagoas. *E-mail:* riclsouza@uol.com.br

o verdadeiro “americanismo” ou “brasileirismo” inteligente será aquele que conciliar com a sua nova dimensão nacional e continental devida e com a sua perspectiva americana e moderna dos valores humanos, o apego às origens regionais, européias e africanas de muitos dos valores que ganharam na América relevos novos e expressão nacional e continental, sem falar, é claro, nos valores indígenas ou ameríndios que devemos conservar ou desenvolver. (FREYRE, 1959a, p. 168).

E, neste debate, ele se define como pioneiro. Freyre reivindica a originalidade do movimento regionalista iniciado por ele nos anos vinte, definindo-o como “o primeiro movimento sistemático dessa espécie na América”, defende a importância do regionalismo, rotulando-o como “um esforço para encorajar no Brasil uma vida cultural mais espontânea através de mais livre expressão de cultura por parte da gente de várias regiões, “ e lamenta a perda dos valores regionais nordestinos, uma vez que com isto

esta região vai perdendo a consciência dos valores da sua história, tanto quanto das suas possibilidades; perda esta que se está produzindo não somente por causa das influências gerais de uniformização oriundas da conquista industrial do mundo, mas também pelo efeito de influências semelhantes no continente americano e dentro do próprio Brasil. (FREYRE, 1947, p. 144).

A importância do movimento regionalista recifense é, ainda, ressaltada por Freyre ao longo de sua obra e a partir de vários aspectos. Foi tal movimento, segundo ele, que deu início à valorização estética e sociológica da culinária, valorização da qual ele próprio define-se como precursor. (FREYRE, 1969, p. 9-11).

No dia da abertura do Primeiro Congresso Regionalista do Nordeste, em 7-2-1926, Freyre busca definir seu sentido e escreve no **Diário de Pernambuco**:

a verdade é que não se repelem, antes se completam, regionalismo e nacionalismo, do mesmo modo que se completam nacionalismo e universalismo... Um Brasil regionalista seria um Brasil não dividido, mas unido nas suas diversidades. E coordenando-as num alto sentido de cultura nacional. Um Brasil livre de tutelas que tendem a reduzir a feudos certas regiões. (FREYRE, 1980, p. 264).

O elogio dos valores regionais, portanto, caminha *pari passu* com o reconhecimento de sua complementaridade. Isto porque tipos regionais, cada um portando valores e características específicas, tendem antes à complementaridade que ao conflito. Por exemplo, elementos opostos – ascético um, exuberante o outro – o cearense e o baiano são os “dois grupos subnacionais que melhor se completam com suas diferenças para darem harmonia e complexidade ao todo brasileiro”. (FREYRE, 1944a). E a importância da manutenção das identidades regionais é ressaltada por Freyre, quando ele as define como ilhas a formarem um arquipélago que não poderia, em hipótese alguma, uniformizar-se, sob pena de perder, ele próprio, sua identidade. (FREYRE, 1943, p. 51). No caso da Bahia, por exemplo, ele afirma: “Triste do brasileiro que não tenha dentro de si alguma coisa de baiano”. (FREYRE, 1944b, p. 17). O regionalismo, em síntese, é inseparável do inter-regionalismo e tem na interdependência regional sua “essencial condição de vida”. Cria-se, assim, não um ideal de auto-suficiência, mas um máximo de interdependência. (FREYRE, 1944a).

Freyre busca conciliar, principalmente na etapa final de sua obra, regionalismo e modernidade, a partir do processo de integração de opostos que define seu pensamento. Segundo ele (1987),

todo o processo de integração das atividades modernas, umas nas outras, é um processo de integração de atividades regionais em atividades universais, com as universais não podendo desprezar as regionais. Nem as modernas podendo desprezar as arcaicas – os arquétipos – por um lado, ou as pós-modernas, por outro lado. (p. 16).

De um lado, temos o arcaico e o regional, do outro, temos o moderno e o universal. O que Freyre postula é uma união no qual ambos os pólos preservem suas características.

Se ele busca conciliar regionalismo e modernidade, região e tradição são, por outro lado, em sua obra, conceitos indissociáveis. O elogio do regionalismo implica a defesa das tradições regionais, e seu regionalismo é intrinsecamente tradicionalista, como se apenas no contexto regional a tradição tivesse força de expressão. Defendendo o Movimento Regionalista no momento de sua eclosão, Freyre define e defende tal ligação, ao mesmo tempo que exime-se da acusação de passadismo:

o Movimento Regionalista no Nordeste não é necrófilo. Não tem a superstição do passado. Ama, porém, nas coisas velhas, a sugestão de brasileiridade, o traço, a linha de beleza a ser continuada, avivada, modernizada, pelo Brasil de hoje. Um Brasil jovem, a cujo entusiasmo criador mais livre que o de gentes ainda mal saídas do colonialismo, nos incumbe transmitir o maior número de sugestões brasileiras (FREYRE, 1980, p. 280).

A tradição deve ser protegida, ainda, dos próprios brasileiros e de seu vezo imitativo. Isto porque, segundo Freyre, tendemos à imitação, tendência compartilhada por todos os estratos sociais. Não foram apenas as elites que buscaram adaptar-se a padrões europeus, pelo menos, por exemplo, em termos de habitação: negros e pardos livres dedicaram-se à construção de “mucambos-sobrados” nos quais tentava-se uma cópia da “arquitetura patriarcal e européia”. (FREYRE, 1977, p. 259). Criamos uma identidade, mas desconfiamos dela: para validá-la, buscamos a aprovação externa, o que leva Freyre a salientar a “obsessão dos olhos dos estrangeiros” sob a qual viveu o brasileiro urbano e litorâneo do Império. (FREYRE, 1977, p. 426).

