

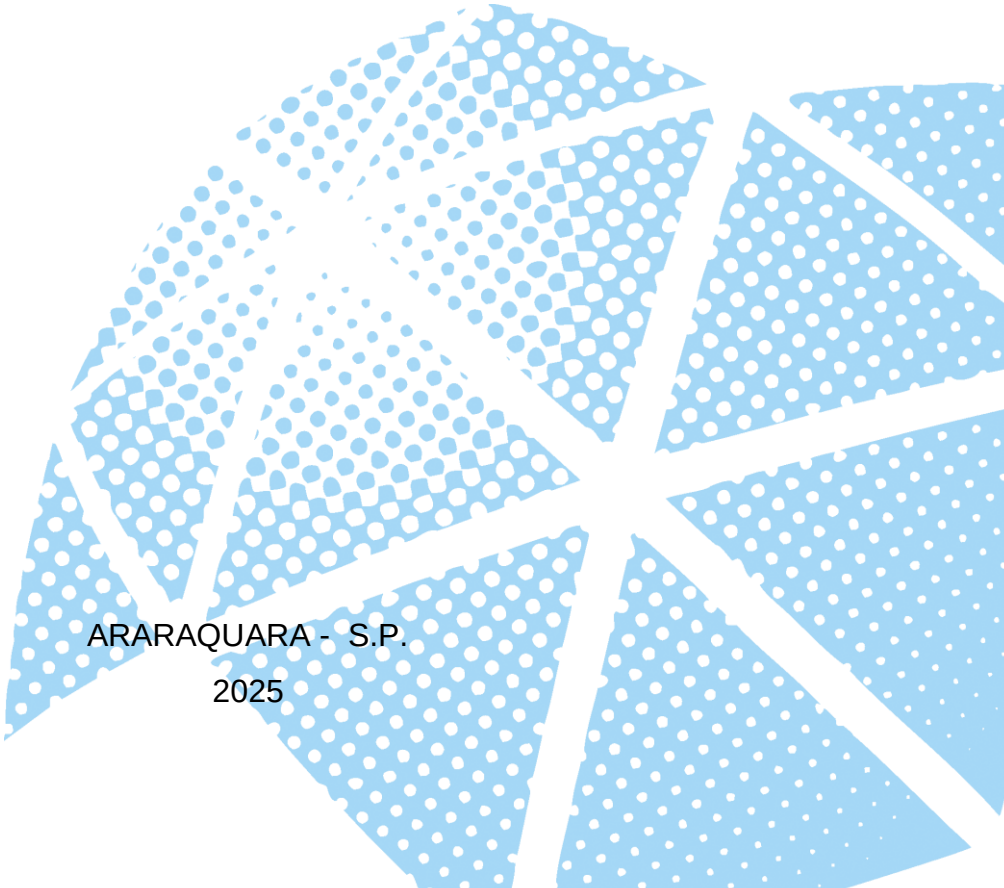
UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA- UNESP
Faculdade de Ciências e Letras
Campus de Araraquara - SP

RODRIGO DANTAS DE MEDEIROS

Tradição e Modernidade: A ressurgência do
conservadorismo culturalista de Gilberto Freyre no Brasil
do século XXI

ARARAQUARA - S.P.

2025



RODRIGO DANTAS DE MEDEIROS

Tradição e Modernidade: A ressurgência do conservadorismo culturalista de Gilberto Freyre no Brasil do século XXI

Tese de Doutorado, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Ciências e Letras – Unesp/Araraquara, como requisito para obtenção do título de Doutor em Ciências Sociais.

Árrea de Concentração: Cultura, Democracia e Pensamento Social

Orientador: Prof. Dr. Carlos Henrique Gileno

Bolsa: Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES)

ARARAQUARA – S.P.
2025

Medeiros, Rodrigo Dantas de
M488t Tradição e Modernidade : A ressurgência do conservadorismo
culturalista de Gilberto Freyre no Brasil do século XXI / Rodrigo
Medeiros. -- Araraquara, 2025
443 p.

Tese (doutorado) - Universidade Estadual Paulista (UNESP),
Faculdade de Ciências e Letras, Araraquara
Orientador: Carlos Henrique Gileno

1. História social. 2. Conservantismo. 3. Relações humanas e
cultura. 4. Antropologia cultural. 5. Regionalismo. I. Título.

IMPACTO POTENCIAL DESTA PESQUISA

A presente pesquisa pretende contribuir para a discussão e ampliação do pensamento político e social brasileiro. Através de um olhar sobre o culturalismo de Gilberto Freyre, compreender as origens e ressignificações do pensamento gilbertiano, tendo por base o conservadorismo cultural. Buscando a concepção do pensamento conservador relacionado com o culturalismo desde a Europa até o Brasil, a pesquisa possui um potencial internacional, nacional e regional, tratando-se Gilberto Freyre de um autor precípuo para a compreensão da sociedade contemporânea.

POTENTIAL IMPACT OF THIS RESEARCH

This research aims to contribute to the discussion and expansion of Brazilian political and social thought. Through a look at Gilberto Freyre's culturalism, it seeks to understand the origins and reinterpretations of Gilbertian thought, based on cultural conservatism. Seeking the conception of conservative thought related to culturalism from Europe to Brazil, the research has international, national and regional potential, with Gilberto Freyre being a key author for understanding contemporary society.

RODRIGO DANTAS DE MEDEIROS

Tradição e Modernidade: A ressurgência do conservadorismo culturalista de Gilberto Freyre no Brasil do século XXI

Tese de Doutorado, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Ciências e Letras – Unesp/Araraquara, como requisito para obtenção do título de Doutor em Ciências Sociais. Exemplar apresentado para Defesa. **Área de Concentração:** Cultura, Democracia e Pensamento Social

Data de defesa: 25/03/2025. 14:30h.

BANCA EXAMINADORA:

Presidente e Orientador: Prof. Dr. Carlos Henrique Gileno. Universidade Estadual Paulista. Faculdade de Ciências e Letras, UNESP. Campus De Araraquara.

Membro Titular: Prof. Dr. Alberto Luiz Schneider. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP).

Membro Titular: Prof. Dr. João Batista Damasceno. Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ).

Membro Titular: Profa. Dra. Maria Teresa Miceli Kerbauy. Universidade Estadual Paulista. Faculdade de Ciências e Letras, UNESP. Campus De Araraquara.

Membro Titular: Prof. Dr. Ricardo Lima da Silva. Instituto Federal do Amazonas. (IFAM).

“O Senhor não olha tanto a grandeza das nossas obras. Olha mais o amor com que são feitas”.
(Santa Teresa d’Ávila, O.C.D.)

.

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer à minha família pelo apoio irrestrito nas decisões de minha vida. Em especial, aos meus pais, José Dantas de Medeiros e Maria Iraci Farabotto de Medeiros, à minha avó, Irene Gasparini Farabotto, e ao meu avô Hilário Farabotto, que me transmitiram os valores para encarar a vida com coragem e confiança, dando exemplos de fé e coragem.

Ao amigo, padre Frederico Rogério Daniel, pela orientação espiritual e pelas palavras de coragem diante dos desafios, encorajamento na busca pela Verdade e no resgate da Beleza em toda a nossa vida.

Agradeço ao meu orientador e amigo Prof. Dr. Carlos Henrique Gileno pelas ideias, auxílio, compreensão, atenção, e que soube, nos momentos pertinentes, apontar as correções necessárias ao oferecer opções e caminhos a seguir.

Igualmente, agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, campus de Araraquara, pela dedicação e prontidão.

Por fim, agradeço a Deus e a intercessão da Virgem Maria por transformar a minha vida e guiar o meu caminho.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

O homem e as mitologias

Aquilo que aqui chamamos de Deuses, poderia quase da mesma forma ser chamado de Devaneios. Compará-los aos sonhos não significa que os sonhos não possam realizar-se. Compará-los a histórias de viajantes não é dizer que não possam ser histórias verdadeiras ou pelo menos honestas. Na verdade, são aquele tipo de histórias que o viajante conta para si mesmo. Todo esse assunto mitológico pertence à parte poética dos homens. Parece estranhamente esquecido hoje em dia o fato de que um mito é fruto da imaginação e, portanto, uma obra de arte. Requer-se um poeta para criá-lo. Requer-se um poeta para criticá-lo. Há no mundo mais poetas que não-poetas, como se comprova pela origem popular dessas lendas. Mas por alguma razão que nunca vi explicada, apenas a minoria não poética tem permissão de escrever estudos críticos desses poemas populares. Nós não submetemos um soneto a um matemático ou uma canção a um especialista em cálculos; mas acalentamos a ideia igualmente fantástica de que o folclore pode ser tratado como uma ciência. Se essas coisas não forem apreciadas do ponto de vista artístico, elas simplesmente não serão apreciadas. Quando o catedrático ouve o polinésio lhe dizer que outrora não existia nada exceto uma grande serpente emplumada, se o erudito não se sentir emocionado e meio tentado a desejar que isso fosse verdade, ele absolutamente não é um juiz dessas coisas. Quando lhe asseguram, com base na melhor autoridade dos peles-vermelhas, que um herói primitivo carregou o sol e a lua e as estrelas dentro de uma caixa, se ele não bater palmas e espernear como faria uma criança diante de uma fantasia tão encantadora, ele não sabe nada sobre o assunto. Esse teste não é absurdo; crianças primitivas e bárbaras riem e esperneiam com outras crianças; e nós devemos ter certa simplicidade para retratar a infância do mundo. [...]. Assim os cientistas raramente entendem, ao contrário dos artistas, que um ramo do belo é o feio. Eles raramente aceitam a legítima liberdade do grotesco. E descartam um mito selvagem como sendo simplesmente grosseiro e tosco, uma prova da degradação, porque não tem toda a beleza do arauto Mercúrio recém-pousado numa colina que beija o céu; quando o mito na verdade tem a beleza da Falsa Tartaruga ou do Chapeleiro Maluco do País das Maravilhas. A prova máxima de que alguém é prosaico é o fato de ele sempre insistir que a poesia deve ser poética. Às vezes o humor é o próprio assunto bem como o estilo da fábula. [...]. Há filosofia naquela visão do mundo seco diante do beatífico dilúvio de riso; há imaginação no gigantesco monstro em erupção feito um vulcão aquoso; há muito divertimento na imaginação de sua cara esbugalhada à medida que o pelicano ou o pinguim iam passando. De qualquer modo a rã se riu; mas o estudioso do folclore permanece grave. [...]. Ora, o primeiro fato é que as pessoas mais simples têm as ideias mais sutis. Todos deveriam saber disso, pois todo o mundo foi criança. (G. K. CHESTERTON. O Homem Eterno, 2010, pp. 107 a 110).

RESUMO

A estrutura desta tese tem como objetivo geral contribuir para o aprofundamento e ampliação do debate em torno do pensamento político-social brasileiro. Por ser o conservadorismo uma das principais linhagens de pensamento no Brasil, faz-se necessário o estudo de suas principais vertentes, para melhor compreender a sociedade contemporânea. Como objetivo específico do presente trabalho, temos a análise da biografia e bibliografia de Gilberto Freyre. A presente tese pretende argumentar que duas vertentes conservadoras se destacaram no Brasil, desde o início do século XIX: a vertente conservadora estatista e a vertente conservadora culturalista. A primeira, foi a base do conservadorismo no Império, entrando no século XX em afinidades eletivas (*Wahlverwandtschaften*) com o pensamento autoritário, e prevalecendo no cenário político até o final do regime militar, em 1985. A segunda vertente, percorreu parte do século XIX e o século XX de forma tênue, sendo pouco ou nada estudada de forma aprofundada. A primeira hipótese proposta é a inserção de Gilberto Freyre como um expoente da vertente conservadora culturalista. A segunda hipótese é a ressurgência ou ressignificação do pensamento gilbertiano no século XXI, principalmente após o centenário de Gilberto Freyre. Como justificativa, propõe-se evidenciar a atualidade ou não do polímata de Apipucos no Brasil contemporâneo, partindo dos temas fundamentais do conservadorismo clássico e cultural especialmente em sua origem britânica e ibérica e como estão inseridos no pensamento gilbertiano desde seus primeiros artigos. Para isso, utilizaremos a metodologia do Contextualismo da Escola de Cambridge e seus dois expoentes: Quentin Skinner e John G. A. Pocock. A pesquisa será qualitativa, indutiva, essencialmente bibliográfica, através de livros, documentos, artigos acadêmicos, periódicos. Será utilizado o método histórico.

Palavras-chave: História social; Conservantismo; Relações humanas e cultura; Antropologia cultural; Regionalismo.

ABSTRACT

The general structure of this thesis has the main objective of contributing to the deepening and broadening of the debate surrounding Brazilian political-social thought. As conservatism is one of the main lineages of thought in Brazil, it is necessary to study its main aspects, to better understand contemporary society. As a specific objective, the analysis of Gilberto Freyre's biography and bibliography. This thesis intends to argue that two conservative aspects stood out in Brazil, since the beginning of the 19th century: the statist conservative aspect and the culturalist conservative aspect. The first was the basis of conservatism in the Empire, entering the 20th century in elective affinities (*Wahlverwandtschaften*) with authoritarian thought, and prevailing on the political scene until the end of the military regime, in 1985. The second aspect occurred during part of the 19th century and the 20th century in a tenuous way, with little or no detailed study. The first hypothesis proposed is the insertion of Gilberto Freyre as an exponent of the conservative culturalist trend. The second hypothesis is the resurgence or resignification of Gilbertian thought in the 21st century, especially after Gilberto Freyre's centenary. As justification, it is proposed to highlight the relevance or not of Apipucos' polymath in contemporary Brazil, starting from the fundamental themes of classical and cultural conservatism mainly in its British and Iberian origin and how they are inserted in Gilbertian thought since his first articles. To do this, we will use the Cambridge School Contextualism methodology and its two exponents: Quentin Skinner and John G. A. Pocock. The research will be qualitative, inductive, essentially bibliographic, through books, documents, academic articles, periodicals. The historical method will be used.

Keywords: Gilberto Freyre; Cultural conservatism; Statist conservatism; Christocentrism; Tropic.

RESUMEN

La estructura general de esta tesis tiene el objetivo general de contribuir a la profundización y ampliación del debate en torno al pensamiento político-social brasileño. Como el conservadurismo es uno de los principales linajes de pensamiento en Brasil, es necesario estudiar sus principales aspectos para comprender mejor la sociedad contemporánea. Como objetivo específico, el análisis de la biografía y bibliografía de Gilberto Freyre. Esta tesis pretende argumentar que dos vertientes conservadoras se destacaron en Brasil, desde principios del siglo XIX: la vertiente conservadora estatista y la vertiente conservadora culturalista. La primera fue la base del conservadurismo en el Imperio, que entró en el siglo

XX en afinidades electivas (*Wahlverwandtschaften*) con el pensamiento autoritario, y prevaleció en la escena política hasta el fin del régimen militar, en 1985. La segunda corriente, atravesó parte del el siglo XIX y el siglo XX de manera tenue, con poco o ningún estudio en mayor profundidad. La primera hipótesis propuesta es la inserción de Gilberto Freyre como exponente de la tendencia culturalista conservadora. La segunda hipótesis propuesta es el resurgimiento o resignificación del pensamiento gilbertiano en el siglo XXI, especialmente después del centenario de Gilberto Freyre. Como justificación, propongo resaltar la relevancia o no del erudito de Apipucos en el Brasil contemporáneo, a partir de los temas fundamentales del conservadurismo clásico y cultural principalmente en su origen británico e ibérico y cómo se insertan en el pensamiento gilbertiano desde sus primeros artículos. Para ello utilizaremos la metodología del Contextualismo de la Escuela de Cambridge y sus dos exponentes: Quentin Skinner y John G. A. Pocock. La investigación será cualitativa, inductiva, esencialmente bibliográfica, a través de libros, documentos, artículos académicos, publicaciones periódicas. Se utilizará el método histórico.

Palabras clave: Gilberto Freyre; Conservadurismo cultural; Conservadurismo estatista; Cristocentrismo; Trópico.

ILUSTRAÇÃO

Figura 1 – Hipótese: conservadorismo culturalista, na concepção gilbertiana

149

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	17
2 GILBERTO FREYRE: UMA BREVE BIOGRAFIA	39
2.1 Um vitoriano brasileiro: A influência britânica de Gilberto Freyre	41
2.2 Gilberto Freyre e a tradição Ibérica	48
3 ORIGENS DO CONSERVADORISMO.....	59
3.1 Edmund Burke	59
3.2 François-René de Chateaubriand e o periódico <i>Le Conservateur</i>	65
3.3 O Conservadorismo	70
3.4 <i>I'll Take My Stand</i> : o conservadorismo culturalista no Sul dos Estados Unidos.....	82
3.5 Conservadorismo no Brasil.....	91
3.6 A vertente conservadora estatista.....	111
4 AS ORIGENS DO CONSERVADORISMO CULTURALISTA	137
4.1 As raízes do conservadorismo cultural e o pensamento de gilbertiano	137
4.2 Os primeiros artigos publicados por Gilberto Freyre: Primeira hipótese	148
5 O CONSERVADORISMO CULTURALISTA GILBERTIANO	197
5.1 Os trópicos	197
5.1.1 A religião popular e o cristocentrismo brasileiro	200
5.1.1.1 A propósito de franciscanos e jesuítas	201
5.1.1.2 Além do apenas moderno: A busca pelo misticismo	208
5.2 O <i>Volkskunde</i> : ou a preservação do folclore	214
5.2.1 As assombrações de um antigo Brasil.....	228
5.3 A arquitetura e a estética	234
5.3.1 Gilberto Freyre e a arquitetura	240
5.3.2 A construção de Brasília: símbolo do progressismo.....	246
5.4 A culinária	250
5.5 O surgimento da ecologia e a defesa da natureza	258
5.6 Literatura	271
5.7 A linguagem.....	287
5.8 Costumes.....	295
5.8.1 Casa-Grande e Senzala	295
5.8.2 Sobrados e Mucambos	321
5.8.3 Ordem e Progresso	331
6 A RESSURGÊNCIA DO CONSERVADORISMO CULTURALISTA.....	343

6.1 A ressurgência e ressignificação do pensamento gilbertiano no século XXI.....	373
6.2 Um expoente do conservadorismo culturalista: Segunda hipótese.....	398
7 CONSIDERAÇÕES FINAIS	408
REFERÊNCIAS.....	416

1 INTRODUÇÃO

El lenguaje y la eligión, la família, el grupo que sigue a un jefe, surgen por sí mismos, antes de que nadie los haya advertido o los desee. Evidentemente, como podrían haber sido planeados o deseados si nadie hasta esse momento pudo tener experiencia de nada que sigiriera tales nociones? Cuando, espero, tales cosas han surgido y han asumido tal vez formas rivales, atraen hacia ellas la atención; el sentido de una doble posibilidad, de una obligacón de elegir, permite a un ombre decir que la preferia *es mejor* que la otra. (Santayana, 1954)¹¹

“Tradição e Modernidade” são conceitos que escolhemos para apresentar esta tese. Trata-se de um dualismo ao estilo gilbertiano, como Casa-Grande e Senzala, Sobrados e Mucambos, Ordem e Progresso. Esses conceitos estão inseridos em seu tempo trípico, que contém, de forma análoga, a essência do que se entende por “conservadorismo” — um pensamento distinto dos tradicionalismos e reacionarismos. O conservadorismo preserva as tradições e, concomitantemente, aprende com o passado ao atuar no presente, tentando compreender as transformações engendradas pela modernidade, com o intuito de refletir sobre projetos de futuro.