Nesta tendência à imitação reside o maior perigo que corre a cultura brasileira: o perigo de desnacionalizar-se e perder sua especificidade. Civilização alguma sobrevive sem uma cultura específica, e a perda de especificidade por parte da cultura nacional põe em risco, segundo Freyre, a sobrevivência da civilização brasileira enquanto entidade autônoma portadora de uma identidade própria.

Esta cultura ameaçada não é o que se convencionou chamar de alta cultura: são os hábitos cotidianos – a alimentação, por exemplo, tanto que, em 1924, Freyre (1980, p. 366) já alertava: “Há perigo num paladar desnacionalizado. O paladar é talvez o último reduto do espírito nacional; quando ele se desnacionaliza está desnacionalizando tudo o mais.”

A cultura nacional deve manter-se íntegra, e a mobilização em sua defesa é classificada por Freyre (1942a, p. 60), em plena Segunda Guerra, como a mais importante das mobilizações, o que aquilata bem a importância dada à cultura em seu esquema analítico. Ao defender tal mobilização, ainda, Freyre (1980, p. 84) está apenas retomando conceitos que já eram seus em 1924, uma vez que, neste ano, ele escrevia: “Quanto aos povos, tudo quanto lhe for hostil às tradições espirituais, ao sentimento, à individualidade, deve merecer a intolerância. São os povos que se aguçam como ouriços caixeiros contra os elementos hostis aos seus íntimos valores espirituais, os que se mantêm.”

O próprio cristianismo é parte insubstituível da tradição a ser preservada. Segundo Freyre (1942a, p. 21), “o sentimento cristão de dignidade da criatura, que se confunde com o sentido da pessoa humana, anterior ao próprio cristianismo, é um daqueles sentimentos tradicionais, uma daquelas realidades básicas sem as quais não se explica a civilização moderna da Europa”. E o português é, para ele, herdeiro natural deste sentimento.

Como salienta Ferreira (1996, p. 238), “a plasticidade da cultura portuguesa é o ponto de partida da obra de Gilberto Freyre”. E também Santos analisa e ressalta a importância da plasticidade na obra freyriana como elemento constituinte da formação nacional. Segundo ele (1990):

À diferença dos darwinistas sociais, que nas respostas àquelas questões desesperavam qualquer remédio para os males da nação, a visão gilbertiana acenava com as possibilidades abertas por uma formação histórica assentada na diversidade cultural dessa população, na “plasticidade” do tecido social e na “miscibilidade” social e racial que o impacto de uma colonização a um tempo européia e oriental (a herança muçulmana) tornara possíveis. (p. 49).

E tal plasticidade gerou, ao mesmo tempo, uma identidade nacional e uma cultura específica. A cultura brasileira é fruto de um processo de diferenciação nascido da insurgência:

Insurgente chamo a todo culturalismo que resulte de uma combinação nova de várias culturas que após um período mais ou menos agudo de crise, caracterizado por antagonismos ou divergências, de ordem cultural, tenha atingido uma fase ou estado de interpretação fecunda de valores diversos, daí resultando uma cultura diferenciada de qualquer das originais. (FREYRE, 1952).

O conceito de identidade nacional, em Freyre, é determinante em mais de um sentido. Tal identidade fundamenta a história brasileira e, devido a ela, as revoluções nacionais foram sempre pacíficas. (FREYRE, 1947, p. 223). Isto porque ela tende, antes, à harmonia e à afinidade entre opostos que não se excluem, mas se complementam, que ao conflito. Desta forma, “no Brasil, excetuado um ou outro período, povo e instituições democráticas, instituições nacionais, desde o dia da independência tendem, dentro das imperfeições humanas, a completarse e a aperfeiçoar-se pacificamente”. (FREYRE, 1949, p. 36). É isto

embora o pensamento freyriano não seguir, aqui, uma evolução linear já que, em outro trecho ele define o Brasil como um país marcado pela violência de seus antagonismos. Para ele “é natural que na noção de propriedade como na de outros valores, morais e materiais, inclusive o da vida humana, seja ainda o Brasil um campo de conflito entre antagonismos os mais violentos”. (FREYRE, 1978, p. 142).

E definições para seu conceito de identidade não faltam: somos, por exemplo, “um país americano com uma tradição monárquica europeíssima e com restos de maometanismo africano a se dissolver no catolicismo ibérico”. (FREYRE, 1938).

A busca de uma identidade nacional é definida, ainda, como uma necessidade imperiosa. Referindo-se a refugiados espanhóis a estudarem seu país mesmo residindo em Buenos Aires, Freyre os admira e afirma: “nunca os povos, pelos olhos dos seus pensadores, dos seus artistas, dos seus pesquisadores, precisaram tanto de descer às suas entranhas como hoje”. (FREYRE, 1942b).

A criação de uma identidade é vista, também, como um processo necessariamente incompleto e permanentemente inacabado de síntese a desenvolver-se em diversos níveis. É um processo sintético e complementar, nunca antagonico; afinal, o que predomina no Brasil é a reciprocidade entre culturas intercambiantes. Aqui, os antagonismos presentes em termos raciais, sociais e econômicos desaparecem. (FREYRE, 1977, p. 1.075).

A identidade nacional não é algo dado, e sim, construído; não é algo imutável, e sim, algo em permanente mutação e que pode, inclusive, ser perdido; não é algo, enfim, apenas a ser preservado, e sim, a ser utilizado como ponto de partida para a mudança social: o autor não é meramente tradicionalista. Freyre anuncia a necessidade de uma “reorganização social profunda”, mas uma reforma que resguarde a tradição brasileira – uma reforma, digamos, tradicionalista –, ou seja, que parta do que ele chama de

tradições fundamentais da nossa cultura e sem violência, antes em harmonia com os valores, as constantes, os sentimentos, pelos quais nos temos livrado de revoluções a esmo e da anarquia de culturas no espaço continental – a América Portuguesa – que é nosso dever resguardar de imperialismos etnocêntricos para a continuação da vasta experiência de democratização étnica e social que aqui se processa desde os primeiros dias da colonização portuguesa. (FREYRE, 1942a, p. 79).

A compreensão da identidade a ser estudada pressupõe uma empatia com a mesma que supere eventuais diferenças. Não existem diferenças étnicas entre mentalidades nacionais, e sim, diferenças culturais. Para que estas sejam percebidas pelo analista, é preciso que ele crie uma empatia, por exemplo, com a *argentinidade*, no caso da cultura Argentina. (FREYRE, 1958, p. 91-94).

II

A concepção freyriana de identidade nacional articula-se com o processo de formação histórico que a fundamentou e embasa, seu pensamento político. O brasileiro é antes individualista que cooperativo. O exemplo, para o autor, é o futebol, esporte no qual o indivíduo se destaca do grupo e preserva sua liberdade. Daí o modo brasileiro de jogar, baseado no talento individual. Mas daí, também, uma necessidade premente: “do que precisamos é de conciliar esse individualismo com a disciplina, sem a qual o esforço de um grupo se degrada, afinal, em histeria anárquica. (FREYRE, 1955).

Oliveira Viana (1973, p. 255) assim descreve a formação do Estado brasileiro: “Não emana da própria sociedade. Dela não surge como uma transformação do seu todo no tempo e no espaço. É uma espécie de carapaça disforme, vinda de fora, importada”. E se, para ele, a ausência do Estado e o predomínio da iniciativa privada tornaram inorgânica a sociedade brasileira, Freyre, ao também constatar tal ausência, chega a conclusões opostas, e o que é visto como eminentemente negativo em uma perspectiva ganha contornos positivos em outra.

Ao traçar tal dicotomia, Costa (1992) acentua:

À diferença de Oliveira Viana, para Freyre o privatismo do sistema patriarcal, absorvente e dominador, traz em si o “embrião” da sua própria dominação: a base familiar e, de certa forma, comunitária, da organização patriarcal contrapõe-se à lógica mercantil e excludente da organização agrário-escravista, amortecendo-lhes as conseqüências mais disruptivas. (p. 233).

Tal dicotomia implica, ainda, uma diferenciação de ordem política: o patriarcalismo é um sistema que traz, em si, o antídoto para os excessos que lhe são inerentes, e traz em si, também, a gênese de sua própria transformação, de forma que, qualquer ação do Estado que tivesse como

objetivo acelerar tal processo seria apenas uma intromissão indevida em um processo natural. Já para Viana (1973, p. 287), o privatismo de ordem patriarcal constitui-se em poder capaz de travar a ação estatal – a única capaz de dar organicidade à sociedade civil – e só pode ser superado a partir desta própria ação, o que ele deixa claro ao afirmar ser função do Estado “dar consistência, unidade, consciência comum a uma vasta massa social ainda em estado ganglionar”.

Por outro lado, o patriarcalismo e a sociedade por ele criada já estão em pleno declínio nos anos 20, o que leva Freyre (1968, p. 125) a constatar em artigo escrito nesta época: “Comparando o Nordeste de 1825 com o de 1925 tem-se quase a impressão de dois países diversos.” Em relação à culinária patriarcal, por exemplo, ele (1968, p. 214) ressalta: “Tudo isso é tradição em declínio. Nem nas casas-grandes, nem nos mosteiros da região, nem nos palácios dos governadores, nem nos restaurantes das capitais, a mesa se apresenta hoje à altura de suas tradições.” Neste Nordeste contemporâneo, as relações e costumes patriarcais já pertencem ao passado e, descrevendo-os, ele afirma:

No Nordeste de 1925 tudo isso é arcaísmo. As usinas de firmas comerciais trouxeram para a indústria da região o mecanismo das fábricas burguesas: as relações entre patrões que fumam charutos enormes como nas caricaturas de “Simplicissimus” e operários que só conhecem o patrão de vista. (FREYRE, 1968, p. 144).

Cria-se, com isto, uma relação de autoridade inteiramente distinta do poder patriarcal, e poder este que Freyre (1968, p. 182-183) descreve com evidente admiração, não possuindo, segundo ele, nada de mecânico nem de impessoal. Pelo contrário, “era um mando que exigia uma superior tensão de vontade e também uma constante ação direta... Os senhores de engenho não constituíam um onipotente legislativo: tinham de desdobrar-se em executivo”.