Como Elide Rugai Bastos (2006) afirmou ao escrever seu livro *As criaturas de Prometeu*, esta tese busca oferecer apenas uma das inúmeras leituras possíveis da complexa obra de Gilberto Freyre. Não pretendemos limitar um dos maiores intérpretes do Brasil a uma única vertente de pensamento, muito menos esgotar todas as interpretações possíveis do pensamento gilbertiano.

Gilberto Freyre sempre foi original e lúcido em suas ideias, desde os primeiros artigos publicados em sua juventude até sua fase octogenária. Freyre era um ensaísta regional e universal, tradicional e moderno, movido pela ânsia de descobrir a identidade nacional e o *ethos* brasileiro — qualidades que o projetaram como historiador social, sociólogo e antropólogo (Fonseca, 2011). Além disso, nutria uma preocupação amorosa com a Igreja Católica.

Confessadamente contraditório, Gilberto Freyre define-se como acatólico, mas não consegue esconder certa preocupação amorosa com a Igreja, além de uma quase devoção por santos como Agostinho e Inácio de Loyola, místicos como Raimundo Lúlio e Juan de la Cruz, papas como João Paulo I e João Paulo II, escritores católicos como Newman, Peguy e Psichari, para falar apenas dos citados em *Insurgências e ressurgências atuais* (Fonseca, 2011, p.205)

¹ A linguagem e a escolha, a família, o grupo que segue um líder, surgem por si mesmos, antes que alguém os tenha notado ou desejado. Claramente, como elas poderiam ter sido planejadas ou desejadas se ninguém até aquele momento tinha tido experiência de algo que sugerisse tais noções? Espero que quando tais coisas surjam e talvez assumam formas rivais, elas atraíam atenção para si mesmas; O senso de uma dupla possibilidade, de uma obrigação de escolher, permite ao homem dizer que o preferido é melhor que o outro. (Santayana, 1954)

Segundo Peter Burke e Maria Lúcia G. Pallares-Burke (2009), as ideias de Gilberto Freyre são relevantes para o pensamento conservador hodierno.

[...] por razões tanto políticas quanto acadêmicas. Sua sugestão de que os brasileiros devem se aceitar como uma mistura de grupos étnicos e de culturas, em vez de se fragmentarem entre ítalo-brasileiros, germano-brasileiros, afro-brasileiros e assim por diante, é ainda uma questão atualíssima no Brasil (e igualmente em muitas partes do mundo por causa da globalização). No cenário acadêmico, sua mistura de sociologia e antropologia com história e literatura (outra forma de hibridismo!), era não-ortodoxa em sua própria época – o momento da ascensão dos métodos quantitativos – mas hoje é levada mais a sério. O interesse dele por gênero, etnicidade, hibridismo, identidade, patrimônio cultural e pelos problemas da periferia garantem que suas ideias ainda sejam atuais. (Burke; Pallares-Burke, 2009, p.28)

Peter Burke e Pallares-Burke (2009) destacam que as análises da obra gilbertiana geralmente seguem dois caminhos distintos, um deles apresentando Gilberto Freyre como discípulo eterno do antropólogo Franz Boas, quando substituiu a raça pela cultura como a melhor maneira de interpretar o Brasil.

[...] suprimindo, assim, as muitas hesitações, qualificações e ambiguidades no pensamento de Freyre, que são enfatizadas nas obras *Guerra e paz: casa grande e senzala e a obra de Gilberto Freyre*, escrita por Ricardo Benzaquem de Araújo (1994) e *Gilberto Freyre: um vitoriano dos trópicos*, de Maria Lúcia Pallares-Burke. [...] (Burke; Pallares-Burke, 2009, p.28)

Em contraposição, interpretação similar advinda dos seus críticos, geralmente marxistas, “inventaram” e destacaram um Gilberto Freyre reacionário, desprezando seus apontamentos sobre os “antagonismos sociais” ao considerarem a sua trilogia como mera descrição de uma sociedade “marcada pela harmonia social, pelo consenso e pela “democracia racial”. Essas interpretações opostas são igualmente reducionistas e simplistas (Burke; Pallares-Burke, 2009, p. 28).

Outra fonte importante nos fala de Gilberto como leitor. Para o desespero de bibliotecários e deleite de seus biógrafos, Freyre era um leitor ativo que frequentemente dobrava as pontas das páginas de seus livros. Ele tinha o hábito de ler com um lápis ou caneta na mão, para marcar passagens de particular interesse. Quando não tinha lápis ou caneta por perto, com alguma frequência marcava passagens com a unha. Também escrevia comentários nas margens dos livros, permitindo que seus pensamentos fossem apanhados em flagrante. Graça a essas evidências, junto com suas cartas, é possível identificar os pensadores mais importantes para o desenvolvimento de Freyre, seus “mestres”, como ele por vezes os chamava, e ver mais claramente o que o atraía para esses pensadores e como ele usava, qualificava e desenvolvia as ideias deles (Burke; Pallares-Burke, 2009, p.30).

Estes apontamentos pessoais do leitor Gilberto Freyre, destacados por trabalhos de Pallares-Burke e Elide Rugai Bastos, por exemplo, foram fundamentais para esta tese como fonte de construção da influência de Gilberto Freyre em sua juventude, por autores, geralmente ensaístas vitorianos e ibéricos, os quais traremos adiante, e vão ao encontro da metodologia escolhida para este trabalho, proveniente do Contextualismo da Escola de Cambridge.

Freyre foi descrito como um “monumento nacional” e, pelo escritor modernista Oswald de Andrade, foi chamado de “nosso escritor totêmico”. Assim, não é surpresa que o Comitê de educação e Cultura da Câmara dos Deputados o tenha escolhido como candidato brasileiro ao Prêmio Nobel de Literatura em 1947, nem que o governo brasileiro tenha declarado que o ano do centenário de seu nascimento, 2000, seria o Ano Nacional Gilberto de Mello Freyre, durante o qual foi impresso um selo em sua honra. Menos atenção foi dada ao aniversário dos quinhentos anos da descoberta do Brasil pelos portugueses que à descoberta do Brasil por Freyre. Gilberto – como é frequentemente chamado, mesmo por pessoas que nunca o conheceram – tornou-se igualmente um herói local. Em 2004, o novo aeroporto internacional da cidade do Recife, em Pernambuco, foi batizado Aeroporto Gilberto Freyre. Grupos de estudantes visitam regularmente sua casa, e motoristas de táxi, orgulhosos da celebridade local, oferecem a visita a turistas (Burke; Pallares-Burke, 2009, p. 25).

Destacamos que houve, e procuraremos demonstrar em uma das hipóteses desta tese, a ressurgência e a resignificação do pensamento e da obra gilbertiana exatamente no ano de seu centenário. Burke e Pallares-Burke (2009) ressaltam o argumento de que os pensadores e acadêmicos do Brasil, incluindo Gilberto Freyre, estavam nas sombras. Todavia, observam os autores que Gilberto Freyre seria:

[...] mais bem conhecido em seu próprio país pela avaliação positiva da miscigenação e do hibridismo cultural, junto com suas controversas teorias, ou quase-teorias, de “democracia racial” e “luso-tropicalismo”, ele também apresentou ideias originais e provocativas em tópicos, tais como a sociologia da arquitetura, linguagem, medicina, tempo e lazer e os problemas do “pós-modernismo”. A carreira de Freyre mostra que problemas e controvérsias que frequentemente acreditamos pertencer exclusivamente a nosso tempo vêm sendo discutidos há gerações, enquanto as análises e as soluções apresentadas por ele não perderam a relevância (Burke; Pallares-Burke, 2009, p. 27).

Estas ideias originais e tópicos apontados por Burke e Pallares-Burke, como a linguagem, a arquitetura, a culinária, a natureza, o folclore, etc., serão evidenciados como uma das hipóteses desta tese ao compor aquilo que entendemos ser o conceito de conservadorismo culturalista em sua obra.

De fato, seguindo suas linhas principais, detectou-se, possivelmente, um seguimento do pensamento conservador na imensa obra de Gilberto Freyre que se aproxima dos conceitos

estabelecidos pelos vitorianos britânicos e pelos conservadores clássicos, bem como dos ensaístas conservadores espanhóis do final do século XIX e começo do século XX, os quais influenciaram Gilberto Freyre (Pallares-Burke, 2005).

Posteriormente, suas posições políticas, seu diálogo e aproximação com intelectuais brasileiros consideradamente conservadores entre os anos 1950 e 1980, possibilita-nos a oportunidade de pesquisar este conservadorismo culturalista em sua bibliografia e biografia. Conforme veremos, diversos autores e intelectuais retratam Freyre como um conservador.

Gilberto Freyre, em entrevista à Elide Rugai Bastos (2006), afirma ser um conservador. Mas qual seria a particularidade do seu conservadorismo? Em qual vertente teórica estaria presente aquele conservadorismo? Conforme a argumentação que procuramos desenvolver neste trabalho, o conservadorismo no Brasil teve duas vertentes principais: 1) O conservadorismo estatista ou saquarema, que teve a influência do político francês François Guizot² e 2) A vertente cultural ou culturalista.

Para melhor compreender as principais vertentes do conservadorismo que consideramos presentes no Brasil, ponderamos que o liberalismo, o socialismo e o conservadorismo são consideradas as principais famílias intelectuais do pensamento político brasileiro (Brandão, 2005).

Gildo Marçal Brandão acentua a importância e a necessidade do resgate e estudo dessas linhagens para que não sejam esquecidas, pois são instrumentos teóricos fundamentais para a compreensão da sociedade brasileira do presente e do futuro. Existe variação complexa de linhagens de pensamento - sejam de esquerda ou de direita – que caminham nos terrenos das “polarizações ambíguas” ou das “conciliações produtivas”.

No século XVIII, o conceito de conservadorismo se originou nos textos de Edmund Burke, sendo considerado o precursor do conservadorismo (Kirk, 2016). O seu livro, *Reflexões sobre a Revolução na França* (1790), tornou-se a obra que fundamentou o conservadorismo (Lynch, 2017a). Para Burke, deve haver uma ligação entre os que estão mortos, os vivos e os que ainda estão por nascer, considerando errôneas as ideias que o associam ao tradicionalismo ou reacionarismo. O conservadorismo pode ser confundido com o tradicionalismo ou reacionarismo.

O tradicionalismo está ligado a questões vegetativas, a padrões antigos de vida consubstanciados nas consciências ancestrais. O tradicionalismo não está ligado hoje ao

² François Pierre Guillaume Guizot, nasceu na França, na cidade de Nîmes em 1787 e morreu em Saint-Quen-le-Pin em 1874. Foi historiador e estadista francês. Ministro das Relações Exteriores durante a Monarquia de Julho (1830-1848), foi Presidente do Conselho de Ministros da França de 1847 até 1848, quando foi deposto pela Revolução Francesa de 1848.

conservadorismo político, uma vez que indivíduos ou grupos ‘progressistas’ na esfera política podem estar associados a um modo tradicionalista em alguma dimensão da sua vida cotidiana. O conservadorismo, por sua vez, é “consciente e reflexivo” ao engendrar movimento de crítica contínua e sistemática ao progressismo (Mannheim, 1982).

O conservadorismo se manifesta e evolui no dinamismo da moderna sociedade de classes, a qual está em constante processo de desenvolvimento material e intelectual (Ferreira; Botelho, 2010). As vertentes conservadoras valorizam as organizações sociais do passado, dando importância à religião, e enaltecem as associações familiares, a aldeia e a corporação, instituições que surgiam como intermediárias das relações estabelecidas entre o indivíduo e o Estado (Ferreira; Botelho, 2010).

Como veremos, a vertente conservadora estatista defende um estado forte que seja capaz de centralizar o poder com o objetivo de tutelar os diversos interesses da sociedade para evitar qualquer fragmentação do território ou preparar a consolidação de um estado burguês, estando em afinidades eletivas (*Wahlverwandtschaften*) com o pensamento autoritário que se consolidou no decorrer do século XX. Todavia, o conservadorismo dispõe que as mudanças sociais somente serão justas e precisas se observarem as conexões entre passado, presente e futuro. Para o conservador, as mudanças são bem-vistas e até desejadas, mas desde que se limite aos sentidos de continuidade histórica. Essa é a base do conservadorismo burkeano, considerado clássico, e da vertente conservadora culturalista, que transitará entre os séculos XIX e XX, adentrando ao século XXI (Torres, 2017).

Se o conservadorismo é a exaltação do passado, bem como as organizações sociais e políticas vivenciadas pela sociedade moderna ocidental, pertinente atentar como o conservadorismo chegou ao Brasil (Ferreira; Botelho, 2010). Bernardo Recupero explicita que o conservadorismo sofreu dificuldades em países latino-americanos, onde o passado é tratado como um obstáculo herdado do passado colonial espanhol ou português (Ricupero, 2010).

Conservadores provenientes das ex-colônias da Espanha e de Portugal são, assim, obrigados a realizar um verdadeiro malabarismo intelectual ao tratar da emancipação política. Nessa orientação, tanto o historiador brasileiro Francisco Adolfo Varnhagen quanto o humanista venezuelano Andrés Bello, caracterizam a independência não tanto como uma ruptura com o passado, mas como um desenvolvimento natural e quase inevitável da história anterior (Ricupero, 2010, p.79).

Era inevitável que uma colônia logo se emancipasse completamente da metrópole - fazendo parte da evolução dos povos-, ainda mais no Brasil, onde o próprio herdeiro do trono

português foi coroado imperador. A nova política que surgira após a independência coexistia com a estrutura social e econômica da época colonial, com bases na produção oriunda das grandes propriedades rurais. Mas tais considerações não diminuem a dificuldade em retratar o pensamento conservador na América Latina (Ricupero, 2010).

Sobre a complexidade assumida pelo conservadorismo no Brasil, podemos dizer que não existe um conservadorismo, mas conservadorismos que nem sempre são conceitualmente harmônicos, pois muitas vezes competem entre si e se chocam: “*Reformismo ilustrado, conservadorismo estatista, conservadorismo culturalista e liberalismo conservador* são nuances que um estudo consequente das ideologias ou linhas de pensamento político brasileiro precisa considerar” (Lynch, 2017a, p. 315).

No Brasil, o conservadorismo se dividiu em duas principais vertentes: o conservadorismo estatista ou reformista estatal e o conservadorismo culturalista. Essa divisão é a que iremos detalhar e aprofundar para o debate teórico desta tese.

A vertente estatista entendia que a formação da sociedade brasileira advinda da colonização era algo negativo, com o Estado moderno nacional após a independência sendo fraco e malformado. Contudo, o país poderia alcançar no futuro grande potencial, e propunham uma revolução conservadora liderada por um Estado centralizado comandado pelas elites nacionalistas (Lynch, 2017b).

Esse tipo de conservadorismo faz parte da concepção de uma sociedade dependente diretamente da proteção do Estado, pois não possuía solidariedades internas, fator que levava os indivíduos e grupos a possuírem alguma espécie de proteção dos seus direitos civis e políticos se estivessem próximos de algum homem poderoso - o patriarca dos tempos coloniais - ou estivesse sob a proteção do Estado (Brandão, 2005). Nesse caso, o Estado seria um Leviatã benévolo e protetor, diferente do Leviatã hobbesiano.

Os estudos clássicos sobre o pensamento político brasileiro de Wanderley Guilherme dos Santos, Bolívar Lamounier e Gildo Marçal Brandão tratam, essencialmente, dessa vertente conservadora estatista, que é por esses autores considerada autoritária e que visava a consolidação de um Estado centralizador que manteria a unidade territorial (Lynch, 2017b).

Lamounier (2007) expõe que aquele pensamento autoritário na Primeira República, era formado por conservadores que pretendiam fortalecer o Estado e estabelecer uma burguesia plena. Era o conservadorismo estatista, que repercutiria no Brasil durante o século XX, com afinidades eletivas com o autoritarismo de Francisco José de Oliveira Viana (1883-1951).

A outra vertente marcante do conservadorismo no Brasil é a culturalista, que tem um olhar mais compreensivo para a formação colonial, não se esquecendo de seus problemas. Para esse conservadorismo, a essência da sociedade brasileira já havia sido formada por Deus, pela natureza, e pelos caminhos históricos. É uma visão positiva dos valores do passado, principalmente por sua herança patriarcal ou familiar, ibérica e católica (Lynch, 2017b).

Esse conservadorismo culturalista estaria mais ligado ao conservadorismo clássico. José de Alencar, em um primeiro momento, seria quem impulsionou essa vertente do conservadorismo no Brasil, defendendo as tradições sociais ibéricas, chegando posteriormente em Gilberto Freyre (Lynch, 2017a). Sobre o conservadorismo de José de Alencar:

Alencar então sobressai-se e a sua obra está ligada à fixação desse processo “que enquadrou a literatura brasileira nos seus moldes definitivos”. Pegou dos motivos brasileiros, utilizou-se de uma linguagem nacional, libertando a literatura dos modelos neoclássicos. É um misto de clássico e romântico; é um conciliador de formas e temas; a sua temática é romântica e conservadora. (Mercadante, 1980, p.175)

Sobre o conservadorismo cultural, expõe Ricupero:

Na verdade, autores que, diante de um mundo em profunda transformação, se voltam com nostalgia para o passado, como os conservadores clássicos, são muito raros no Brasil e na América Latina. Um deles é Gilberto Freyre. Tal postura se percebe no próprio tom dos seus trabalhos sobre o patriarcalismo; o pessimismo cresce quando passa da análise da formação da família patriarcal, em Casa-grande e senzala, para sua decadência, em Sobrados e mocambos e Ordem e progresso (Ricupero, 2010, p.80).

Gilberto Freyre exaltou a formação rural e patriarcal do Brasil, ligado diretamente ao Cristianismo e às tradições essencialmente ibéricas. A defesa da tradição é o elemento central da definição clássica do conservadorismo, o que coloca Freyre como um dos raros representantes dentro do pensamento social brasileiro efetivamente próximo do pensamento conservador clássico (Lynch, 2017b).