Já um autor como Nestor Duarte (1939) analisa a relação entre patriarcalismo e poder estatal de uma forma ao mesmo tempo oposta e semelhante. Enfocando a obra freyriana, Duarte chega a conclusões análogas às do autor e, referindo-se à estrutura patriarcal, conclui: “Dentro desse complexo social que se traduz e compõe de agnatismo parental e moral, de patriarcalismo exacerbado e de um processo econômico, político e militar de caráter feudal, se constitui toda a ordem social da Colônia em face do estado e por isso contra o Estado”. (p. 137).⁷ A diferença, no caso, é de ênfase e perspectiva, com Duarte abordando, basicamente, os

aspectos negativos resultantes de tal dualidade, vista como empecilho à urbanização, à ascensão e formação da burguesia, e à formação de círculos e relações estranhos à família. Como um empecilho, em síntese, ao processo de racionalização capitalista.

E o elogio do patriarcalismo molda a perspectiva política freyriana. Fazendo, por exemplo, a apologia de Estácio Coimbra, governador pernambucano deposto em 1930 do qual ele foi o secretário e que, segundo ele, foi o último fidalgo a governar Pernambuco, Freyre (1968a, p. 234) descreve a relação deste com o povo: uma descrição que sintetiza as virtudes do poder patriarcal, e mais, uma descrição na qual o autor – identificando-se inteiramente com tais virtudes – parece estar fazendo um auto-retrato: “Havia neles um desdém, que não conseguiam reprimir, pelas multidões de cidade. Desdém de resto bem de senhores de engenho. Mas não desprezo pelo povo nem indiferença pelos necessitados.” (FREYRE, 1968a, p. 234).

O patriarcalismo moldou a atividade política, e mais, delineou o comportamento do brasileiro. Tomou como alicerces ao mesmo tempo o mando e a conciliação e, quando a política abandona o caminho da conciliação, quando os opostos não buscam o caminho da síntese, surge a desagregação social. Foi isto que a monarquia, por ser conciliadora, soube evitar. O passado monárquico funcionou como chancela para a democracia brasileira – étnica, política e social – e teve, no presidencialismo, seu herdeiro. (FREYRE, 1961, p. 52). Justamente, portanto, por sua condição de herdeiro, o presidencialismo herdou da monarquia seu caráter conciliador e, daí, Freyre fazer seu elogio.

Temos, então, uma continuidade política e histórica. O poder central enfeixa suas contradições em uma unidade nacional, exerce sua autoridade sob o signo da conciliação e, na medida em que atua sob tal signo, torna-se emblemático da nação como um todo. Dom Pedro II erigiu-se em emblema ao exercê-lo dessa forma e transmitiu tal capacidade a seus sucessores plebeus. Daí, talvez, Freyre desdobrar-se em elogios a praticamente todos os regimes e governantes – exceção parcial feita a Vargas e Goulart.

Mas a análise do poder político ocupa lugar irrelevante em sua obra; o espaço institucional não o interessa, ele mantém intocadas fontes a ele referentes. (SOUZA, 2005, p. 24). Um certo deslumbramento pelo poder sempre foi perceptível na trajetória do autor e já é visível em texto publicado em 1921, no qual narra seu encontro, em uma recepção em Nova Iorque, com o Príncipe de Mônaco e a provinciana emoção

que este encontro lhe causou. (FREYRE, 1921, p. 15). Ao mesmo tempo, sua análise do poder praticamente ignora o Estado. Segundo Freyre, foi a família e não o Estado nossa unidade civilizadora e nosso principal fator econômico, com o Estado buscando apenas adaptar-se a esta situação e sancioná-la. Não é ali que o poder se encontra, ou pelo menos, não é a partir dali que ele é estudado. (FREYRE, 1977, vol. 1.1 lxiii). O Estado não é considerado por Freyre, não é nunca seu objeto de estudo; não por acaso, o único reparo que faz à obra de Oliveira Lima é dar “importância demasiada aos acontecimentos políticos, às vezes com sacrifício dos fatos de interesse econômico e dos processos sociológicos do desenvolvimento nacional do Brasil”. (FREYRE, 2000, p. 10).

Na edição original de seu guia sobre Recife, publicada em 1934, há várias fotos e desenhos de igrejas e cenas da vida cotidiana mas, como lembra Giucci (2000, p. 168), “o mesmo não ocorre com a arquitetura política, sobre a qual encontra-se apenas uma referência: o Palácio da Justiça”. O espaço que interessa a Freyre não é o espaço consagrado pelo poder, derivando, isto, de sua própria descrição do processo de formação nacional. Ao mesmo tempo superior a bispos e vice-reis, o senhor de engenho é o “verdadeiro dono do Brasil”. (FREYRE, 1978, p. lxxvii). É importante ressaltar que Freyre recusa à casa-grande e ao patriarcalismo nela incorporado qualquer exclusivismo geográfico. Seu predomínio não se limitou ao Nordeste, e o café o reproduziu no sul do País. (FREYRE, 1978, p. lxxiii).

Freyre aponta para a precariedade histórica do poder estatal e sua pouca importância relativa na formação da sociedade brasileira em relação ao mandonismo local estruturado a partir das grandes propriedades rurais. A estrutura política brasileira funcionou primordialmente a nível local, com o poder central exercendo pouca influência sobre a vida cotidiana, definida a partir da relação senhor-escravo e não a partir da relação governante-governado. Centrando-se no cotidiano, onde a ação estatal perde relevância, a obra freyriana pouco ocupa-se do Estado, e as relações de poder são trabalhadas por ele basicamente como relações pessoais, com o arcabouço institucional que as define sendo praticamente deixado de lado.

Delineada na Colônia, tal dinâmica manteve-se atuante no Império. Patriarcas e seus filhos e genros bacharéis desdenharam, às vezes, o poder imperial como um poder potencialmente hostil à influência da casa-grande. E, no caso dos bacharéis, tal poder, por outro lado, foi visto como um arcaísmo a travar o progresso brasileiro em comparação com outros povos americanos. (FREYRE, 1959b, p. I, 300).

Autoridade e conciliação: o poder político, tal como descrito por Freyre, é, ao mesmo tempo, liberal e autoritário, transigente e coercitivo, e um exercício de equilíbrio entre cidade e campo. A conciliação fundamenta a política brasileira – que só é válida, para Freyre enquanto instrumento de conciliação – e define a histórica nacional, harmônica e pacífica por natureza: o poder como reflexo da identidade nacional.

Partimos de uma base autoritária para criar uma sociedade democrática. Para Freyre, foi a simbiose entre a forma monárquica ou autoritária de governo e a organização patriarcal da família que favoreceu o desenvolvimento de uma sociedade democrática sob vários aspectos, e mesmo a República foi construída a partir de tal simbiose. E, por isto, foi bem-sucedida. Freyre define o formato de tal continuidade:

O fato é que a República de 89, desde os seus primeiros dias esforçou-se por sociologicamente continuar o regime monárquico de ordem, dando-lhe quanto possível – é certo – nova substância; mas conservando-lhe a forma – isto é, a forma social; a configuração até certo ponto paternalista; o processo social de ser governo autoritário dentro de uma sociedade democrática na estrutura: inclusive na mobilidade entre raças, classes, culturas e populações de regiões diversas; na interpenetração das relações entre esses elementos na aparência e às vezes na realidade antagônicas; e devido a tais antagonismos, necessitados de um poder político bastante vigoroso para lhes regular ou dirigir as relações. (1959b, p. 298).

O recurso utilizado por Freyre ao analisar as relações de poder segue trajetória semelhante à proposta por Michael Foucault na criação de sua arqueologia do saber. Foucault (1995, p. 24) ressalta a necessidade de colocar em questão o que chama de “sínteses acabadas que buscam criar a soberania de uma consciência coletiva a partir de uma comunidade de sentido”. Propõe, então, a criação de uma arqueologia do saber que “procura desenhar as configurações singulares ao invés de fazer aparecerem formas gerais expressivas de uma dada mentalidade temporal” (FOUCAULT, 1995, p. 181), definindo a arqueologia como “uma análise comparativa que não se destina a reduzir a diversidade dos discursos nem a delinear a unidade que deve totalizá-los, mas sim a repartir sua diversidade em figuras diferentes”. (FOUCAULT, 1995, p. 183). Da mesma forma, em Freyre, o poder não é localizado em uma agência exclusiva, mas é estudado a partir de uma diversidade de agências de poder, ao mesmo tempo complementares e antagônicas, o que torna o

Estado apenas uma fonte de poder entre outras, e relativamente secundária no contexto por ele estudado. Tal recurso, porém, corre certos riscos bem especificados por Da Matta. Ao utilizar-se a linha interpretativa de Freyre, segundo este autor (1987),

perde-se quase sempre de vista o conjunto institucional inclusivo – o sistema legal e constitucional, as ideologias religiosas oficiais e legitimadoras, o sistema burocrático que, afinal de contas, media e pesava a sociedade brasileira não apenas como um sistema de costumes, mas como uma nação. (p. 19).

Esta postura tangencial frente ao Estado gera, ainda, alguns equívocos interpretativos. Eduardo Silva (1997, p. 114), por exemplo, define o patriarcalismo freyriano como “um sistema social novo, caracteristicamente brasileiro, não apenas um sistema de trabalho, mas de convivência social, de educação, de estilo político, de religião, de vida em família e intimidade”. Tal definição pretende-se abrangente, mas deixa escapar um conteúdo fundamental: Freyre define o patriarcalismo também como um sistema de dominação, e a não escamoteação deste aspecto em sua obra deve ser levada em conta.

Registro, em Carlos Guilherme Mota, análise contrária à minha. Para ele (1977, p.66), “quando Freyre se aproxima de explicação para a dinâmica de relacionamentos entre dominados e dominantes, intervém uma tal quantidade de problemas ligados a *status* e tutela familiar que o objeto evanesce”. Não se trata, porém, do desaparecimento do objeto; ele permanece ali, transformado em novas formas de dominação. O discurso de Freyre nunca é sobre o Estado, mas é também sobre o poder.

O patriarcalismo é, finalmente, um sistema historicamente datado que corresponde às necessidades de um período histórico, e Freyre não pretende conferir-lhe valor atemporal. Assim, o patriarcalismo perde sua razão de ser quando – com a perda de influência do senhor de engenho – deixa de ser um instrumento de intermediação entre senhores e escravos e passa a restringir-se ao âmbito familiar. (ARAÚJO, 1994, p. 132).

Outra questão a ser colocada é: como Freyre define-se ideologicamente? Ele declara-se socialista nos anos 40, mas sua profissão de fé, como de hábito, é ambígua e carece de contornos precisos. Ele é contrário à “filosofia comunista do socialismo”, é contrário ao ateísmo e ao internacionalismo. Admira as convicções e realizações do comunismo russo, mas também “a revolução social na Comunidade Britânica

realizada pelos seus socialistas no sentido de um mundo – e não apenas de uma Inglaterra – mais cristão e mais democrático”. (FREYRE, 1944, p. 68). E terminamos sem saber como definir, afinal, o socialismo freyriano.