Para Lynch, os estudos no Brasil se concentraram principalmente sobre o conservadorismo estatista. A segunda vertente, o conservadorismo culturalista, provavelmente passou despercebido, talvez por seu destaque e relevância na questão social e não na política (Lynch, 2017b).

A tradição estatista fora absorvida pelos socialistas, o que, conforme Lynch (2017b), provocou o desaparecimento dessa vertente conservadora. Com isso, os culturalistas acabaram por ocupar o campo conservador, provocando uma aliança com o liberalismo de mercado

(Lynch, 2017b), evidenciando temas como a tradição, a família, o cristianismo, a cultura popular, mas alinhado com uma economia liberal.

Entendemos que as manifestações de junho de 2013 se tornaram uma reação ao modelo progressista da esquerda, que dominava de maneira hegemônica o cenário político e cultural do Brasil desde o final do regime militar, em 1985. Posições conservadoras, liberais, monarquistas e até positivistas em defesa dos militares passaram a serem pautadas.

A eleição polarizada de 2014, posteriormente o *impeachment* da presidente Dilma Rousseff, o governo de Michel Temer e a eleição de 2018, novamente polarizada, trataram de consolidar uma oposição à esquerda no Brasil, mesmo que não orgânica, e que ainda não está centrada em um movimento específico ou um partido político.

O surgimento de movimentos declaradamente conservadores, mesmo as edições no Brasil do congresso conservador norte-americano CPAC (*Conservative Political Action Conference*), pertencente à União Conservadora Americana, o avanço de uma “onda conservadora”, evidenciam a necessidade de se aprofundar no tema conservador, para compreender o movimento que está ocorrendo no Brasil.

Questiona-se que conservadorismo é esse. Conforme uma das hipóteses propostas nesta tese, inserida numa dita “onda conservadora”, está a ressurgência do conservadorismo cultural, ou culturalista, segundo a concepção gilbertiana.

A estrutura geral desta tese tem como objetivo geral contribuir para o aprofundamento e ampliação do debate envolvendo o pensamento político-social brasileiro, indo na esteira de Brandão (2005) que ressaltou a necessidade de se resgatar e preservar as mais diversas vertentes do pensamento brasileiro, para melhor compreender a história e a sociedade do país. Das três linhagens principais do pensamento, trataremos particularmente do conservadorismo.

Como objetivo específico, a análise do pensamento gilbertiano, de suas linhas mestras e ramificações, desde sua biografia até sua bibliografia.

A argumentação desta tese, segue a proposta de Lynch, e reconhece duas principais vertentes do conservadorismo no Brasil, e as quais pretendemos analisar. A primeira vertente, denominada estatista, chegou ao Brasil, como veremos, no início do século XIX, ainda próxima às ideias de Edmund Burke.

Todavia, com a fundação do Partido Conservador em 1836, os intelectuais adeptos ao partido e ao movimento, se aproximaram substancialmente do conservadorismo liberal francês de François Guizot, que tinha como um de seus pontos, a centralização de poder, um Estado forte.

Esta vertente, como veremos percorreu o século XIX, adentrando o século XX, em afinidades eletivas com o pensamento autoritário e diversas outras denominações semelhantes, chegando até o final do regime militar em 1985, quando, fora absorvida pela esquerda política.

A outra vertente, denominada conservadorismo cultural ou culturalista, também esteve presente no Brasil no século XIX. Mais próxima ao conservadorismo clássico de Edmund Burke, teve sua origem na Inglaterra, como reação ao avanço do progressismo e do racionalismo advindos com a Revolução Industrial.

Autores vitorianos como John Ruskin, G. K. Chesterton, W. B. Yeats, etc., influenciaram consideravelmente esta vertente. Não menos importante, Johann Herder na Alemanha, e a descoberta do *folk*, do povo e da *Kultur der Volkes*, a cultura dos povos no final do século XIX, começo do século XX, como destacado por Peter Burke (2010).

Na França, François-René de Chateaubriand também saiu em defesa de temas caros a este conservadorismo. Por sua vez, no Brasil temos José de Alencar como seu maior expoente no século XIX. E no século XX, o destaque para Gilberto Freyre, que tratou de adaptar suas influências britânicas e ibéricas para a situação tropical brasileira.

Propomos para a tese, duas hipóteses. A primeira hipótese proposta é a inserção de Gilberto Freyre como um expoente do conservadorismo cultural ou culturalista, e a ressurgência desta vertente no Brasil, segundo a *Weltanschauung* gilbertiana. A segunda, é a ressurgência e ressignificação do pensamento gilbertiano no Brasil do século XXI.

A ressurgência e a ressignificação de seu pensamento, conforme a segunda hipótese proposta, entendemos, impulsionou uma interpretação conservadora de Gilberto Freyre, que, sendo possivelmente o maior expoente desta vertente no Brasil, como apontamos na primeira hipótese, pode estar inserido nesta “onda conservadora” do século XXI.

Algo que já havia sido prevista por Gilberto Freyre, com destaques para o cristocentrismo da formação social brasileira, bem como a preservação e exaltação da família, de seus valores, costumes, valorização da história social, e como visto, uma visão mais positiva do passado, sem deixar de condenar os abusos cometidos, muito menos se prendendo a um passado vegetativo reacionário, mas dinâmico, como previsto em seu tempo trípico.

Enrique Rodriguez Larreta e Guillermo Giucci, autores de biografia sobre Gilberto Freyre, escrita em 2007, destacam a importância e necessidade de se retomar o pensamento gilbertiano no mundo contemporâneo:

Como bom ironista, Freyre não teria deixado de apreciar o renascimento de muitos de seus temas em anos recentes. Tanto as histórias do cotidiano e da vida privada, publicadas no Brasil e em outros países quanto da virada cultural que pôs na ordem do dia questões como identidade e cultura, privilegiando a discussão de ideias e objetos para além dos limites nacionais, situam-se na mesma direção das principais intuições de Freyre. Cientista social, excessivamente literário para o gosto da sociologia positivista, o escritor reveste-se de grande importância para o exame de algumas das problemáticas contemporâneas, se não em autor central para o seu entendimento. Se essa impressão da atualidade de Gilberto Freyre é ou não ilusória, só a continuidade de estudos concretos sobre sua trajetória e seus ideais poderá determinar (Giucci; Larreta, 2007, p.590).

Esta tese propõe como justificativa, evidenciar a atualidade do pensamento gilbertiano no Brasil do século XXI, como destacado por seus biógrafos, através dos temas que compõem o conservadorismo cultural, ou culturalista já propostos por conservadores e vitorianos britânicos, ibéricos e alemães. Passamos então, para a exposição dos métodos das técnicas que serão empregadas para a elaboração da presente tese.

A tese será essencialmente bibliográfica, desenvolvida através de consulta a bibliografia inerente ao tema abordado, às fontes primárias, analisando livros, artigos, documentos oficiais, análise de periódicos, artigos acadêmicos em universidades do Brasil e do exterior, como também a leitura das cartas, artigos, livros e discursos proferidos e escritos por Gilberto Freyre, para compreender a vertente conservadora cultural de seu pensamento.

Ocorrerão consultas ao Seminário de Tropicologia, e no acervo contido na Fundação Joaquim Nabuco e na Fundação Gilberto Freyre. Também serão feitas consultas nas publicações da revista *Ciência e Trópico*, criada por Freyre, além de pesquisa à hemeroteca digital presente no site da Biblioteca Nacional Brasileira, na *Bibliothèque Nationale de France*, na Biblioteca Blanche Knopf, e na Biblioteca Nacional do Pensamento Social (BVPS). Serão também utilizados documentos provenientes do Parlamento Europeu, além de acervos presentes nos sites da Universidade de Stanford, Universidade de Columbia, Universidade de Oxford, Universidade de Salamanca, etc.

Gildo Marçal Brandão (2005) expõe que o ensaísmo dos anos 1930 estava sendo revisitado por pesquisadores contemporâneos das Ciências Sociais, e como isto é fundamental para o desenvolvimento e a diversificação do pensamento político-social brasileiro:

Nos últimos anos, um heterogêneo conjunto de pesquisadores, equipados com o instrumental analítico acumulado por décadas de ciência social institucionalizada, vem não apenas revisitando o ensaísmo dos anos 1930, mas vasculhando a história intelectual do País e produzindo uma quantidade respeitável de análises, pesquisas empíricas e historiográficas, interpretações teóricas que têm contribuído para renovar nosso conhecimento dos padrões e dilemas fundamentais da sociedade e da política brasileiras. Esboçado em meados do século XX, tendo recebido notável impulso nos anos 1970, este campo de estudo chegou à maturidade nos 1990,

constituindo-se em um dos mais produtivos das Ciências Sociais. Com efeito, além da emergência ou renovação das disciplinas que investigam os fenômenos do viver em transição – como a violência urbana, a pluralização religiosa, a explosão da política, [...] uma das características mais salientes das ciências sociais que estamos fazendo é o crescimento e a diversificação desta área de pesquisa que vem sendo chamada, com maior ou menor propriedade, de “pensamento social” no Brasil ou de “pensamento político brasileiro”. (Brandão, 2005, p.21)

Trata-se de uma pesquisa qualitativa. Conforme Lakatos e Marconi (2003), essa pesquisa objetiva a compreensão, analisando relações complexas para uma visão subjetiva da realidade, apontando a descoberta e construção de teorias baseadas essencialmente em textos, concedendo o objeto de estudo qualitativo principalmente baseado sem sua historicidade.

A pesquisa também será dedutiva, expondo Marconi e Lakatos que este método, “partindo das teorias e leis, na maioria das vezes prediz a ocorrência dos fenômenos particulares (conexão descendente) ”. (Lakatos; Marconi, 2003, p.106).

Segundo os autores, o método dedutivo se destaca por dois argumentos: “I. Se todas as premissas são verdadeiras, a conclusão deve ser verdadeira. II. Toda a informação ou conteúdo fático da conclusão já estava, pelo menos implicitamente, nas premissas” (Lakatos; Marconi, 2003, p.92). Ainda sobre o método dedutivo, expõem os autores:

Quando a conclusão do argumento dedutivo afirma que todos os cães têm um coração, está dizendo alguma coisa que, na verdade, já tinha sido dita nas premissas; portanto, como todo argumento dedutivo, reformula ou enuncia de modo explícito a informação já contida nas premissas. Dessa forma, se a conclusão, a rigor, não diz mais que as premissas, ela tem de ser verdadeira se as premissas o forem. (Lakatos; Marconi, 2003, p.92)

No mesmo sentido, concluem:

[...] o argumento dedutivo tem o propósito de explicar o conteúdo das premissas. [...] ou estão corretos ou incorretos, ou as premissas sustentam de modo completo a conclusão ou, quando a forma é logicamente incorreta, não a sustentam de forma alguma (Lakatos; Marconi, 2003, p. 92).

A pesquisa será baseada no método histórico. Tendo por base a antropologia, Franz Boas propôs um novo método histórico. Segundo o antropólogo germano-americano:

Temos outro método que em muitos aspectos é bem mais seguro. O estudo detalhado de costumes em sua relação com a cultura. O estudo detalhado de costumes em sua relação com a cultura total da tribo que os pratica, em conexão com uma investigação de sua distribuição geográfica entre tribos vizinhas, propicia-nos quase sempre um meio de determinar com considerável precisão as causas históricas que levaram à formação dos costumes em questão e os processos psicológico que atuaram em seu desenvolvimento. Os resultados das investigações conduzidas por

esse método podem ser tríplices. Eles podem revelar as condições ambientais que criaram ou modificaram os elementos culturais; esclarecer fatores psicológicos que atuaram na configuração da cultura; ou nos mostrar os efeitos que as conexões históricas tiveram sobre o desenvolvimento da cultura. Nesse método, temos um meio de reconstruir a história do desenvolvimento das ideias com uma precisão maior do que aquela permitida pelas generalizações do método comparativo. (Boas, 2006, p.33-34)

Lakatos e Marconi (2003) definem que o método histórico é proveniente de Franz Boas. Neste sentido, o método histórico foi

[...] promovido por Boas. Partindo do princípio de que as atuais formas de vida social, as instituições e os costumes têm origem no passado, é importante pesquisar suas raízes, para compreender sua natureza e função. Assim, o método histórico consiste em investigar acontecimentos, processos e instituições do passado para verificar a sua influência na sociedade de hoje, pois as instituições alcançaram sua forma atual através de alterações de suas partes componentes, ao longo do tempo, influenciadas pelo contexto cultural de cada época. Seu estudo, para uma melhor compreensão do papel que atualmente desempenham na sociedade, deve remontar aos períodos de sua formação e de suas modificações (Lakatos; Marconi, 2003, p.106-107).

Indo ao encontro do que propomos nesta tese, Lakatos e Marconi exemplificam o método histórico:

Exemplos: para compreender a noção atual de família e parentesco, pesquisa-se no passado os diferentes elementos constitutivos dos vários tipos de família e as fases de sua evolução social; para descobrir as causas da decadência da aristocracia cafeeira, investigam-se os fatores socioeconômicos do passado [...] (Lakatos, Marconi, 2003, p.107).

Destacam Lakatos e Marconi (2003) que localizando os fenômenos em seus ambientes sociais de origem e envolvidas pelas condições que as acompanharam e complementaram, ocorre uma facilitação de sua análise, desde seu nascimento, partindo ao seu desenvolvimento e as alterações que sofrera, possibilitando, aí, a comparação com sociedades divergentes. “[...] o método histórico preenche os vazios dos fatos e acontecimentos, apoiando-se em um tempo, mesmo que artificialmente reconstruído, que assegura a percepção da continuidade e do entrelaçamento dos fenômenos” (Lakatos; Marconi, 2003, p.107).

Pretendendo uma eficaz compreensão e elaboração da pesquisa, serão utilizadas as concepções metodológicas desenvolvidas por intelectuais relacionados ao Contextualismo da Escola de Cambridge (*Cambridge School Contextualism*), particularmente Quentin Skinner e John G. A. Pocock. O estudo das ideias clássicas, bem como o contextualismo linguístico,

fizeram parte das primeiras divulgações da Escola de Cambridge já na década de 1960, fundamentando e formando uma metodologia (Pocock, 2013).

A reconstrução do contexto intelectual, linguístico, político, histórico e social estão presentes na fundamentação da Escola de Cambridge, que, considerando os sentidos e valores de determinado período histórico, pode-se evitar por exemplo, uma interpretação cronocêntrica e anacrônica dos acontecimentos.

Quanto à metodologia desenvolvida pela Escola de Cambridge, Quentin Robert Duthie Skinner procurou colocá-la em prática ao escrever seu livro: *As fundações do pensamento político moderno*.

Segundo o historiador e professor da Universidade de Cambridge, na elaboração do livro, e colocando em prática sua metodologia, procurou usar textos sobre a teoria política desde o fim da Idade Média até o começo da modernidade, para trazer luz a um tema histórico maior.

Daí ter procurado se manter em limites cronológicos, apesar da vastidão do tema, seguindo do final do século XIII até o final do século XVI, tempo necessário, segundo o historiador, para definir o conceito de Estado (Skinner, 1996).

Skinner (1996) expõe que, seguindo em sua metodologia, procurou explorar e aprofundar os desenvolvimentos históricos, para então fundamentar as mudanças no conceito de poder do Estado e não mais do governante, como a base do governo, caracterizado como Estado moderno.

Passou do desenvolvimento histórico para “semântica histórica”, ou seja, do que era o conceito de Estado, para a palavra “Estado”. Como terceiro ponto levantado em sua metodologia, Quentin Skinner (1996) relata sobre a como proceder com a interpretação e o estudo de textos históricos, expondo que:

[...] procurei não me concentrar tão exclusivamente nos maiores teóricos, preferindo enfocar a matriz mais ampla, social e intelectual, de que nasceram suas obras. Começo discutindo o que considero ser as características mais relevantes das sociedades nas quais e para as quais eles originalmente escreveram. Pois entendo que a própria vida política coloca os principais problemas para o teórico da política, fazendo que um certo elenco de pontos pareça problemático, e um rol correspondente de questões se converta nos principais tópicos em discussão [...]. Considero igualmente essencial levar em conta o contexto intelectual em que foram concebidos os principais textos – o contexto das obras anteriores e dos axiomas herdados a propósito da sociedade política, bem como o contexto das contribuições mais efêmeras da mesma época ao pensamento social e político. Pois é evidente que a natureza e os limites do vocabulário normativo disponível em qualquer época também contribuirão para determinar as vias pelas quais certas questões em particular virão a ser identificadas e discutidas. Tentei, assim, escrever uma história menos concentrada nos clássicos e mais na história das ideologias, tendo por

objetivo construir um quadro geral no qual possam ser situados os textos dos teóricos mais proeminentes da política (Skinner, 1996, p.10-11).

Por tais motivos entendemos ser a metodologia desenvolvida pela Escola de Cambridge, a propícia para o desenvolvimento da presente tese. Como Skinner propôs, tratamos essencialmente de um pensamento político-social, procuramos explicar os aspectos do conservadorismo, expondo o momento histórico em que surgiu, ou seja, no final do século XVIII, como reação à revolução Francesa.

Como seu desenvolvimento, procuramos construir um quadro geral do pensamento conservador, ao qual acrescentamos os teóricos que estavam se relacionando com o tema. Desde Edmund Burke, seu precursor, fomos para os que trabalharam o tema na França como François-René de Chateaubriand e François Guizot, e posteriormente no Brasil, onde destacamos suas duas principais vertentes.

Partindo disso, e consolidando o quadro geral que procuramos arquitetar, passamos, somente então, para a análise do pensamento gilbertiano, que entendemos, estar inserido em uma vertente cultural conservadora, segundo uma das interpretações possíveis de sua bibliografia.

Com razão a historiografia recente chegou ao lugar-comum de que, se temos em mira compreender sociedades anteriores à nossa, precisaremos recuperar suas *mentalités* de dentro, da forma mais empática possível. Mas é difícil perceber como poderemos chegar a essa espécie de compreensão histórica se continuarmos, no estudo das ideias políticas, concentrando o eixo de nossa atenção naqueles que debateram os problemas da vida política num nível de abstração e inteligência que nenhum de seus contemporâneos terá alcançado. Se, por outro lado, tentarmos cercar esses clássicos com o seu contexto ideológico adequado, poderemos ter condições de construir uma imagem mais realista de como o pensamento político, em todas as suas formas, efetivamente procedeu no passado. Um mérito que assim me atrevo a apontar no método que descrevi é que, se for praticado com sucesso, poderá começar a dar-nos uma história da teoria política de caráter genuinamente histórico (Skinner, 1996, p.11).

Na presente tese, seguindo a metodologia definida pela Escola de Cambridge, buscamos sair do nível de abstração ao analisarmos uma ideia política. Através do contexto ideológico, social, histórico, podemos nos aproximar, conforme proposto por Quentin Skinner, do que realmente ocorreu no passado, acercando então a teoria política de seu caráter verdadeiramente histórico.