Isto porque, mais de uma vez, Freyre defende o socialismo, mas sempre de maneira um tanto vaga, e sempre em oposição ao marxismo. Em 1946, por exemplo, ele define seu tempo como uma “era de superação do socialismo marxista pelo socialismo ou cooperativismo democrático, mais complexo em suas soluções e em seus métodos de transformação e substituição de valores, formas e conteúdo sociais”. (FREYRE, 1965, p. 29).

Nos anos 70, contudo, o socialismo é renegado, e ele assim se justifica:

Considero o socialismo uma coisa estagnada e sem futuro. Porque? Porque sou a longo prazo um anarquista construtivo. Considero o totalitarismo e o socialismo estatais as grandes forças que estão burocratizando o mundo, tecnocratizando-o. Considero a tecnocracia – não sei qual a opinião de vocês – e a burocracia dois monstros muito ligados. Estão em alguns casos soltos e continuarão soltos, se o construtivo anarquismo não vier a ter uma oportunidade de detê-los. (FREYRE, 1976; 1980, p. 71).

Da defesa à condenação, a concepção freyriana de socialismo permanece vaga e termina sendo substituída pela noção ainda mais abstrata de anarquismo construtivo, em relação à qual ele não faz o mínimo esforço em definir o que seja.

A democracia política, por outro lado, é colocada por Freyre em um plano secundário. Importa a democracia social propiciada pela mestiçagem, e democráticos são os países que contam com ela, e não com mecanismos políticos de representação democrática. Os países de colonização portuguesa, assim, estão mais próximos desse tipo de democracia do que “os povos atualmente mais avançados na prática de tantas vezes ineficientes e injusta democracia política, simplesmente bizarra”. (FREYRE, 1940, p. 52). Cria-se uma escala de coeficiente democrático perfeitamente ajustada à época na qual foi criada, e na qual o Brasil do Estado Novo e as colônias portuguesas surgem como modelos de democracia perante as democracias ocidentais.

Neste contexto, mesmo lamentando – um lamento sempre acompanhado de relativizações – excessos cometidos pelo salazarismo,

Freyre confessa seu desinteresse pelo que chama de “simples democracia política” e compara-a ao salazarismo:

Seus ritos eleitorais cada dia me parecem mais carnavalescos, em face da fácil corrupção, em países como o Brasil, das eleições pelo dinheiro e dos eleitores pela vulgaridade que os alcance através de rádios também sensíveis ao dinheiro. Admito a superioridade do regime português, em mais de um ponto, sobre outros regimes políticos, aparentemente mais democráticos. (FREYRE, 1953, p. 29).

Em uma escolha entre a simples democracia política e o salazarismo, Freyre faz claramente, portanto, sua opção.

Retomo, enfim, a questão da identidade nacional, para situar o pensamento político do autor. A busca de uma identidade nacional e a análise da formação histórica brasileira levam Freyre ao autoritarismo. A formação do povo brasileiro o torna predisposto a ele na medida em que é embasada em uma relação essencialmente autoritária que termina por moldar sua mentalidade, e é definida por Freyre como “um processo de equilíbrio de antagonismos... mas predominando sobre todos os antagonismos, o mais geral e o mais profundo: o senhor e o escravo” (FREYRE, 1978, p. 51).

A identidade nacional é condicionada, assim, por uma relação autoritária, e sua principal herança política é uma aceitação natural do autoritarismo, onde o liberalismo torna-se, necessariamente, superficial. Nas palavras do autor, “a nossa tradição revolucionária, liberal, demagógica, é antes aparente e limitada a focos de fácil profilaxia política: no íntimo, o que o grosso do que se pode chamar ‘povo Brasileiro’ ainda goza é a pressão sobre ele de um governo másculo e corajosamente autoritário”. (FREYRE, 1978, p. 53).

Ao mesmo tempo que o brasileiro tende ao autoritarismo, tende a seguir o interesse individual, relegando a segundo plano a vontade coletiva, o que faz com que pactos políticos, no Brasil, necessitem tomar como apoio antes a coerção que o consenso, sob pena de perecerem sob a instabilidade das paixões. Onde as paixões e interesses individuais predominam sobre a vontade coletiva – e é o que ocorre no Brasil – a ordem política tende à instabilidade justamente por não ter um interesse coletivo soberano que a apóie. Esta precariedade do coletivo a justificar um poder forte que o imponha é um conceito básico no pensamento autoritário nacional e é fundamental na obra de Freyre.

É preciso, contudo, diferenciarmos. Freyre não é um pensador político e não encontramos, nele, uma teoria política autoritária. Pelo contrário, ele faz uma profissão de fé na democracia, e o regime democrático proposto por ele é, ao mesmo tempo, regionalista e antifederalista. A diversidade das diferentes regiões culturais deve ser preservada, mas os “Estados autônomos” devem ser reduzidos em sua importância por um regime centralizado, em uma solução, para ele, antes social que política. Desta forma, “a diversidade será então mais criadora do que nunca; e a unidade será um problema de menos complexa significação do que agora”. (FREYRE, 1947, p. 161). Cria-se uma contradição: Freyre defende a democracia, mas identifica no brasileiro uma tendência natural ao autoritarismo que torna intrinsecamente artificial a plena adoção do regime democrático.