Por ora, já devem ser evidentes as razões por que sustento que, se a história da teoria política for escrita essencialmente como uma história de ideologias, um de seus resultados poderá ser uma compreensão mais clara das relações entre a teoria e a prática políticas. Pois agora se vê que, quando recuperamos os termos do

vocabulário normativo de que qualquer agente dispõe para descrever seu comportamento político, estamos indicando, ao mesmo tempo, uma das limitações aplicáveis a esse mesmo comportamento. Isso sugere que, a fim de explicarmos por que tal agente faz, será preciso referir-mo-nos a seu vocabulário, já que este com toda a evidência se delinea como um dos fatores a determinar sua ação. E isso, por sua vez, sugere que, se concentrarmos nossas histórias no estudo desses vocabulários, teremos condições de entender exatamente por que meios a explicação do comportamento político depende do estudo do pensamento político. Minha principal razão, porém, para propor que nos concentremos no estudo das ideologias é que isso nos dará as condições de retornar aos clássicos com uma melhor perspectiva de compreendê-los. Estudar o contexto de qualquer grande obra de filosofia política não significa apenas adquirir uma informação adicional sobre sua etiologia; também implica dotar-nos, como adiante argumentarei, com um meio de alcançar maior visão interna do que seu autor queria dizer, maior certamente do que jamais poderíamos esperar obter se nos limitássemos a ler o texto “vezes e vezes sem conta”, como propuseram os expoentes do procedimento “textualista” (Skinner, 1996, p.12-13).

Skinner (1996) ressalta a necessidade de se observar o vocabulário, e a linguagem, daquele que se está estudando, concentrando sua atenção nos estudos das ideologias. Para isso, faz-se imprescindível estudar o contexto, para compreender o que o autor queria dizer, além do seu próprio texto, algo que não seria alcançado se ficássemos apenas em sua leitura.

O que, exatamente, o procedimento aqui proposto nos permite identificar nos textos clássicos que não se possa encontrar à sua mera leitura? A resposta, em termos genéricos, penso eu, é que ele nos permite definir o que seus autores estavam *fazendo* quando os escreveram. Podemos começar assim a ver não apenas que argumentos eles apresentavam, mas também as questões que formulavam e tentavam responder, e em que medida aceitavam e endossavam, ou contestavam e repeliam, ou às vezes até ignoravam (de forma polêmica), as ideias e convenções então predominantes no debate político. Não podemos esperar atingir esse nível de compreensão estudando tão-somente os próprios textos. A fim de percebê-los como respostas a questões específicas, precisamos saber algo da sociedade na qual foram escritos. E, a fim de reconhecer a direção e força exatas de seus argumentos, necessitamos ter alguma apreciação do vocabulário político mais amplo de sua época. Mas, de qualquer modo, é necessário ter acesso a esse nível de compreensão se pretendermos interpretar os clássicos de maneira convincente. Pois compreender as questões que um pensador formula, e o que ele faz com os conceitos a seu dispor, equivale a compreender algumas de suas intenções básicas ao escrever, e, portanto, implica esclarecer exatamente o que ele pode ter querido significar com o que disse – ou deixou de dizer. Quando tentamos situar desse modo um texto em seu contexto adequado, não nos limitamos a fornecer um “quadro histórico para nossa interpretação: ingressamos já no próprio ato de interpretar. (Skinner, 1996, p.13)

É o que nos propomos a fazer na presente tese. Procuramos trazer o contexto social, histórico, ideológico do período. Gilberto Freyre nasceu no ano 1900 e faleceu em 1987. Percorreu praticamente todo o século XX, com seus primeiros escritos já na década de 1910.

Tratamos de evidenciar, dentro do possível, e seguindo a metodologia da Escola de Cambridge, destacando o vocabulário, ou as linguagens políticas de Gilberto Freyre, como ela derivava ou dialogava com os vitorianos e conservadores clássicos britânicos e ibéricos, e

como ele atuava dentro do contexto histórico em que estava, como dialogava com o contexto a sua volta, para assim intentarmos assimilar não somente os seus textos, para também o contexto mais amplo em que o polímata de Apipucos estava escrevendo, e o que ele estava “fazendo”.

Cremos, ser estes os fundamentos da metodologia do Contextualismo da Escola de Cambridge, conforme explanado por Quentin Skinner. No mesmo sentido, outro expoente da Escola de Cambridge, o neozelandês John Greville Agard Pocock, historiador e professor da Universidade de Cambridge, faz uma exposição sobre o pensamento de Quentin Skinner sobre o método desenvolvido:

O professor Skinner é conhecido por ter feito, em diferentes momentos, dois pronunciamentos sobre os objetivos que um historiador desse tipo deveria perseguir. O primeiro desses pronunciamentos enfatizava a importância de se resgatar as intenções que um autor teria abrigado ao elaborar seu texto. A objeções que têm sido feitas a essa proposta não a destruíram, mas apontaram a necessidade de, sob alguns aspectos, ir além dela. Por exemplo, tem-se questionado se podemos resgatar as intenções do autor a partir da análise de seus textos sem nos tornarmos prisioneiros do círculo hermenêutico. A resposta é que isso pode de fato ser um risco, quando não temos nenhum indício em relação às intenções do autor, além do próprio texto. Na prática, é isso o que acontece algumas vezes, mas nem sempre. Pode haver indícios, não confiáveis e traiçoeiros, mas ainda assim utilizáveis, em outros textos do autor ou em sua correspondência privada. O admirável hábito de se preservar as cartas dos grandes homens tem sido corriqueiro entre antiquários ao longo de séculos. Quanto mais provas o historiador puder mobilizar na construção de suas hipóteses acerca das intenções do autor, que poderão então ser aplicadas ao texto ou testadas em confronto com o mesmo, maiores serão as suas chances de escapar do círculo hermenêutico, ou mais círculos desse tipo seus críticos terão de construir na tentativa de desmontar essas hipóteses (Pocock, 2013, p.27).

Utilizando cartas pessoais de Gilberto Freyre, bem como seus diários de juventude, intitulado *Tempo Morto e outros tempos*, suas entrevistas, e principalmente a obra de Maria Lúcia Pallares-Burke: *Gilberto Freyre – Um vitoriano dos Trópicos*, onde a autora teve contato com a biblioteca pessoal de Freyre, os livros que lá encontrou, bem como suas anotações e rabiscos de páginas que vieram a influenciar diretamente seus artigos publicados no *Diário de Pernambuco* e presente na coletânea *Tempo de Aprendiz*.

Tais apontamentos fundamentam uma das hipóteses propostas nesta tese que é a inserção de Gilberto Freyre como um dos expoentes do conservadorismo cultural ou culturalista, e sua ressurgência no Brasil atual. No mesmo íterim sobre o método do Contextualismo da Escola de Cambridge, continua John Pocock:

O método de Skinner, portanto, nos impeliu na direção tanto do resgate da linguagem do autor quanto do resgate de suas intenções, bem como a tratá-lo como habitante de um universo de *langues* que confere sentido às *paroles* que ele emite

nessas línguas. Isso de forma alguma resulta em reduzir o autor a um mero porta-voz da sua própria linguagem. Quanto mais complexo, e até mesmo quanto mais contraditório o contexto linguístico em que ele se situa, mais ricos e mais ambivalentes serão os atos de fala que ele terá condições de emitir, e mais ricos e mais ambivalentes serão os atos de fala que ele terá condições de emitir, e maior será a probabilidade de que esses atos atuem sobre o próprio contexto linguístico e induzam a modificações e transformações no interior dele. Neste ponto, a história do pensamento político torna-se uma história da fala e do discurso, das interações entre *langue* e *parole*. Sustenta-se não somente que essa história do pensamento político é uma história do discurso, mas que ela tem uma história justamente em virtude de se tornar discurso. (Pocock, 2013, p.28)

Ricardo Silva (2010) expõe que Quentin Skinner é um crítico do procedimento adotado pelo textualismo, tratando-se como vimos, de um “ler e reler” até se entender o seu significado. Ao se abordar desta maneira, Skinner evidencia que poderiam não gerar história, mas provocar o surgimento de “mitologias”. Ricardo Silva destaca as principais que foram levantadas por Skinner.

A primeira seria a “mitologia da doutrina”, ocorrendo quando escritos de autores clássicos, mesmo se dispersos, são “forçosa e sistematicamente enquadrados em ‘doutrinas’” (Silva, 2010, p. 304), desenvolvidas pelo próprio historiador ou pesquisador e que é atribuído forçosamente na crença daquele que está sendo estudado. Segundo Skinner,

Esta mitologia toma diversas formas. Em primeiro lugar, está o perigo de transformar observações dispersas ou acidentais de um teórico clássico em sua “doutrina” sobre um dos temas esperados. Isso, por sua vez, tem o efeito de gerar dois tipos específicos de absurdos históricos. Um deles é mais característico das biografias intelectuais e das histórias sintéticas do pensamento, nas quais o foco se coloca sob os pensadores individuais (ou sua linhagem). O outro é mais característico da “história das ideias”, na qual o foco se centra sob o desenvolvimento próprio de alguma “ideiaunidade”. O perigo específico das biografias intelectuais é o anacronismo. Um autor pode ser “apresentado” como defensor de uma ideia, com base em uma similaridade de terminologia ao acaso, sobre um argumento do qual, em princípio, não poderia contribuir. (Skinner, 2017, p. 362)

Evidencia Skinner que: “além da rudimentar possibilidade de atribuir a um escritor um significado ao qual este não teve intenção de transmitir, há o perigo maior e insidioso de encontrar facilmente prováveis doutrinas nos textos clássicos” (Skinner, 2017, p. 364). Como exemplo prático desta “mitologia da doutrina”, exemplifica Skinner:

O mesmo tipo de anacronismo marca a discussão centrada em torno do *dictum* oferecido por Sir Edward Coke no caso de Bonham no sentido de que o *Common Law* na Inglaterra poderia, por vezes, ultrapassar o estatuto. O comentarista contemporâneo (especialmente estadunidense) encontra nessa observação ressonâncias muito posteriores da doutrina do *judicial review*. O próprio Coke não sabia nada sobre tal doutrina. (Skinner, 2017, p. 363-364)

Outra mitologia apontada por Skinner é a da “coerência”, onde há a presunção de que determinado autor

[...] construiu (ou ao menos tentou construir) sistemas intelectuais fechados, em que todos os seus enunciados mantêm uma relação de coerência com os demais, o que impede o historiador de perceber as contradições entre os enunciados de um autor (usualmente apresentadas, quando percebidas, como “aparentes contradições”) ou suas mudanças de concepção a respeito de certos temas [...]. (Silva, 2010, p. 304)

Neste sentido, destaca Skinner como esta mitologia “força” a coerência de um determinado autor e sua obra, geralmente definida já de “antemão”:

Suponhamos, entretanto, que o paradigma que conduz a pesquisa é aquele que pretende elaborar a doutrina de cada autor clássico sobre cada um dos temas mais característicos das disciplinas. Será perigosamente fácil, para o historiador, tratar como sua a tarefa de fornecer a esses textos uma coerência que lhes possa, aparentemente, faltar. Tal perigo é exacerbado pela notória dificuldade de preservar a ênfase e o tom próprios de uma obra ao parafraseá-la, e pela tentação que segue em encontrar uma “mensagem” que possa ser abstraída e melhor comunicada. (Skinner, 2017, p. 372)

Ricardo Silva aponta outra mitologia levantada por Quentin Skinner: a “mitologia da prolepse”. Nesta mitologia,

[...] confunde-se o significado dos enunciados para o historiador com o significado para o autor, sendo este último negligenciado. O enunciado só revelaria seu significado no presente, conclusão que repousa sobre o contestável pressuposto teleológico de que a ação linguística precisaria esperar pelo futuro para revelar-se totalmente [...] (Silva, 2010, p. 304).

No mesmo sentido, define Skinner que a “mitologia da prolepse”, é

[...] o tipo de mitologia que tendemos a criar quando estamos mais interessados no significado retrospectivo de determinado episódio do que em seu significado para o agente naquele momento. Por exemplo, frequentemente se sugeriu que o Renascimento se inicia a partir da ascensão de Petrarca ao monte Ventoux. Agora, pode-se dizer isto para, de uma maneira romântica, dar-nos a verdadeira explicação do significado da ação de Petrarca e sua relevância para nós. Mas, nenhum relato a partir dessa descrição pode ser, verdadeiramente, um relato sobre qualquer ação que Petrarca possa ter pretendido, ou mesmo o significado de seu ato. Em poucas palavras, a mitologia da prolepse é característica pela fusão da assimetria entre o significado que um observador pode, justificadamente, dizer encontrar em um episódio histórico e o significado do episódio em si. Uma das prolepses que constantemente é denunciada, mas tem sido recorrente, é a tentativa de estigmatizar a perspectiva política de Platão na República como pertencente a um “militante político totalitário” (Skinner, 2017, p. 378-379).

Por fim, a “mitologia do paroquialismo”, que, como explica Ricardo Silva:

[...] seguindo padrões atuais de discriminação e classificação, o historiador, em face de um mundo passado que lhe é estranho, constrói uma identidade entre o universo mental do autor do passado e o seu próprio universo atual de crenças, produzindo uma falsa familiaridade entre culturas muito distintas (Silva, 2010, p.304).

Quentin Skinner destaca duas formas particulares de paroquialismo. A primeira:

A escrita da história das ideias está marcada por duas formas particulares de tal paroquialismo. Há, em primeiro lugar, o risco de que o historiador possa abusar de seu ponto de vista ao descrever uma referência aparente em alguma passagem de um texto clássico. Dessa forma, um argumento em uma obra pode fazer com que o historiador se recorde de um argumento similar em um trabalho anterior, ou pode parecer contradizê-lo. Em ambos os casos, o historiador pode supor, erroneamente, que o escritor posterior tinha a intenção de se referir ao anterior, e então falar, equivocadamente, sobre a “influência” do trabalho inicial (Skinner, 2017, p. 381)

Já sobre a segunda forma particular de paroquialismo, define Skinner:

A outra forma imperante de paroquialismo decorre do fato de que os comentaristas inconscientemente abusam de seus pontos de vista ao descrever o sentido de uma obra. Há sempre o risco, assim, de que o historiador conceitualize um argumento de uma maneira que os elementos estranhos se dissolvam em uma falsa familiaridade (Skinner, 2017, p. 382-283)

Segundo Quentin Skinner (2017), o historiador deve estar atento para não praticar qualquer destas mitologias, e evitar produzir um trabalho anacrônico, desconexo da realidade dos fatos, caindo em uma doutrina fictícia. A Escola de Cambridge, como vimos, demonstra a conveniência de reconstruir o contexto linguístico, histórico, social, intelectual, cognitivo em que viveu e escreveu o personagem alvo da análise.

Considerando-se os valores e o sentido do período histórico em questão, evita-se qualquer interpretação anacrônica e cronocêntrica, mantendo-se a temporalidade da obra e sua visão de mundo, retratadas em seus trabalhos. Neste sentido, esclarece Skinner sobre sua exposição das mitologias:

Pode parecer, agora, que existe uma objeção óbvia a linha de argumentação que tratei de apresentar. Dissequei os perigos que surgem quando alguém enfoca os textos clássicos da história das ideias tratando-os como objetos de investigação autossuficientes, concentrando-se no que cada autor diz sobre cada uma das doutrinas canônicas e, dessa maneira, buscando recuperar o sentido e o significado dos seus trabalhos. Pode-se contestar, entretanto, que com suficiente cuidado e estudo tais perigos podem ser evitados, com certeza (Skinner, 2017, p. 386).

A metodologia desenvolvida pela Escola de Cambridge é fundamental para que possa ser entendido como os mais variados trabalhos intelectuais estão inseridos em suas

temporalidades, uma vez que os escritos foram influenciados e influenciaram o seu contexto histórico, particular. Daí a necessidade de se compreender a quem falava o autor em estudo. Com isso evitamos o anacronismo.

Dificuldades e adversidades surgem quando parte das futuras gerações de pesquisadores ignoram as raízes e fundações de determinada linhagem intelectual, caindo em erros de interpretação que já haviam sido superados por gerações passadas. Ora, conforme a Escola de Cambridge, os escritos são criados por personagens históricos, com seus discursos sendo verdadeiros atos de fala, ações, inseridas em certos períodos da história.

Daí a necessidade e importância da reconstrução das linhagens políticas, desde suas origens, levando em consideração os diversos contextos históricos. Assim, as várias intervenções dos personagens históricos em debates políticos, culturais e sociais de seu período histórico são essenciais para a reconstrução proposta, evitando-se uma análise vertical do personagem, ou seja, somente o estudo de sua obra intelectual, sem levar em consideração da biografia do personagem, e, evidentemente, o contexto em que vivia. Por fim, concluindo as disposições sobre a metodologia adotada para a presente tese, expõe Quentin Skinner sobre sua construção metodológica:

Se meu argumento, até agora, faz sentido, podem resultar dele duas conclusões acertadas. A primeira diz respeito ao método apropriado para o estudo da história das ideias. Sugeri que a compreensão dos textos pressupõe o entendimento do que se pretendia como seu significado e como ele deveria ser recebido. Para entender um texto deve-se, pelo menos, compreender tanto a intenção implícita e a intenção que representa o ato comunicativo presente no texto. A questão que precisamos confrontar ao estudar tais textos, portanto, é o que pretendiam comunicar seus autores – ao escrever, no momento em que escreveram, para o público específico que tinham em mente – ao endereçar tais afirmações. Parece-me que, dessa forma, a maneira mais esclarecedora de proceder deveria começar por uma tentativa em delimitar a gama completa de comunicações que poderiam ter sido convencionalmente realizadas em uma determinada ocasião através de um pronunciamento específico. Depois disto, o seguinte passo deve ser traçar as relações entre tal pronunciamento e seu contexto linguístico mais amplo como uma maneira de decodificar as intenções de um determinado autor. Uma vez que se percebe, dessa forma, que o foco apropriado de estudo é essencialmente linguístico e que a metodologia apropriada, consequentemente, tem a ver com a recuperação das intenções, o estudo de todos os fatos relacionados com o contexto social de um determinado texto pode, então, ocupar seu lugar como parte desta empresa essencialmente linguística. O contexto social aparece, assim, como o melhor marco para ajudar a decidir quais significados reconhecíveis de maneira convencional poderiam, em princípio, estar à disposição de alguém. (Skinner, 2017, p.395-396)

E conclui o historiador e professor da Universidade de Cambridge:

Minha segunda conclusão geral diz respeito ao valor em estudar a história das ideias. A possibilidade mais entusiasmante é aquela do diálogo entre a análise filosófica e a

evidência histórica. O estudo das afirmações proferidas no passado apresenta questões específicas, e pode produzir conclusões de interesse filosófico. Entre os tópicos que podem ser iluminados de maneira mais intensa ao adotarmos uma abordagem intensamente diacrônica e possível pensar em particular, no fenômeno da inovação conceitual e no estudo da relação entre mudança linguística e mudança ideológica (Skinner, 2017, p. 396).