O Brasil tende ao autoritarismo, mas é, para ele, um país democrático onde a inexistência de uma “aristocracia étnica ou cultural” articulada e expressiva impede a dominação étnica, apesar do desejo de uma minoria. Sem uma aristocracia influente, dir-se-ia não fosse esta uma expressão alheia ao método e ao vocabulário freyriano – sem uma classe dominante exclusivista (tal classe, embora exista, segundo ele, tende antes à intermediação que ao exclusivismo), Freyre (1947, p. 230) conclui que “o Brasil, como comunidade nacional, tem que ser interpretado em termos de uma comunidade cada vez mais consciente do seu *status* ou do seu destino de democracia social. Social e étnica”.

É possível esclarecer, finalmente, o pensamento e a postura política de Freyre quando estudamos como ele posicionou-se perante dois regimes políticos distintos: um nascido em 1930, outro em 1964. Tomo como ponto de partida uma observação de Elide Rugai Bastos, que cita *Casa-grande & senzala* no contexto de um pacto entre elites agrárias e urbanas que está no bojo da Revolução de 30. Neste pacto, as forças oligárquicas entram como fiadoras da ordem social e da unidade nacional; como mantenedoras, acrescento eu, da tradição que deve servir como alicerce para a construção do pacto. E a autora conclui: “O discurso de Gilberto Freyre, que emerge como ‘científico’, transfigura-se em ‘discurso político’ na medida em que se coloca como fundamental para a manutenção do pacto de 30”. (BASTOS, 1986, p. 56).

Como se deu, a partir daí, o relacionamento entre o autor e a Revolução de 30? Freyre relata um encontro com Vargas, já no fim do Estado Novo, quando este o chamou com urgência e incumbiu-o de chefiar um organismo nacional que visaria à implantação imediata de

uma reforma agrária, plano que, claro, não foi levado adiante. Aqui, Freyre esclarece seu relacionamento com Vargas: “mantinha velha amizade pessoal, apesar de não possuir muitas afinidades políticas” (apud CHACON, 1993, p. 254) Já criticando o queremismo em 1945, Freyre descreve “um Vargas avelhantado e cada vez mais sobre o domínio dos Agamenons e dos Muller – daqueles que mais o têm degradado e manchado das piores manchas de sua ditadura”. (FREYRE, 1945). E, escrevendo no final dos anos 40, Freyre (1949, p. 23) afirma ter o Estado Novo esgotado, em 1945, “toda a sua capacidade de contribuir a seu modo, e à sombra protetora de chefes militares, para o bem público”; uma capacidade da qual, contudo, ele afirma implicitamente a existência.

A análise feita por Freyre do papel histórico e da personalidade de Vargas é ambígua como seu posicionamento frente ao regime liderado por este, e o próprio Vargas descrito por ele é essencialmente ambíguo. Para Freyre (1947, p. 170), “o Sr. Getúlio Vargas parece uma espécie de Dr. Jekyll e Mr. Hyde: tendo em si mesmo alguma coisa do Jesuíta, parece ter também alguma coisa do índio. Ávido de poder e de mando tem estado, entretanto, algumas vezes, do lado do povo e contra convenções estereis e grupos plutocráticos poderosos”.

Nos anos 60, contudo, Freyre (1971, p. 187) já avalia Vargas sob uma ótica bastante favorável, ressaltando seus esforços em favor dos mais pobres e retirando-lhe a pecha de ditador. Foi apenas um “semi-ditador” que cercou-se voluntariamente de mecanismos legais e executou um esforço “em prol de uma organização administrativa que, dentro da tradição monárquica e paternalística do Brasil, inaugura, no setor social, uma política a favor de elementos populares da população urbana do país, até então desprotegidas”.

E é a ambiguidade a característica principal do posicionamento do autor frente ao Estado Novo. Freyre serve de referência básica para *Cultura Política*, principal publicação cultural do regime, o que mostra o entrosamento entre seu pensamento e a ideologia estado-novista, e o número de autores que recorrem a ele ao escreverem para a revista, como lembra Gomes (1996, p. 195), é significativo, sendo justamente a teoria racial de Freyre a mais evocada como um exemplo de nossa harmonia racial. Ao mesmo tempo, Freyre foi recebido por estudantes e professores ao realizar conferências na Bahia, em 1943, o que causou reações a nível nacional e transformou-o em um ícone da oposição ao regime. (CARONE, 1977, p. 309).

Freyre busca construir um padrão antibacharelesco na cultura brasileira, um padrão analítico que ignore qualquer vezo oratório e beletrístico e busque a intervenção ativa na realidade. E vê, em Vargas, o representante político deste padrão. Segundo ele, “nenhum bacharel menos bacharelesco do que o Presidente Getúlio Vargas governou o Brasil. Nenhum inclinou-se tanto às soluções sociológicas e econômicas dos problemas, dos quais alguns tem visto e sentido de perto”. (FREYRE, 1941, p. 125).

Décadas depois, Freyre torna-se entusiasta de primeira hora do golpe de 64, e o saúda como a consagração tanto da independência brasileira perante o exterior quanto da integração nacional (FREYRE, 1987, p. 205), mas o critica, no seu ocaso, pelo seu caráter predominantemente economicista, que não soube atender às demandas e urgências sociais. Mas, em um de seus últimos artigos, Freyre faz uma defesa tardia da ditadura (o texto é de 1985), enfatizando, precisamente, sua consonância, ou tentativa de consonância com a identidade nacional. Referindo-se então ao “movimento revolucionário de 1964”, ele afirma: “Neste movimento se exprime o que alguns líderes brasileiros tentam reestruturar no Brasil agindo segundo o que consideram ser em harmonia com o seu caráter nacional”. (FREYRE, 1985, p. 1). Uma conclusão coerente em relação ao ideário político do autor.