Portanto, a metodologia utilizada é a elaborada pelo Contextualismo da Escola de Cambridge, cujos principais expoentes são Quentin Skinner e John G. A. Pocock. Por meio de pesquisa bibliográfica, qualitativa, dedutiva, utilizando-se o método histórico definido por Franz Boas, analisaremos textos e documentos referentes ao tema, bem como periódicos, cartas pessoais e publicações envolvendo Gilberto Freyre e que visam compreender o conservadorismo no Brasil contemporâneo.

Na construção metodológica da presente tese, procuramos ser fiéis aos métodos propostos e definidos pela Escola da Cambridge, além do método histórico, determinado por Franz Boas, e as características qualitativas e dedutivas.

Desta forma, os primeiros capítulos da tese seguem expressamente a metodologia da Escola de Cambridge, onde construímos um quadro geral, segundo definido por Quentin Skinner (1996), devendo estar presentes os textos dos “teóricos mais proeminentes” que trataram da história da teoria política em questão, no caso, o conservadorismo.

Daí buscarmos uma matriz social, intelectual mais ampla, destacando as raízes ou origens da teoria, porém, inseridas em seu contexto original, ou seja, intelectual, histórico, social, onde foram concebidos os principais textos. Conforme definido por Skinner (1996), nos concentramos na história da “ideologia”, como antecipações para, somente então, efetivamente entrarmos no pensamento de Gilberto Freyre.

Procuramos não cair em quaisquer das mitologias levantadas por Quentin Skinner. Quanto à “mitologia da doutrina”, entendemos não enquadrar Gilberto Freyre dentro de uma doutrina ou ser apresentado como o “defensor de uma ideia” da qual ele não tinha intenção de transmitir.

Mesmo teóricos próximos às ideias de Freyre o consideravam conservador e alguns o consideravam culturalista. O próprio Freyre disse em entrevista na década de 1980 ser um conservador. A aproximação de Freyre com esta vertente é corroborada por sua biblioteca pessoal, suas cartas e seus diários de juventude.

Quanto à “mitologia da coerência”, longe de querermos, de antemão, forçar uma coerência “conservadora” da obra gilbertiana, pois, dada a complexidade do seu pensamento e da magnitude de sua obra isto seria impossível, entendemos que o conservadorismo cultural

seja uma das diversas maneiras de se interpretar o pensamento gilbertiano, sem querer, de forma alguma, rotulá-lo.

Todavia, alguns teóricos entendem que realmente a obra de Gilberto Freyre, apesar de sua extensão, possui grande coerência com aquilo que ele se propôs a fazer, desde os primeiros escritos de sua juventude, até os últimos de sua velhice. No mesmo sentido, também procuramos evitar cair nas outras mitologias levantadas por Quentin Skinner, como a da “prolepse” e do “paroquialismo”.

2 GILBERTO FREYRE: UMA BREVE BIOGRAFIA

A vida de Gilberto de Mello Freyre cruzou quase todo o século XX. Nasceu no Recife, Pernambuco, a 15 de março de 1900. Filho de Alfredo Freyre e Francisca de Mello Freyre, inicialmente, fez seus estudos em sua casa, com seu pai, que era professor, e com tutores particulares (Hélio, 2000).

Desenvolveu o gosto pelo desenho e a pintura ainda criança, e já na adolescência, começou a vivenciar a vida intelectual, sendo o redator de um pequeno jornal escolar aos 13 anos. Com 17 anos, concluía seus estudos secundários no colégio Americano Batista Gilreath, do Recife (Hélio, 2000).

Com 18 anos, seguia para os Estados Unidos da América, indo estudar na Universidade de Baylor, em Waco, Texas, bacharelando-se em Artes Liberais com especialização em Ciências Políticas e Sociais (Hélio, 2000). Gilberto Freyre então foi para Nova Iorque, onde fez mestrado em Ciências Políticas, Jurídicas e Sociais, na Universidade de Columbia, escrevendo sua dissertação com o título: *Social Life in Brazil in the Middle of the Nineteenth Century*.

Fora aluno de Franz Uri Boas (1858-1942) na Universidade de Columbia, o que marcaria profundamente sua vida intelectual, juntamente com Franklin Henry Giddings (1855-1931), outro professor de Columbia.

Valmireh Chacon (1993) expõe que o cientista social Gilberto Freyre fora moldado por Boas, mais do que nenhum outro, talvez dividindo com o historiador Oliveira Lima, que já conhecera no Recife, e que estava morando em Washington D.C. na época em que Freyre estudava nos Estados Unidos, sendo Oliveira Lima o autor mais citado em sua dissertação de mestrado.

Gilberto Freyre, quando esteve na Universidade de Columbia, tornou-se coeditor do periódico dos alunos de Columbia, denominado *El Estudiante Latino-Americano*, onde publicou alguns artigos (Chacon, 1993).

Freyre fez uma breve viagem ao Canadá, no início da década de 1920, fato que contribuiu para o florescer de sua latinidade. Gilberto Freyre havia tido contato com os brancos, anglo-saxônicos e protestantes de Waco, no Texas.

Indo para o Canadá, observara uma graça latina deixada pelos franceses, uma tradição católica que resistira a qualquer assimilação do protestantismo anglo-saxão. A acolhida dos canadenses a um brasileiro, evidenciou em Freyre que aquele espírito fraterno vinha de duas fontes comuns: a fonte latina e a católica (Chacon, 1993).

A linha culturalista católica, como relata Chacon (1993), também fora observada por Freyre nos imigrantes irlandeses que viviam ao redor da catedral de São Patrício em Nova Iorque. Afastando-se do *Bible Belt*, aquele cinturão bíblico do Sul dos Estados Unidos, Gilberto Freyre tornara-se simpático ao inglês cardeal da Igreja Católica John Henry Newman (1801-1890) que havia se convertido do anglicanismo.

Interessante observar que místicos católicos ibéricos como a freira da Ordem dos Carmelitas Descalços Santa Teresa d'Ávila (1515-1582) Doutora da Igreja, o sacerdote carmelita e Doutor da Igreja, São João da Cruz (1542-1591), como também o inglês cardeal Newman foram leituras constantes de Gilberto Freyre, desde a sua juventude.

Teve também admiração pelo Cardeal norte-americano James Gibbons (1834-1921), o primeiro a conciliar o catolicismo e democracia, sendo uma das personalidades mais populares em seu país (Chacon, 1993). Em 1921 foi Gilberto Freyre que escreveu o necrológico do Cardeal Gibbons para a imprensa brasileira.

Exaltara a figura, do cardeal, que entrava na catedral de São Patrício vestido de murça, manto e solidéu, que dava àquele americano do século XX, a imponência de uma figura antiga, medieval. Tal relato, para Chacon (1993) é a verdadeira conciliação entre passado, presente e futuro, o “tempo trípico”, parte do repertório intelectual de Gilberto Freyre, contribuindo para seu conservadorismo culturalista.

Concluindo sua formação em Nova Iorque, Gilberto Freyre consegue então fazer aquilo que pretendia desde sua conclusão dos estudos no Recife: ir para a Europa, o que fora impossível em decorrência da Grande Guerra (1914-1918).

De agosto de 1922 a março de 1923 conseguiu ir à França, Alemanha, Inglaterra e Portugal, confessando que tinha preferência e interesse pela Europa, e paixão por tudo que possuía a marca do tempo (Pallares-Burke, 2005).

Participara como convidado das atividades estudantis da Universidade de Oxford, na Inglaterra, em jogos, clubes e no *Oxford Union*, grêmio que o aceitara como um “sócio hóspede”. Apesar de breve, seu período em Oxford foi fundamental para definir suas bases intelectuais, além da íntima ligação que desenvolveria com os ingleses (Pallares-Burke, 2005) Lia compulsivamente em todo seu período no exterior, e publicava seus artigos no *Diário de Pernambuco* em todo período de 1918 a 1922 (Pallares-Burke, 2005).

Gilberto Freyre retornou ao Brasil em 1923, onde se dedicou a interpretar a sociedade brasileira, surgindo, em 1933, o seu primeiro grande sucesso, e que marcaria a história da intelectualidade brasileira: *Casa-Grande e Senzala* (Hélio, 2010).

Também fora secretário do governador Estácio Coimbra, de 1926 a 1930, período em que foi para exílio em Portugal, juntamente com o governador, por causa da Revolução de 1930. Em 1926, organizou o Congresso Regionalista, opondo-se ao modernismo desencadeado em São Paulo em 1922 (Hélio, 2010).

No ano de 1934 coordenou o I Congresso Afro-Brasileiro, buscando valorizar a cultura negra, segundo desenvolvera em sua obra-mestra. Foi também deputado federal de 1946 a 1950, período em que criou o Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, hoje a Fundação Joaquim Nabuco, (Hélio, 2010) da qual faz parte a revista *Ciência e Trópico*, conforme idealizada por Freyre.

Segundo Weffort (2011), Gilberto Freyre se retirou da política após o término da legislatura em que foi parlamentar, mantendo-se na imprensa com a publicação de seus artigos e afastado dos intelectuais de esquerda, por suas ‘opiniões conservadoras’. Conforme apontado por Hélio (2000), Freyre foi professor em diversas universidades brasileiras e também no exterior, recebendo inúmeros títulos de doutor *honoris causa*.

Em 18 de abril de 1987, um Sábado Santo, Gilberto Freyre recebera de D. Basílio Penido O.S.B., Abade do Mosteiro de São Bento em Olinda os sacramentos da Reconciliação, da Eucaristia e a Unção dos Enfermos. Morreu no dia 18 de julho de 1987, às 4 horas da madrugada, dia do aniversário de sua esposa, Madalena Guedes Pereira Freyre (1921-1997).

Foi sepultado no cemitério de Santo Amaro. No dia 19 de julho, o jornal espanhol ABC de Madrid publica um artigo com o título *Adiós a um brasileño universal*, de Julián Marías. No dia 24 de julho de 1987, D. José Cardoso Sobrinho e D. Heber Vieira da Costa O.S.B. concelebraram missas no Recife e D. Hildebrando de Melo em Brasília também celebrou missa pela alma de Gilberto Freyre.

2.1 Um vitoriano brasileiro: A influência britânica de Gilberto Freyre

Este ponto é fundamental para compreendermos a influência que vitorianos e conservadores britânicos tiveram na formação do pensamento gilbertiano, persuadindo os seus escritos e falas.

A obra de Maria Lúcia Pallares-Burke: *Gilberto Freyre: Um vitoriano dos trópicos*, expôs a intimidade que Freyre teve com tais teóricos, já que a autora teve contato direto com a biblioteca particular do polímata de Apipucos, com livros de sua juventude, dos quais se encontravam obras de ensaístas vitorianos, com muitas anotações, das mais variadas formas.

Teóricos britânicos dos quais Freyre teve diversos livros. A influência de Freyre de tais teóricos é evidenciada com a elaboração de seus artigos de juventude e o seu zelo pela cultura, publicados no *Diário de Pernambuco*, bem como exposto em seus diários. Observando tais particularidades, o contexto da fala e seu diálogo, evitamos qualquer das mitologias expostas por Quentin Skinner.

A importância da descoberta do gênero ensaístico pelo futuro autor de Casa-grande e senzala deve ser aqui enfatizada. O entusiasmo para com as potencialidades desse gênero pode ser avaliado, desde cedo, pelas inúmeras citações de ensaístas que faz nos artigos que escreve para o *Diário de Pernambuco* e pela biblioteca de ensaios que acumula ao longo dos anos. Matthew Arnold, A. C. Benson, Edward Thomas, Lafcadio Hearn, Edward Muir, W. B. Yeats, Charles Lamb são alguns dos ensaístas cujas obras Freyre adquire (ou ganha) nesse período inicial de sua formação, ao que se somam ricas antologias de ensaios, que, ao menos em 1922, passam a ampliar sua biblioteca. *A Century of English Essays*, antologia de cem ensaios adquirida em Nova York em 1922, é complementada com *Anthologie de la littérature anglaise* de 1922 e *Essays of Today*, outra coletânea publicada em 1924; além disso, um breve levantamento de sua biblioteca revela que o interesse de Freyre por esse gênero literário se manteve durante décadas, como atestam três outras antologias publicadas na década de 1950: *The Tenth Muse – Essays in Criticism*, de 1957; *Essays on Life and Literature*, de 1951; e *The Man of Letters in the Modern World*, de 1955. Interessante é apontar que as duas primeiras dessas antologias – que guardam as marcas de sua atenta leitura – são compostas, em grande parte, de ensaios sobre ensaístas como Yeats, Johnson, Ruskin e Nietzsche, velhos conhecidos de Freyre. (Pallares-Burke, 2005, p. 64)

De sua convivência com o ensaísmo, Gilberto Freyre tomou a preferência por pesquisar o passado ou o ‘caráter de um povo’ na rotina de sua vida, no seu modo caseiro, e não pela história militar ou política (Pallares-Burke, 2005). Diversos desses ensaístas estão ligados ao pensamento conservador, particularmente, em sua vertente cultural.

Outro professor da Universidade de Baylor que marcaria a biografia de Gilberto Freyre, foi Andrew Joseph Armstrong (1873-1954). Presidente do Departamento de inglês da mesma universidade entre 1912-1952, atuou em temas como literatura, música e cultura. Tinha um curso sobre Dante Alighieri, onde, entre vários aspectos, evidenciava a recepção de outras culturas.

Se Freyre, portanto, ao chegar em Baylor já era um jovem que se interessava sobremaneira por ler e estudar, a proximidade com Armstrong deve ter seguramente acentuado ainda mais essa inclinação. Suas ideias sobre o poder dos livros devem ter sido expostas muitas vezes aos seus alunos, e a convicção que veiculavam sobre o bem que estes podiam fazer a cada um deve ter repercutido fortemente nos jovens, como Freyre, em formação. (Pallares-Burke, 2005, p. 66)

Chegando à Europa após o final da Grande Guerra (1914-1918) teve um contato próximo com a dramaticidade e os sinais profundos de terror e destruição que marcavam a

alma dos europeus, despertando em si a convicção de que cabia aos jovens voltarem à tradição e bom senso, consertando os erros cometidos por aquela “geração revolucionária”, que comandou a guerra de seus gabinetes, levando milhões de pessoas à morte.

Aí se iniciava a crítica que Freyre retomaria durante a sua vida intelectual, contra o “modernismo, cientificismo e liberalismo”, questionando substancialmente a ‘ganância material’ (Pallares-Burke, 2005). Estas observações de Freyre podem ser encontradas em *Apologia Pro Generatione Sua*, discurso de Gilberto Freyre em agradecimento à homenagem recebida em sua volta ao Brasil, presente no livro *Região e Tradição*.

Seu período na Inglaterra consolidou a sua sedução pelo povo e cultura inglesa, exaltando que na Inglaterra nunca havia excessos, seja da direita ou da esquerda, havendo ‘compensação e equilíbrio’ (Pallares-Burke, 2005). Desperta naquele momento a anglofilia de Gilberto Freyre, o que iria aproximá-lo de autores conservadores ingleses.

Mas essa admiração que teria aos ingleses, Freyre iria reverter ao estudo e interpretação de seu país natal. Em 1922, escreveu a seu amigo Oliveira Lima que não compreendia por que não nascera inglês ou alemão, mas já que nascera brasileiro, iria tratar de ser o melhor brasileiro possível, dando o seu melhor (Pallares-Burke, 2005).

Gilberto Freyre tinha a convicção que o mundo que surgia pós-guerra deveria ser reconstruindo com a retomada da ‘tradição de nossos avós’, e não com o fim ou esquecimento dessas tradições (Pallares-Burke, 2005). O jovem Freyre começava a conciliar a ligação necessária do passado, para se pensar o presente e o futuro, o que estava na raiz do conservadorismo oriundo de Edmund Burke, também na ‘democracia dos mortos’, definida por G. K. Chesterton.

Este mesmo Chesterton, “grandemente admirado e desde muito cedo frequentemente citado por Freyre” (Pallares-Burke, 2005, p.54), o qual Gilberto Freyre assistira a uma aula pública em Nova Iorque em 1921, quando Chesterton lá esteve em um teatro nova-iorquino, pagando cinco dólares pela entrada, e Freyre comentando que “além de fisicamente pitoresco é-o no falar e no pensar” (Freyre, 2005, p. 67). Grande admirador de Chesterton, Gilberto Freyre era

[...] leitor atento de seus ensaios e do seu mais conhecido *Orthodoxy*, dele Freyre aparentemente recebeu preciosas sugestões de estudo ou, ao menos, fortes estímulos para seguir suas próprias tendências. Em sua biblioteca, além de uma biografia do ensaísta escrita em 1922, sete livros de sua autoria foram localizados, e é de crer, dadas as muitas referências a Chesterton nos seus artigos de jornal, que o interesse por seus ensaios era amplo. É também muito significativo apontar que em abril de 1924 ele pediu a seu amigo Francis B. Simkins – o mesmo a quem pedira *Two in the West Indies* de Hearn – que lhe enviasse dos Estados Unidos “tudo o que achasse

sobre Gilbert Chesterton”. Mesmo não tendo sido localizado na sua biblioteca o texto em que o ensaísta discutiu especificamente a questão da mestiçagem dos ingleses – *A Short History of England* – e que, portanto, dados mais substantivos sobre a leitura sobre tal tema em Chesterton nos escapem, é muito provável que ele tenha se deparado com esse texto ou ideias afins em várias ocasiões. O livro em que Chesterton faz a crítica da eugenia em ascensão, *Eugenics and other Evils*, constava [...] da sua biblioteca. Nele, o ensaísta ataca indiretamente todos aqueles que então propagavam a ideia da pureza da raça anglo-saxônica (Pallares-Burke, 2005, p. 350-351).

Retornando ao Recife, Gilberto Freyre começou a se preocupar com a cultura do Brasil, como algo não autêntico, queixando-se do gosto brasileiro em se ‘modernizar’, ‘europeizar’ e ‘americanizar’, um gosto pelo exótico, que se distanciava dos interesses e necessidades locais, que quanto mais brasileira fosse uma coisa, menos interessavam no Brasil (Pallares-Burke, 2005).

Pallares-Burke (2005) ressalta que, por mais paradoxal que seja, foram ideias e gêneros que Gilberto Freyre conheceu no exterior, que iriam dar a ele os ‘instrumentos de combate’ em sua interpretação do Brasil, buscando uma originalidade brasileira, e mesmo uma ‘expressão genuína’ do Brasil.

Familiarizado com as tendências e ideias europeias e norte-americanas mais recentes e, portanto, situado no ponto de cruzamento entre culturas locais e metropolitanas, Freyre viria a ocupar a ambígua posição de guardião da cultura brasileira e repórter e intérprete de práticas e ideias estrangeiras. Não é de admirar, pois, que tenha atraído para o seu círculo aqueles espíritos que também sentiam mal-estar diante do que supunham ser a falta de originalidade da cultura brasileira e de “nosso gosto de macaquear”, que também ansiavam por uma renovação, mas que se viam, de certo modo, despreparados para a busca de “expressão genuína do país. Em outras palavras, eles pareciam encontrar em Freyre alguém que articulava ideias que, de certo modo e mais ou menos desarticuladamente, já possuíam. É por isso que, no dizer de um contemporâneo de Freyre, a realização do Congresso Regionalista de 1926 tinha a sustentá-lo um “tradicionalismo já imperante” ao qual, no entanto, seu idealizador acrescentou “outros ângulos” (Pallares-Burke, 2005, p. 173).

Pallares-Burke (2005) expõe que foram alguns britânicos e vitorianos que estimularam a imaginação e os sentidos de Freyre em desenvolver as ideias ligadas à tradição e ao regionalismo.

Autores e artistas vitorianos como John Ruskin, Walter Pater, Dante Gabriel Rossetti, William Morris, Lafcadio Hearn, George Gissing, William Butler Yeats vitorianos descontentes com os rumos do mundo, críticos aos valores do capitalismo moderno tomado pelo interesse industrial que descreia tudo por pura ganância. Tais intelectuais ansiavam em reaver as tradições e resgatar o planeta de seu caminho de destruição.

Que Freyre bem se inteirou de que esses vitorianos faziam parte de um mesmo círculo fica evidente se notarmos a frequência com que seus nomes aparecem agrupados nos seus artigos dos anos 1920. Ruskin, quase sempre ao lado de Morris e de Rossetti e dos pré-rafaelitas; Moore ao lado de Yeats; este ao lado de Rossetti e dos pré-rafaelitas, e assim por diante. Na ocasião em que Yeats acabara de receber o prêmio Nobel de literatura, Freyre confessa a seus leitores que se conhecesse os poetas e artistas William Blake (que iria ser por ele “devorado”, como diria mais tarde), Dante Gabriel Rossetti e os pré-rafaelitas quando se encontrara com o famoso irlandês em Baylor, “teria então compreendido melhor o Sr. William Butler Yeats” (Pallares-Burke, 2005, p. 182).

A crítica ao modernismo e ao avanço do industrialismo esteve presente em escritos de Gissing, como o rápido processo de “degeneração rural” e a “feiura” que marcava as cidades modernas, podendo ser visto também em Gilberto Freyre com o seu lamento perante as transformações que estavam ocorrendo no Recife.

Henry Ryecroft, personagem de livro de George Gissing *O Private Papers of Henry Ryecroft*, ensaio-memória do autor, vê com pesar que a população tenha esquecido os nomes dos pássaros e das flores, as canções folclóricas e os contos de fadas. Regiões urbanas que com sua bela arquitetura e lindos jardins confortavam as necessidades do corpo e do espírito. Porém, com o passar do tempo, passou-se à criação de feiuras modernas (Pallares-Burke). Este mesmo personagem, Ryecroft, propõe uma ‘revolução gloriosa’ na Inglaterra

[...] através da redescoberta das tradições culinárias. O otimismo de Gissing quanto à possibilidade de uma regeneração a partir da culinária inglesa e das tradições das pequenas cidades e da zona rural é recebido com grande entusiasmo por Freyre, a crer nos parênteses e múltiplos traços com que marca o texto (Pallares-Burke, 2005, p. 192).

Gissing lamenta que o poder estava se transferindo de um polo para outro na Inglaterra, indo do Sul para o Norte, onde crescia o “mundo industrial”. Gissing evidencia, pesarosamente, que a “modernidade incontrollada” estava causando grandes estragos, com o “industrialismo científico” transformando a vida em algo cruel, feio e sórdido, e o texto em que Gissing faz esta exposição foi muito grifado por Freyre (Pallares-Burke, 2005).

Outro autor que se destaca entre as influências de Gilberto Freyre é Lafcadio Hearn, considerado por Freyre como verdadeiro aliado em sua readaptação ao Recife. Hearn sempre foi tomado pela nostalgia sobre a busca pelas raízes, porém somente não sabia onde procurá-las.

Nasceu na Grécia, foi criado na Irlanda e na Inglaterra, indo ainda adolescente para os Estados Unidos. Seu destino final seria o Japão. Esta peregrinação de Hearn em uma busca

nostálgica pelas origens, fez com que Freyre desejasse se aposar de sua terra natal, como o fez, em 1923 (Pallares-Burke, 2005).

Uma observação pontual dos livros de sua biblioteca atesta que a atração por Hearn se manteve. Nele constam ao menos nove obras da autoria de Hearn e duas sobre sua vida. [...] tão logo chega ao Recife, em 1923, adquire um livro de Hearn sobre histórias folclóricas japonesas (Pallares-Burke, 2005, p. 195).

Pallares-Burke (2005) observa uma analogia significativa que há entre a trajetória de um personagem do conto *A Conservative*, inserido no livro *Kokoro* (1896) de Lafcadio Hearn e a de Gilberto Freyre, ambos casos de retorno do nativo à sua terra e como ela é redescoberta.

Em “A Conservative”, Hearn conta a história de um jovem que, após ter sido educado para ser samurai, vê seu país progressivamente rejeitar muitas de suas tradições e adotar uma política de velada aceitação do “domínio estrangeiro”. Decidido a descobrir as causas do desenvolvimento desse potente e invasivo Ocidente e o segredo do seu poder, o jovem japonês se põe a viajar pelo “mundo de gigantes” europeus e americanos. Muitos anos passam nessa peregrinação, chegando a encantar-se com o povo inglês, pois acha que os seus *gentlemen* muito se assemelham aos samurais japoneses. O encanto com o Ocidente não perdura, porém, e ele acaba sendo levado a finalmente reconhecer que “a civilização estrangeira lhe revelara o que nunca teria podido compreender sem ela: o valor e a beleza de sua própria civilização”. A partir daí seu propósito passa a ser um só: “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 (Pallares-Burke, 2005, p. 200-201)

Conforme Pallares-Burke (2005), aqueles vitorianos rebeldes que influenciaram Freyre, muitos de postura conservadora, eram críticos das consequências sociais e culturais advindas do liberalismo e do utilitarismo, daí se confundindo mesmo com uma disposição revolucionária, já que tanto o conservador Edmund Burke, quanto William Cobbett iriam condenar a Inglaterra modernista. Para os conservadores, deveria ocorrer uma união entre tradição e modernidade. Relata Pallares-Burke:

Durante o período em que vivera nos Estados Unidos, o jovem recifense manifestara seu desagrado com vários aspectos da moderna democracia norte-americana, o ‘glorificado sistema político’ que, confessa, ‘em vão’ tentava apreciar. Como vimos, Freyre criticara a estandardização cosmopolita e o comercialismo e o industrialismo ali impetrantes que subordinavam tudo no mundo ao valor monetário, em detrimento de outros valores. (Pallares-Burke, 2005, p. 204).

Tal crítica também ao modo como o governo dos Estados Unidos da América tratava de impor sua política ao mundo, sua economia e democracia moderna. Crítica contumaz que

também será praticada pelo conservadores norte-americanos, particularmente, Russell Kirk (2014).

Ora, Gilberto Freyre desenvolvia a ideia de que recuando ao passado poderia se deparar com diversas fontes de inovação, conciliando a tradição com a modernidade, ou um ‘conservadorismo revolucionário’, em um termo bastante utilizado por ele em seu pensamento (Pallares-Burke, 2005).

[...] Freyre também encontrará em John Ruskin e William Morris – os autores que classificou como escritores-*entrées* envolvidos profundamente na crítica e na reabilitação da sociedade contemporânea – a mesma ideia de ressurgências conciliando-se com insurgências, ou de tradição com modernização, ou ainda, para usar outra favorita expressão dele, de “conservadorismo revolucionário”, ideia que lhe será muito fértil para o desenrolar de seu pensamento e ação. Nesse aspecto, é significativo apontar que já em 1922 Freyre se declarara seduzido pela crença de Chesterton de que “there was never a revolution that was not reactionary” (nunca houve uma revolução que não tenha sido reacionária), anunciado que cita em inglês no artigo enviado de Oxford antes mencionado e publicado por Monteiro Lobato na Revista do Brasil [...] (Pallares-Burke, 2005, p. 220).

Gilberto Freyre foi entusiasta da ideia de John Ruskin de que as “cidades falam”, através de seus monumentos e edifícios, e que a arte, como expressão moral do artista, transmite mais qualidade de vida. Ruskin afirmava que o julgamento de uma sociedade deve ocorrer pelas condições dadas para que a beleza se desenvolva– e dentro da beleza, a verdade e a felicidade. (Pallares-Burke, 2005).

Uma das sugestões que Freyre claramente recebeu de Chesterton e divulgou a seus leitores do Diário de Pernambuco foi a de que as casa e os objetos “falam” e, portanto, de que a arquitetura de uma cidade e coisas aparentemente triviais muito podem revelar, desde que os homens procurem decifrá-las. Pois bem, essa era uma ideia que Chesterton desenvolvera na sua única incursão no campo da história, *A Short History of England*, ocasião em que também se insurgira contra a noção de pureza racial, tão difundida àquela época. Assim, nesse que foi o mais lido de todos os seus livros, Chesterton referiu-se às várias etnias que contribuíram para construir a Grã-Bretanha – celtas, anglo-saxões, normandos etc. – como uma realidade que as “análises hostis” dos teóricos raciais tinham dificuldade de atestar [...] (Pallares-Burke, 2005, p. 351)

Sobre a cultura brasileira, comenta Pallares-Burke:

Em todas essas várias iniciativas, a tônica constante era a necessidade de promover o desenvolvimento de uma cultura brasileira autêntica pelo retorno a seu passado e suas tradições e riquezas regionais; e a insistência de que, assim como o medievalismo dos vitorianos rebeldes não era nostálgico ou sentimental e estava relacionado a suas propostas para a sociedade presente e futura, a retomada do passado brasileiro estava voltada para o presente e o futuro da nação (Pallares-Burke, 2005, p. 233).

Segundo Elide Bastos (2006), Gilberto Freyre destacara em sua análise da formação brasileira que os extremos possuem a tendência a se conciliarem. O sagrado e o profano, o rural e o urbano, o velho e o novo, a tradição e a modernidade, em uma interpenetração de opostos, daí não ocorrendo ruptura da sociedade.

2.2 Gilberto Freyre e a tradição Ibérica

Os pensamentos de vitorianos e conservadores britânicos não foram os únicos que influenciaram o jovem Gilberto Freyre. Em sua estadia no exterior no início da década de 1920, Freyre teve contato com obras de autores da península ibérica praticamente desconhecidos no Brasil.

Como veremos, assim como os britânicos, diversos intelectuais espanhóis contribuíram na construção do pensamento gilbertiano. Unamuno, Ortega y Gasset, Ganivet, Baroja, Santayana entre outros, estão refletidos em diversos artigos de juventude de Gilberto Freyre, bem como em sua trilogia *Introdução à história da sociedade patriarcal no Brasil*, quando os pensamentos desses intelectuais europeus adaptaram-se, com originalidade, aos trópicos e às teses culturalistas gilbertianas.

Como expõe Bastos (2003), Gilberto Freyre, enquanto estudava nos Estados Unidos, era leitor dos autores da geração de 1898 e de 1914 espanhola. Em seus primeiros escritos pode-se observar a necessidade de retornar e proteger as tradições, tema constante nas obras de tais intelectuais.

No decorrer da década de 30, quando teve de refugiar-se em Portugal, o vínculo de Freyre com os ibéricos se fortaleceu, tanto com os da geração de 98 quanto da geração de 14. Juntamente com Unamuno, Ganivet, Ortega y Gasset e Baroja, acrescentam-se intelectuais como Américo Castro e Julián Marías (Bastos, 2003).

Encontramos em seu diário várias passagens assinalando a leitura desses intelectuais, bem como sua preocupação em pensar, como um conjunto indissociável, as formações ibérica e brasileira [...]. Essa certeza o mergulha na busca daqueles valores ibéricos que orientariam a vida brasileira. Nesse percurso, lê, ao lado dos místicos S. Juan de la Cruz, Diogo de Estella, Santa Teresa, Frey Luis de León, Ramón Lulio, romancistas e ensaístas, intérpretes da formação hispânica – Ganivet, Baroja, Unamuno, Ortega. Justifica a leitura dos místicos no quadro da crise religiosa pela qual passa, dividido entre a opção pelo protestantismo, com o qual entrara em contato mais próximo nos Estados Unidos – segundo ele extremamente convencional e de caráter racionalista –, e o catolicismo místico – reconhecido como intuitivo, abrindo amplas perspectivas para a realização pessoal e intelectual. (Bastos, 2003, pp. 10-11)

Tais intelectuais espanhóis travavam ampla discussão no final do século XIX, começo do século XX, sobre temas como unidade social e política, regionalismo, unicidade cultural e características do povo. A Espanha havia perdido suas últimas colônias e fazia-se necessário estabelecer novas políticas nacionais para vencer a crise que surgia em seu território. Algo semelhante com os transtornos políticos pelos quais passava o Brasil no começo da década de 1930.

A crise espanhola é retratada por Élide Bastos (2003), sendo o período de intensos debates intelectuais feitos por escritores que iriam influenciar diretamente Gilberto Freyre. Segundo a autora, Ortega y Gasset não percebeu a “dimensão religiosa” ao escrever sobre aspectos da Espanha. Tal dimensão é parte intrínseca do caráter espanhol, compondo sua integralidade. Ortega y Gasset negava o misticismo como um “traço positivo desse caráter, apontando-o antes como um defeito que sofrem alguns e que deve ser superado: uma visão mística que não redunde em benefício intelectual” (Bastos, 2003, p.29).

A religião vai ser o ponto de embate entre Unamuno e Ortega y Gasset, pois Unamuno afirmava que o “espiritualismo místico” era um dos pilares da Espanha. Por sua vez, Ortega y Gasset escrevia que era necessário a Espanha deixar sua religiosidade de lado e se entregar ao racionalismo presente na Europa. Para o primeiro, a Espanha deveria ser verdadeiramente espanhola, preservar seus aspectos históricos, religiosos e sociais. Já o segundo, abrindo-se para a Europa, a Espanha deixaria de lado suas características provincianas, entrando em um processo de europeização (Bastos, 2003).

Unamuno enaltece o povo como cimento dessa hispanidade; Ortega se não o despreza o marginaliza em seu projeto político. Para o primeiro, as raízes do povo estão no norte da África, por isso faz mais sentido a africanização do que a europeização da Espanha. Para segundo, o problema da Espanha encontraria sua solução no recurso à ciência europeia, na conversão do país na direção de uma visão universal do mundo. (Bastos, p.29, 2003)

Unamuno, apesar de afastado da reitoria da Universidade de Salamanca por questões políticas, continuou sua defesa dos princípios de inteligência, cultura e espírito e as análises do histórico, intra-histórico e eterno (Bastos, 2003).

Procura mostrar que, no decorrer dos séculos, na Espanha, o povo foi paulatinamente sendo sacrificado à nação. Mas, se essa é a Espanha histórica, sob ela está a intra-histórica. O povo encarna a intra-história, e é dele que se pode esperar a salvação da sociedade. Há uma dupla corrente em questão: os espanhóis não podem furtar-se a pertencer à Europa, mas sem perder aquilo de mais profundo de seu ser nacional. Simultaneamente à reflexão sobre a luta pela vida, pensando na preservação da vivência tradicional do povo e da independência que lhe permitiria a manutenção de suas tradições [...] De certo modo, voltar aos valores do passado

configura-se para Unamuno, em estratégia para retomar a intra-história. (Bastos, 2003, pp.30-31)

Contrariando Unamuno, Ortega y Gasset afirmava que o humanismo e não o cristianismo era o que dava unidade à Europa. Para ele, a Espanha deveria se entregar ao humanismo europeu e compor o processo de europeização, deixando no passado a religiosidade primitiva e plural, todos os “vícios do misticismo nacional” (Bastos, 2003, p.34).

Mas a busca do verdadeiro espírito do povo espanhol ultrapassa, nas intenções da geração de 98, os simples limites da Espanha. O resgate, no passado, dos valores essenciais do homem hispânico significa pôr em debate a sociedade moderna – capitalista, burguesa e protestante. A Espanha “derrotada” no século 17 pelo mundo moderno, que lhe impôs a filosofia, a ciência, a técnica, os modos de organizar o social e o político, ao sofrer a derrota na última das guerras coloniais, tem que se olhar de frente. Esse novo olhar, segundo a geração de 98, supõe a apropriação do passado renovando-o com o presente. Só assim a Espanha encontrará sua “verdadeira missão no mundo ocidental” (...). Conforme se vê, busca-se a retomada das tradições com um sentido político bastante claro. É importante assinalar a admiração de Gilberto por estes intelectuais. Uma passagem de 1921, em seu diário, mostra sua familiaridade com eles: “Lendo Pio Baroja. É um mestre da frase precisa, ágil, simples. Sob certos aspectos, é um espanhol antiespanhol; sob outros aspectos, ninguém mais espanhol” (Bastos, 2003, p.39-40)

O Polímata pernambucano fazia firme defesa dos valores regionais e tradicionais, devendo ser reabilitados, como relatava durante o Congresso Regionalista do Recife. Em seus artigos de jornal da década de 1920 e em sua trilogia, Freyre retrata a formação brasileira através de elementos convergentes da cultura ibérica, ameríndia e africana, inicialmente já presente em *Vida Social no Brasil em meados do século XIX* e no *Livro do Nordeste*. Para o sociólogo pernambucano, ao perder as suas tradições, a sociedade perderia seu equilíbrio. Por isso, condenava a implantação de soluções estrangeiras que fossem estranhas ao meio, tanto um “francesismo” quanto um “americanismo” (Bastos, 2003).

Outro autor ibérico que influenciou diretamente o jovem Freyre, foi Ángel Ganivet.

Gilberto Freyre foi, sem dúvida, um leitor de Ganivet. Várias referências indicam essa leitura. Assinalando consultar os místicos espanhóis diz em seu diário: “Pena que a língua portuguesa não tenha gente dessa profundidade de espírito, entre os clássicos, nem entre os recentes, nenhum Ganivet. A propósito de Ganivet: ele me ajuda a ver o Brasil como ninguém”. Ou mostrando-se aborrecido pelo desconhecimento, entre os intelectuais, desses autores: “quase desconhecidos, como Ganivet, Unamuno, Baroja; Ortega y Gasset, por causa da Revista, tem já aqui quem o conheça. Ganivet é de todo ignorado pelos brasileiros. Ou quase de todo”. Em sua biblioteca particular figuram várias obras do granadino – *Idearium español, El porvir de España, Los trabajos del Pio Cid* – algumas delas bastante assinaladas e anotadas. (Bastos, 2003, p.46)

O *Idearium Español* foi o primeiro livro de Ganivet lido por Gilberto Freyre, em 1920, tendo descoberto-o em uma livraria de New York. Como destaca Bastos (2003), em livros de Ganivet presentes na biblioteca pessoal de Gilberto Freyre, é possível encontrar trechos destacados por ele que o levariam a uma interpretação nova, nunca antes tentada, do Brasil.