Referências

- ARAUJO, Ricardo Benzaquem. *Guerra e paz: Casa-grande & senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.
- BASTOS, Elide Rugai. Gilberto Freyre e a questão nacional. In: MORAES, Reginaldo et al. (Org.). *Inteligência brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- CARONE, Edgar. A luta contra o Estado Novo. *Perspectivas*, Araraquara, ano 2, v. 2, n. 2, 1977.
- CHACON, Wamireh. *Gilberto Freyre: uma biografia intelectual*. São Paulo: Nacional: Recife: Massangana, 1993.
- COSTA, Valeriano Mendes Ferreira. Vertentes democráticas em Gilberto Freyre e Sérgio Buarque. *Lua Nova*, São Paulo: Cedec, n. 26, 1992.
- DA MATTA, Roberto. *A casa e a rua*. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- DUARTE, Nestor. *A ordem privada e a organização política nacional: contribuição à sociologia política brasileira*. São Paulo: Nacional, 1939.
- FERREIRA, Gabriela Nunes. A formação nacional em Buarque, Freyre e Vianna. *Lua Nova*, São Paulo: Cedec, n. 37, 1996.
- FOUCAULT, Michael. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- FREYRE, Gilberto. O Príncipe de Mônaco e o Brasil. *Revista El estudiante latino-americano*, York, v. 3, n. 9, 1921.
- _____. Os interesses do Brasil. *Correio da Manhã*, Rio de Janeiro, ed. 10, nov., 1938.
- _____. A propósito do presidente. *Cultura Política*, Rio de Janeiro, n. 5, 1941.
- _____. *Uma cultura ameaçada: a luso-brasileira*. Rio de Janeiro: CEB, 1942a.
- _____. Buenos Aires cheia de espanhóis. *Correio da Manhã*, Rio de Janeiro, ed. 10, fev. 1942b.
- _____. *Continente e ilha*. Rio de Janeiro: CEB, 1943a.
- _____. Precisa-se do Ceará. *O Jornal*, Rio de Janeiro, ed. 9, set. 1944a.
- _____. *Na Bahia em 1943*. Rio de Janeiro: CEB, 1944b.
- _____. Para quem o povo marcha. *Diário de Pernambuco*, Recife, ed. 7, out. 1945.
- _____. *Interpretação do Brasil*. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1947.
- _____. *Nação e Exército*. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1949.
- _____. Ainda a propósito do espírito de nacionalidade. *Diário de Pernambuco*, Recife, ed. 18, out. 1952.
- _____. *Aventura e rotina*. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1953.
- _____. Ainda a propósito do futebol brasileiro. *O Cruzeiro*, ed. 25, jun. 1955.
- _____. El argentino y la cultura brasileña. *Ficción*, Buenos Aires, n.11, 1958.
- _____. *Problemas brasileiros de antropologia*. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1959a.
- _____. *Ordem e progresso*. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1959b.
- _____. *Sugestões de um novo contato com universidades européias*. Recife: Imprensa Universitária, 1961.
- _____. *6 conferências em busca de um leitor*. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1965.

- _____. *Região e tradição*. Rio de Janeiro: Record, 1968.
- _____. *Açúcar: em torno da etnografia, da história e da sociologia do doce no Nordeste canavieiro do Brasil*. Brasília: MIC; IAA, 1969.
- _____. *Novo mundo nos trópicos*. São Paulo: Nacional; Edusp, 1971.
- _____. O negro na formação étnico-social do Brasil. *Anuário do Museu Imperial*, Petrópolis: Museu Imperial, v. 4, 1976, 1980.
- _____. *Sobrados e mucambos*. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1977.
- _____. *Casa-grande & senzala*. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1978.
- _____. *Tempos de aprendiz e outros tempos*. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1980.
- _____. O caráter nacional brasileiro no século vinte. *Ciência & Trópico*, Recife: FUNDAJ; Massangana, v.13, n.1, 1985.
- _____. *Homens, engenharias e rumos sociais*. Rio de Janeiro: Record, 1987.
- _____. Prefácio. In: LIMA, Oliveira. *Formação histórica da nacionalidade brasileira*. Rio de Janeiro: Top Books; São Paulo: Publifolha; 2000.
- GIUCCI, Guillermo. Gilberto Freyre: as cidades. SEMINÁRIO INTERNACIONAL NOVO MUNDO NOS TRÓPICOS, 2000, Recife. Anais..., Recife: Fundação Gilberto Freyre, 2000.
- GOMES, Ângela de Castro. *História e historiadores: a política cultural do Estado Novo*. Rio de Janeiro: Ed. da FGV, 1996.
- MOTA, Carlos Guilherme. *Ideologia da cultura brasileira: pontos de partida para uma revisão histórica*. São Paulo: Ática, 1977.
- SANTOS, Luiz Antônio de Castro. O espírito da aldeia: orgulho ferido e vaidade intelectual em Gilberto Freyre. *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo: Cebrap, n 27, 1990.
- SILVA, Eduardo. *Dom Obá II d' África, o Príncipe do povo: vida, tempo e pensamento de um homem livre de cor*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- SOUZA, Ricardo Luiz de. A sociologia proustiana de Gilberto Freyre. *Teoria & Sociedade*, Belo Horizonte: UFMG, v. 13, n. 1, 2005.
- VIANA, Oliveira. *Populações meridionais do Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1973.

Artigo recebido em setembro de 2006. Aprovado em novembro de 2006.