A leitura desta questão, acompanhada de um ponto de vista tão firme quanto transparece nas palavras de Ganivet, marca, seguramente, o já então estudante de sociologia em Colúmbia, com pouco mais de 20 anos. O tema da vida privada, dos costumes populares passa a lhe interessar. Sua tese *Vida social no Brasil em meados do século XIX* demonstra a preocupação, embora, naquele momento, não estivesse a seu alcance o material que mais tarde permitirá o desenvolvimento do tema em *Casa-grande e senzala* e *Sobrados e mucambos*. De volta a Recife, antes de desenvolver sistematicamente a pesquisa que resultará naquelas duas obras, Gilberto mostra simultaneamente preocupação com a sobrevivência dessas formas populares, e interesse pelo registro das mesmas como elemento básico para assinalar as tradições nacionais, como aponta no discurso pronunciado em 1926 no Congresso Regionalista do Recife [...] (Bastos, 2003, p.50)

Gilberto Freyre apontara, em livro de Ganivet, para a tradição anti-liberal do intelectual granadino, destacando os aspectos não político-partidários do pensamento ganivetiano, “em outros termos, trata-se de concepção que se assentaria sobre “os interesses gerais da nação”, que estariam acima das proposições dos partidos” (Bastos, 2003, p.52). Nesse contexto, relata Bastos outra entrevista em que Gilberto Freyre se declara conservador e não anti-liberal ou reacionário:

Em entrevista com Gilberto Freyre, em 1985, usei a expressão “anti-liberal” para assinalar algumas de suas teses. Com bastante perspicácia o autor atalhou: “Não precisa definir como anti-liberal minha posição. Pode dizer que sou conservador, o que é inteiramente verdade. Só não admito que me chamem reacionário.” Tinha, então, 85 anos. (Bastos, 2003, p.52)

Ángel Ganivet estabelecia a diferença entre ser Europa e estar nela. Escrevia preferir a evolução do que a revolução e com isso afastava a introdução de qualquer artifício europeu para resolver questões espanholas, à menos que fossem meras trocas de experiências com outros países da Europa, contudo, sem deixar de ser “Espanha”.

Dá para perceber a proximidade das teses freyrianas a ideias ganivetianas, conforme já assinalamos anteriormente, a propósito da importação de ideias estrangeiras. A temática que atravessa os trechos que se seguem tem a ver com o mesmo mote: a retomada e a valorização das tradições que estão dispersas entre o povo, que não foram devidamente valorizadas pelos intelectuais e que se constituem no eixo da compreensão do país. [...] Ainda uma passagem em que ressalta entre as grandes contribuições da Espanha para a civilização a sabedoria mística, a arte e um especial modo de viver a vida. A perda das tradições, em Ganivet, entre outras coisas, diz

respeito ao enfraquecimento do papel da família e à modernização destrutiva da própria configuração da cidade. Os trechos referentes à família são fortemente marcados por Gilberto. Assinalo um deles porque me parece muito elucidativo do caminho reflexivo que o autor brasileiro ferá em sua obra, mostrando que elementos do cotidiano ilustram as modificações da sociedade [...] (Bastos, 2003, p.54)

Tanto Ganivet quanto Freyre exaltam suas cidades, como “metáforas de seu país, buscando o passado no presente e imaginando o futuro” (Bastos, 2003, p.61), verdadeira amálgama de costumes presentes nas ruas, monumentos e em seu povo, sendo indispensável reerguer o passado e preservar as tradições. Ambos também destacam em suas obras a excitação modernista em destruir elementos urbanos e erigir outros pouco adaptados ao clima.

Como Ganivet, Gilberto acusa a imitação que levou a cultura das cidades a transplantar valores europeus ou norte-americanos, sem criar um gabarito para sua adaptação às condições nacionais. Essa importação sem critério, mata as tradições, nada conseguindo construir em seu lugar. Ganivet e Gilberto buscam formas de lutar pela preservação da cidade e suas tradições. O espanhol, além dos artigos de jornais, atarvés da *Cofradía del Avellano* e da publicação do *Libro de Granada*; o brasileiro, não apenas como jornalista, mas no *Centro Regionalista do Nordeste*, fundado em abril de 1924, organizando o *Livro de Nordeste*, em 1925, e através do *Manifesto Regionalista* de 1926. (Bastos, 2003, p.65)

A decadência é outra questão que conecta o pensamento dos intelectuais ibéricos ao gilbertiano. Tema frequente em diversas obras de Gilberto Freyre, é abordado em dois eixos principais: o abandono das tradições e o rompimento da relação tradicional entre o público e o privado.

O debate presente nas décadas de 1920 e 30 seguia na esteira da obra o *Declínio do Ocidente*, publicada em 1918 pelo alemão Oswald Spengler (1880-1936). Somado ao autor alemão, Freyre utilizara do pensamento de Ortega y Gasset, sendo mais próximo do autor ibérico em suas fundamentações. "Nesses trabalhos, aponta para o perigo de desagregação da ordem existente na sociedade, ocasionado pela perda das tradições, estas representativas da especificidade do Brasil em face das nações ocidentais”(Bastos, 2003, p.75).

Ademais, aproximando Portugal e Espanha de uma fomação europeia e também africana, pode-se afastar a península ibérica do europeísmo, e, logo, pensar as características da sociedade brasileira.

Como os autores hispânicos, ao discutir a decadência, Gilberto a pensa inserida em um ciclo de vida – aborda a sociedade levando em consideração a origem, consolidação, decadência/renovação, consolidação e decadência, num ciclo interminável. Pensa o processo como uma espiral. Percebe-se a presença de dois eixos articuladores da argumentação, segundo o modelo usual de análise freyriana. (Bastos, 2003, p.78)

O Brasil é marcado pela transição: do trabalho escravo ao livre, da monarquia à república e mesmo do campo para a cidade. Como também expressara a decadência do patriarcado rural em detrimento do patriarcado urbano, destacando tudo o que significou o papel do patriarcado na ordem social do Brasil (Bastos, 2006). Para Gilberto Freyre, tais mudanças, com a disseminação de influências ‘individualistas, estatistas e coletivistas’ fragmentou o sistema patriarcal. Particularmente,

[...] o tema de Sobrados e mucambos é o estudo das mudanças que se dão no seio da família e da casa durante o século XIX e que explicam a migração do poder das oligarquias familistas para o Estado, processo resultante tanto do enfraquecimento da ordem rural e escravocrata quanto da centralização administrativa (Bastos, 2006, p. 13).

Para Gilberto Freyre, a família foi a grande força responsável pela formação nacional, com sua atuação conservadora e propagadora dos valores patriarcais, conseguiu dar uma unidade nacional ao Brasil, com o patriarcado provocando a convivência pacífica de diversas culturas.

A decadência do patriarcado foi envolta por “perdas e sobrevivências”, pois a marca brasileira, para Freyre, é a conciliação. Apesar de mudanças nas formas e traços, a essência continuou (Bastos, 2006).

Como expõe Bastos (2006), as mudanças não foram lineares, mas sim formando um verdadeiro labirinto, e o trabalho de Freyre reconstruiu tais caminhos tortuosos e complexos. Nessa reconstrução, Gilberto Freyre busca levantar o papel fundamental dos marginalizados da história:

[...] o escravo negro, a mulher, o menino, o amarelinho – anti-heróis face ao patriarca, o grande herói civilizador. [...]. Ao tomá-los como personagens, busca mostrar que não estão fora da história, mas, de fato, são responsáveis pela construção social e cultural da sociedade brasileira. Eis as *criaturas de Prometeu*. Criaturas, porque é Gilberto, primeiramente em *Casa-grande e Senzala*, depois nos livros posteriores, que as resgata para a história (Bastos, 2006, p. 14).

As mudanças, principalmente políticas e jurídicas entre os séculos XIX e XX foram substanciais. Desde a Constituição, até o novo Código Civil de 1916. Mas segundo Freyre, os costumes permaneceram.

Os homens não andavam mais de cartola ou com carros puxados a cavalo; até a Igreja Católica ficara muito mais influente do que no regime anterior, quando era a religião oficial do Estado; o positivismo não tinha mais a sedução de outrora e mesmo Dom Pedro II era tido quase como um santo (Bastos, 2006).

Com isso, Gilberto Freyre procura demonstrar que tais segmentos do passado que haviam sido tirados dos meios oficiais e públicos, permaneceram se desenvolvendo no meio e como parte do social.

Tais ligações entre as forças sociais, buscando suas origens no passado com o tempo presente, para Elide Bastos (2006), entre outros, apontam Freyre “como um *romântico*, portanto conservador”. Para Fernando Azevedo, o conservadorismo de Gilberto Freyre é derivado do seu “regionalismo tradicionalista”, sendo via direta ao romantismo (Bastos, 2006).

Assim como a morte e decadência andam juntas, em Gilberto Freyre, *vida e permanência* formam um todo. Por isso, vida aparece como sinônimo simultaneamente de *concreto e presente*. Mais, vida e tempo apresentam-se como termos correlatos. Para ele, o presente é terra sagrada, tal como para Whitehead. Parece estranho que eu faça tal afirmação sobre um autor que dedicou suas pesquisas à reconstituição do passado. É que ele encontra no passado a chave para decifrar os enigmas do presente, por esse motivo dedica-se à ‘análise de um passado ainda recente e do seu futuro, com os três tempos às vezes considerados, quando possível, nas suas interpenetrações’ (Bastos, 2006, p. 45).

Como afirma Bastos (2006), o tempo presente é terra sagrada para Gilberto Freyre, assim como o zelo pelo tempo presente compõe o pensamento de Edmund Burke, e dos conservadores culturais.

Efetivamente, quando Freyre retoma as origens dos costumes, não quer dizer que reaviva as relações humanas já superadas, mas sim que busca, através de seu olhar ao passado, compreender as relações presentes e mesmo as futuras, não aceitando explicações artificiais ou genéricas que explique uma mudança na ordem social, ou seja, as relações sociais, de vida ou da maneira de pensar fazem a ligação entre a ordem pretérita e a presente (Bastos, 2006).

A tradição surge como reação ao avanço do poder público, à centralização e o ‘individualismo’. Observando a relevância da tradição na interpretação social, Freyre destaca a evolução da comunidade, a família, a hierarquia, a religião e a autoridade, que serão temas centrais em sua trilogia que reconstrói o processo social no Brasil desde a colônia até a república: *Casa-grande e Senzala*, *Sobrados e Mucambos* e *Ordem e Progresso*. A reconstrução desse processo social e sua importância irá se repetir por toda a obra gilbertiana. (Bastos, 2006).

Expõe Freyre que a família, seja ela patriarcal ou tutelar, tem sido uma das ‘grandes forças permanentes’ presentes no Brasil, sendo em torno da família que aconteceram os

principais episódios da história brasileira em quatro séculos, e “não em torno dos reis ou dos bispos, de chefes de Estado ou de chefes de igreja” (Freyre, 2004a, p. 78). E continua Freyre:

Tudo indica que a família entre nós não deixará completamente de ser a influência se não criadora, conservadora e disseminadora de valores, que foi na sua fase patriarcal. O personalismo do brasileiro vem de sua formação patriarcal ao mesmo tempo que cristã – um cristianismo colorido pelo islamismo e por outras formas africanas de religiosidade inseparáveis da situação familiar da pessoa; e dificilmente desaparecerá de qualquer de nós (Freyre, 2004a, p. 78).

Conforme Freyre, no Brasil atual, pode até ocorrer o desenvolvimento e alterações da família, como aconteceu com a igreja, a escola, entre outras instituições. Apesar da família patriarcal e a tutelar estarem quase extintas, a família patriarcal pode perdurar na figura paternal, ou mesmo paternalista ou na figura de um homem providencial (Freyre, 2004a), um “pai da pátria” ou “pai dos pobres”.

Já a família tutelar, tende a representar a mãe, projetado no místico, na religiosidade, na Igreja, mesmo na Virgem Maria (Freyre, 2004a). Ora, tais colocações compõem o conservadorismo culturalista, e estão presentes em discussões políticas e sociais no Brasil contemporâneo.

A pergunta que se faz muitas vezes é como tratar a tradição em um país de formação tão recente quanto o Brasil, no que Elide Bastos (2006) explica que Freyre utiliza o lusismo, para ir a uma época ‘pré-nacional’, o que marca principalmente *Casa-grande e Senzala*. Com o lusismo, Gilberto Freyre debate com seus contemporâneos intelectuais que eram influenciados por uma Europa industrializada e liberal.

Com o lusismo, Freyre liga os vínculos sociais da época do patriarcalismo, com o Brasil a caminho da industrialização. Tradição que, como expõe Elide Bastos (2006) pode ser interpretada conforme Eric Hobsbawn e Terence Ranger explicam em *A Invenção das Tradições*.

Expõe Hobsbawn: “Consideramos que a invenção de tradições é essencialmente um processo de formalização e ritualização, caracterizado por referir-se ao passado, mesmo que apenas pela imposição da repetição” (Hobsbawn, 1997, p.12)

Bastos (2006) comenta que entre as décadas de 1920 e 1930 haveria um forte debate de marca conservadora discutindo a colocação do Brasil dentro da Civilização Ocidental. Formulava-se a necessidade de centralizar o poder, com um Estado forte para consolidar o país, levado pela influência das elites. Era o conservadorismo estatista concentrando suas reflexões no Estado. Crescia o interesse do Brasil se destacar entre as nações.

Por sua vez, Gilberto Freyre iria romper com a uniformidade desse conservadorismo estatista, refletindo sobre o social, com a publicação de *Casa-grande e Senzala* destacando a necessidade e importância dos valores culturais e sociais, que realçaria o Brasil das outras sociedades, com Freyre evidenciando que havia um descaso dos valores culturais e da busca de um equilíbrio social por parte dos intelectuais (Bastos, 2006). Era o conservadorismo culturalista de Freyre se acentuando. Roger Scruton comenta sobre como o conservadorismo procura atuar:

O negócio do conservadorismo não é corrigir natureza humana ou moldá-la de acordo com alguma concepção ideal de um ser racional que faz escolhas. O conservadorismo tenta compreender como as sociedades funcionam e criar o espaço necessário para que sejam bem-sucedidas ao funcionar. O ponto de partida é a psicologia profunda da pessoa humana (Scruton, 2015, p. 181).

Russell Kirk também faz uma definição sucinta sobre o pensamento conservador:

A posição chamada conservadora se sustenta em um conjunto de sentimentos, e não em um sistema de dogmas ideológicos [...] Em essência, o conservador é simplesmente alguém que acha as coisas permanentes mais agradáveis que ‘o Caos e a Noite Antiga’. No entanto, os conservadores sabem, com Edmund Burke (1729-1797), que uma saudável mudança é o meio de nossa preservação. A continuidade histórica da experiência de um povo, diz o conservador, oferece um guia político muito melhor do que os projetos abstratos dos filósofos dos cafés [...] Kirk, 2014, p. 103).

A reconstrução desse processo social e cultural se repete por toda a obra gilbertiana (Bastos, 2006). A questão da presença dos valores advindos do dogma cristão, como expõe Ricardo Benzaquen de Araújo (1994), também evidenciam a relevância da sensibilidade religiosa na sociedade brasileira, segundo Gilberto Freyre, ligada às paixões e à humildade franciscana do que à religiosidade mais racional.

De fato, Freyre desenvolveu uma visão cristocêntrica, inspirada em seus estudos do mundo ibérico, expondo a influência dos franciscanos da Ordem dos Frades Menores na formação religiosa brasileira, em detrimento dos membros da Companhia de Jesus (González-Velasco, 2019).

O desvendar do senso comum na vida cotidiana do homem é o assunto base do pensamento gilbertiano, como ele se organiza, como são suas experiências e o seu dia a dia, de viver o social, e como os atores sociais interpretam esse mundo (Bastos, 2006).

Freyre resgata atores sociais esquecidos pelo processo de ‘racionalização capitalista’, demonstrando que eles continuam e se transformam na esfera privada, e apesar de serem

rejeitados pela oficialidade, estão sempre presentes na vida social, com a casa sendo o último lugar onde estão presentes as tradições populares (Bastos, 2006). Sobre esse pensamento de Gilberto Freyre, expõe Elide Bastos:

Gilberto Freyre quer demonstrar a incongruência do processo: elementos sociais aparentemente prisioneiros na esfera do privado constituem-se naquilo que é a *sociedade*; aqueles que são definidos como públicos e universais são *aquilo que os intelectuais e políticos pensam que a sociedade seja*. Em outras palavras, quer mostrar o descompasso entre a *sociedade real* e a *sociedade pensada*. Essas formulações inscrevem Gilberto Freyre numa tradição de pensamento conservador, dentro do quadro denominado por Mannheim de conservador moderno (Bastos, 2006, p.182).

O próprio Gilberto Freyre, em entrevista concedida a Elide Bastos, fala de seu conservadorismo:

Sou muitas vezes acusado de conservador. Mas, o que eu quero conservar no Brasil? Valores brasileiros que estão encarnados principalmente nas formas populares de cultura, formas regionais, que deem um sentido nacional ao Brasil. É, eu sou um conservador por ser um nacionalista, conservador de valores que exprimem uma nação brasileira através de uma cultura popular brasileira. A essa cultura popular tenho dado uma valorização máxima, embora não deixe de valorizar também uma cultura da elite (Freyre, 2006, p. 33).

Tais colocações de Freyre resultam também na formulação do “tempo trípico”, com o passado, o presente e o futuro interagindo, interligando-se, articulando as raízes que sustentam as tradições e avançam para a modernidade (Falcão; Araujo, 2001).

Com seus estudos sobre o iberismo, Freyre desenvolveu o conceito de ‘civilização luso-tropical’, com grande importância na composição de sua obra. Expõe Simone Meucci: “Consideramos que, a partir do luso-tropicalismo, o pensamento de Freyre assumiu expressão política em grau bastante elevado” (Meucci, 2010, p. 313).

O luso-tropicalismo e posteriormente a tropicologia ajudarão a compreender a circulação e a produção, bem como os efeitos sociais das ideias de Gilberto Freyre (Meucci, 2010). Efetivamente, como expõe Elide Bastos (2006), a obra de Gilberto Freyre é algumas vezes contraditória e complexa, o que possibilita diversas leituras a se fazer.

Daí a tese pretender percorrer as linhas do conservadorismo culturalista no pensamento gilbertiano, a ressurgência de Gilberto Freyre no século XXI, bem como a ressurgência no Brasil atual do conservadorismo culturalista, segundo a concepção gilbertiana, como parte de uma denominada “nova onda conservadora”, algo que Freyre já havia previsto em 1983.

Procuramos trazer à presente tese alguns pontos da influência de autores britânicos e ibéricos no pensamento gilbertiano, desde seus primeiros escritos. Conservadores e vitorianos britânicos além de intelectuais da geração 98 e 14 espanhola contribuíram para Gilberto Freyre arquitetar uma inovadora maneira de estudar e pensar a sociedade brasileira, através da preservação da tradição e da interconexão entre passado, presente e futuro.

Para compreendermos melhor uma das hipóteses propostas no trabalho, a inserção de Gilberto Freyre como um dos expoentes do conservadorismo cultural, passamos para uma breve análise do que se entende por conservadorismo, buscando suas origens e chegando ao conservadorismo culturalista e seu estabelecimento no Brasil.

3 ORIGENS DO CONSERVADORISMO

3.1 Edmund Burke

A necessidade de buscarmos a origem de um pensamento vai ao encontro da metodologia que pretendemos utilizar nesta tese, o Contextualismo da Escola de Cambridge, particularmente Quentin Skinner e John Pocock, observando o contexto social, histórico, linguístico.

Especificamente, traremos uma breve biografia do irlandês Edmund Burke (1729-1797), considerado o precursor do pensamento conservador. Todavia, não foi Burke quem primeiro utilizou a palavra “conservador” para denominar aquele tipo de pensamento. François-René, Visconde de Chateaubriand (1768-1848) lançaria um periódico em Paris em 1818, chamado *Le Conservateur*. Conseguimos acesso ao primeiro exemplar deste periódico, que inaugura a entrada do conservadorismo na França pós-Revolução Francesa, para contribuir no entendimento das origens do pensamento conservador.

Edmund Burke nasceu em Dublin, na Irlanda, em 12 de janeiro de 1729, filho de Richard Burke (1700-1761) e Mary (Nagle) Burke (1702-1770). Em sua infância, foi morar com os avós maternos Edmund Nagle e Catherine Fitzgerald Nagle, em Ballyduff, no condado de Cork. No ano de 1741 foi estudar na escola Quaker de Ballitore. No ano de 1748 ingressou no Trinity College, de Dublin onde obtém o título de *Bachelor of Arts*, em 1748.

Ainda no ano de 1747, Burke iniciou a obra *Philosophical Enquiry into the Origins of Our Ideas of the Sublime and Beautiful*. Veremos como o considerado ‘sublime’ e ‘belo’ foi caro para a formação da vertente conservadora cultural. Também no ano de 1748 começou a contribuir com o periódico *The Reformer*, sendo editor e escritor. O ano de 1789 seria decisivo na vida de Edmund Burke e marcaria o incio de acontecimentos que mudariam os rumos da humanidade: a Revolução Francesa (1789-1799).

Segundo Antoine Compagnon (2011) Burke era um pragmático, sem um sistema ou uma doutrina, era leitor de Corneille e Montesquieu. Quando esteve em Paris, em 1773, se reuniu com filósofos e com Maria Antonieta. Edmund Burke observou que as reformas eram necessárias na França, pois abusos haviam acontecidos, mas nada que justificasse as revoltas e subleções que ocorreram. “Um tema logo se tornará um clichê da contrarrevolução: é o da carta branca ou da tábula rasa, do húbri da Revolução como criação *ex nihilo* e novidade radical” (Compagnon, 2011, p. 55).

Tal era a essência do movimento revolucionário, apagar a história, e ter o seu país como uma carta branca, onde eles, revolucionários poderiam rabiscar como bem entendessem.

Burke não era um teórico, mas um reformista, um político, por isso, pregava melhorias graduais, passo a passo, sem risco de qualquer rompimento.

Para ele, a Revolução Gloriosa (1688) que ocorrera na Inglaterra, buscou preservar as antigas liberdades e leis que foram boas para a sociedade, bem como a antiga composição e formação do seu governo. Sendo antimoderna, segundo Compagnon (2011), a Revolução Gloriosa buscou no passado aquilo que havia de melhor.

Todavia os revolucionários franceses, membros dos estados gerais se declararam deputados da nação, com a intenção de criar uma nova constituição. E nenhum dos representantes do terceiro estado possuíam qualquer experiência com os negócios públicos, sendo alguns deles apenas teóricos (Compagnon, 2011).

A teoria é o demônio do homem de estado. A razão é insuficiente em política porque a ação humana não se fundamenta unicamente na razão. As paixões, ao mesmo tempo individuais e coletivas, exercem sua influência nos negócios e os interesses obscurecem a vista. As instituições (a Igreja, a justiça), as autoridades (o pai, o rei) são, portanto, necessárias para proteger, dirigir, organizar. Ora, os revolucionários franceses, pretendendo construir somente sobre a razão, ignoraram os procedentes da história e as lições da religião; é assim que destruíram as instituições existentes e as leis fundamentais. Burke refuta o método abstrato que permitiu com um golpe inverter a obra de séculos [...] (Compagnon, p.58, 2011).

Para Burke, os reais direitos do homem eram os direitos naturais, e por isso, estavam presentes antes de qualquer constituição, e sobressaindo os costumes e as leis fundamentais, que eram colocados em período pela atuação do método abstrato (Compagnon, 2011).

Segundo Compagnon (2011), o historicismo de Edmund Burke, fonte do “historicismo antimoderno” é destacada pela influência dos hábitos, e principalmente as lições e ensinamentos do passado, que se opõem “à razão abstrata”.

À esta razão abstrata, junta-se o culto ao progresso, que para Charles Baudelaire (1821-1867), trata-se de “uma doutrina de preguiçosos”, onde uma pessoa conta com a ação de outra para cumprir suas obrigações, e esse culto ao progresso, segundo Baudelaire, não desenvolve as condições para o desenvolvimento de uma moral na ação (Compagnon, 2011).

Gilberto Freyre em sua bibliografia, foi um crítico do “culto ao progresso”, como também aos progressistas. Como veremos, em sua obra derradeira, e essencialmente filosófica, *Insurgências e Ressurgências atuais*, publicada em 1983, Freyre fez apontamentos sobre Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900) e Georges Eugène Sorel (1847-1922), como autores corriqueiramente lidos por ele. Segundo Compagnon (2011)

Em Nietzsche, ávido leitor de literatura francesa entre 1883 e 1888, o conjunto dos traços antimodernos se encontra nas notas abundantes de 1887-1888 para *A vontade de poder*, incluindo o pessimismo e a preocupação com o pecado original, bem como a busca por uma moral do sublime vista como retificação da decadência. A crença no progresso deve ser desmistificada pois, segundo Baudelaire, ela conduz a uma decadência moral (Compagnon, 2011, p.66).

Por sua vez, Sorel, outro autor influenciador de Gilberto Freyre, também tinha uma posição crítica à crença ao progresso:

Essa ideia, ao mesmo tempo baudelairiana e nietzschiana, encontra-se no centro do pensamento de Georges Sorel, em *Les illusions du progrès* e *Refléxions sur la violence*, onde o otimismo progressista é incriminado em nome da desmoralização do homem: os imensos sucessos obtidos pela civilização materialista fizeram acreditar que a felicidade produzir-se-ia sozinha, para todo o mundo, em um futuro bem próximo (Compagnon, 2011, p.66)

A crítica ao progressismo, ou o culto ao progresso, vai ser marcante aos adeptos do pensamento conservador, em suas variadas vertentes. Segundo Russell Kirk, em *A Mentalidade Conservadora* (2020) – considerada a maior obra conservadora produzida nos Estados Unidos da América – expõe as máximas com que tratavam os conservadores, como “o partido estúpido”, denominação feita por John Stuart Mill (1806-1873).

Máximas vindas dos liberais, que para Kirk (2020) tais juízos precisam ser revistos na época atual, radical e progressista. Muitos consideram o conservadorismo inerte, porém, isto não condiz com o pensamento conservador. Neste sentido, Edmund Burke

[...] não tinha vergonha de admitir sua submissão aos homens humildes, cujas certezas são inclinações e usos consagrados, pois, com afeição, os comparava ao gado sob os carvalhos ingleses, surdos aos insetos da inovação radical. No entanto, o princípio conservador foi defendido, nesses últimos dois séculos, por homens de erudição e gênio. (Kirk, 2020, p.79)

Para Kirk (2020), desde a publicação de *Reflections on the Revolution in France* em 1790, o mundo viu o estabelecimento e a consolidação de doutrinas progressistas e radicais inseridas na “mentalidade popular”, em contrapartida, o conservadorismo foi pautado por poucos historiadores.

O estudo do pensamento conservador e de suas ideias na França e Alemanha, por autores como “Joseph de Maistre (1753-1821) Louis De Bonald (1754-1840), François Guizot (1787-1874), Friedrich von Gentz (1764-1832), Klemens von Metternich (1773-1859)” (KIRK, 2020, p.82), transmitem grande interesse, e ainda estão vinculados ao pensamento

britânico e americano, com influência de Edmund Burke, porém, com características próprias de seus países.

Dos mais reconhecidos, Alexis de Tocqueville (1789-1859) é o que se destaca por ser continuamente influente nos Estados Unidos da América e na Grã-Bretanha. Kirk (2020) afirma que Edmund Burke representa a “verdadeira escola do princípio conservador” com suas ideias tendo uma influência direta ou indireta nos conservadores contemporâneos, mesmo que as ideias de Burke fossem filtradas intelectualmente.

Efetivamente, não se falava de conservadorismo consciente, com um sentido moderno, até o ano de 1790 e a publicação da obra de Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France*, momento em que Burke expôs na ‘consciência pública’ a posição que existia entre a inovação e conservação (Kirk, 2020).

Falamos em sentido moderno de conservadorismo, pois, um aprofundamento pode ser feito e se chegar aos escolásticos, no século XIII. Assim, pode-se considerar Edmund Burke o fundador do conservadorismo moderno (Kirk, 2020).

O conservadorismo não é um corpo fixo e imutável de dogmas; os conservadores herdaram de Burke o talento de expressar novamente suas convicções para ajustarem-se aos tempos. Como premissa de trabalho, todavia, podemos aqui observar que a essência do conservadorismo social é a preservação das antigas tradições morais da humanidade. O conservadorismo respeita a sabedoria dos ancestrais (essa expressão era de Strafford e de Hooker antes de Burke a esclarecer); têm dúvidas quanto à alteração total. Pensam a sociedade como uma realidade espiritual, detentora de vida eterna, mas numa constituição delicada: não pode ser sucateada e remodelada como se fosse uma máquina. “O que é o conservadorismo? Perguntou, certa vez, Abraham Lincoln (1809-1865). “Não é a adesão ao antigo e ao experimentado, em oposição ao novo e ao nunca experimentado?”. É isso, mas é algo mais. (Kirk, 2020, p. 85)

Kirk (2020) expõe que pelo menos cinco “grandes escolas de pensamento radical competem pelo favoritismo do público” (KIRK, 2020, p.87) desde que Burke começou a difundir seus apontamentos políticos. Estes cinco são

[...] o racionalismo dos *philosophes*, a libertação romântica de Jean-Jacques Rousseau e de seus aliados, o utilitarismo dos benthamitas, o positivismo da escola de Auguste Comte (1798-1857) e o coletivismo materialista de Karl Marx e outros socialistas. Essa listagem deixa de fora aquelas doutrinas científicas, cuja principal é o darwinismo, que fizeram tanto solapar os princípios de uma ordem conservadora. (Kirk, 2020, p.87)

E continua Russell Kirk (2020):

Podemos apenas observar que os radicais estão irmanados no ódio à descrição burkeana do Estado como algo divinamente ordenado e a concepção da sociedade

como o que eternamente une, por um laço moral, mortos, vivos e aqueles que ainda estão por nascer – a comunidade das almas. Isso é o bastante para um delineamento preliminar. O radical, no fim das contas, é um “novilinguista”, apaixonado pela mudança; o conservador, é o que diz Joseph Joubert (1754-1824), *Ce sont les crampons qui unissent une generation à une autre* – a essas instituições antigas da política e da religião (Kirk, 2020, p. 88)

Conforme Kirk (2020), para aquele realmente considerado conservador, o que parece ser destino ou sorte na sociedade, é, na verdade, uma “lei da polaridade moral”. Ora, caso Burke pudesse observar o cenário do século XX, nunca admitiria que esta sociedade de consumo seria o fim ao qual a Providência planejou para a humanidade.

Daí, se uma possível ordem conservadora se formar, esta deveria tomar conhecimento da tradição que a formou, para então, reordenar a sociedade, e se não for possível restaurar, deve-se então resgatar o que restou de civilização.

As ideias de Edmund Burke fizeram mais que instituir ilhas em um mar de pensamento radical: ofereceram, em grande escala, as defesas do conservadorismo que ainda restam de pé e, em nossa época, não são passíveis de cair. Mais de um século e meio após a morte de Burke, o que Matthew Arnold chamou de “uma era de concentração” parece, mais uma vez, estar prestes a acontecer. Os impulsos revolucionários e os entusiasmos sociais, em expansão desde que explodiram na Rússia em 1917, estão começando a render-se diante do espírito conservador. (Kirk, 2020, p. 165)

Esta rendição ao espírito conservador no mundo atual, predita por Kirk, podemos considerar como o avanço do conservadorismo em diversos países do mundo, e se consolidando nestas sociedades. Como o caso dos diversos movimentos de conservadores em vários países da Europa, Ásia e mesmo na América Latina.

Gilberto Freyre previu este avanço conservador em *Insurgências e Ressurgências atuais*, livro da década de 1980. Contemporaneamente, esta ascensão ou ressurgência será tratada como uma “onda conservadora”, inclusive no Brasil, como veremos oportunamente.

Roger Scruton (2019) ressalta que para Edmund Burke, a liberdade está sempre em perigo, sempre ameaçada, e por isto deve ter a proteção da lei, afirmando que Burke era claro sobre a necessidade da sociedade moderna ser organizada de forma política e independente de laços familiares, de tribo e religiosos.

Todavia, defendia que a família e a religião eram formas de “sabedoria coletiva e rejeita o individualismo extremo que se recusa a reconhecer o papel indispensável desempenhado pelo pertencimento social no exercício da escolha livre e racional” (Scruton, 2019, p. 39). Burke rechaçou a ideia liberal do contrato social com sendo acordo entre pessoas que estavam vivas. Para ele, a sociedade

[...] não contém apenas os vivos, sendo uma associação entre os mortos, os vivos e os não nascidos. Seu princípio vinculatorio não é um contrato, mas algo mais parecido com uma tutela. É uma herança partilhada em benefício da qual aprendemos a circunscrever nossas demandas, ver nosso lugar na ordem das coisas como parte de uma cadeia contínua de dar e receber, e reconhecer que as coisas boas que herdamos não são nossas para desperdiçar, devendo ser salvaguardadas para nossos dependentes. Há uma linha de obrigação que nos conecta àqueles que nos deram o que temos, e nossa preocupação com o futuro é uma extensão dessa linha. Levamos em consideração o futuro de nossa comunidade não por fictícios cálculos de custo-benefício, porém mais concretamente, ao nos vermos herdando benefícios e passando-os adiante. A preocupação com as gerações futuras é uma consequência não específica da gratidão. Ela não realiza cálculos, porque não deve e não pode fazê-lo. (Scruton, 2019, p.39)

José Miguel Nanni Soares (2014) aponta que Edmund Burke admitia que a França não tivesse uma herança recente de liberdades, principalmente entre 1770-1780, mas salientava que os franceses poderiam simplesmente ter seguido o exemplo do ocorrido na Revolução Gloriosa de 1688, e somente ter reescrito a Constituição francesa, corrigindo e combatendo a corrupção da Corte, preservando a história da França.

Porém, em vez de preservarem os órgãos antigos dos Estados e que traziam equilíbrio entre diferentes interesses, os franceses resolveram aplicar a *tabula rasa*, apagando seu passado milenar e, “com base num artificialismo metafísico que considerava as heranças do passado como “enorme mácula”, decidiram começar o mundo de novo” (Soares, 2014, p. 15).

Segundo Ivone Moreira (2019), Edmund Burke encara a natureza humana levando em consideração o hilemorfismo, o ser composto de matéria e espírito. O homem tendo essas duas formas, efetivamente a singular e social.

Todavia, a forma espiritual é realizada através da cultura, como um ente possuidor de razão e de maneira universal, com sua relação com Deus. Deve-se considerar a dimensão da cultura na natureza humana observada por Burke que, tendo uma base comum, pode se dividir em inúmeras diferenças, parecendo até não estar na presença de indivíduos pertencentes a mesma espécie (Moreira, 2019).

A dimensão cultural é ainda responsável pelas semelhanças que unem os modos de vida de diversos povos. [...]. Pela presença de uma dimensão da natureza humana que se desenvolve na aprendizagem, Burke reconhece nessa natureza um caráter plástico, sempre suscetível de maior humanização. Aquilo que parece ser uma redundância corresponde apenas a ver o ser humano como ser a caminho, inacabado e perfectível. A cultura é simultaneamente um produto natural desse desenvolvimento e um instrumento que serve a essa progressão (Moreira, 2019, p.58)

No termo natureza está contida uma ordem transcendente, da qual o homem tem acesso em parte, por possuir uma dimensão espiritual. Por essa espiritualidade, o homem pode atuar livremente na ordem natural, elevando-a, realizando e transcendendo a natureza. Deve observar com atenção a ordem natural, que se manifesta nos costumes, na tradição e não confiar somente e puramente na razão. (Moreira, 2019).

3.2 François-René de Chateaubriand e o periódico *Le Conservateur*

François-René, visconde de Chateaubriand (1768-1848), foi um escritor e político francês, considerado um dos precursores do romantismo na França. Adepto do movimento monarquista, foi embaixador, Ministro dos Negócios Estrangeiros (1822-1824). Fez viagens pela América, fazendo relatos sobre suas observações e que deram origens para obras como *Atala*, *René*, *Les Natchez*.

Crítico contumaz da Revolução Francesa, publicou sua primeira obra em 1797, *Essai historique, politique et moral sur les révolutions anciennes et modernes, considérées dans leurs rapports avec la Révolution française*. Porém, sua obra principal foi o *Génie du christianisme*, publicada em 1802.

Trata-se de um livro apologético, escrito entre os anos de 1795 a 1799, quando Chateaubriand estava exilado na Inglaterra. Nesta obra, o autor faz a defesa da beleza e da sabedoria dentro da religião cristã, particularmente do catolicismo, constantemente desafiada pelo Iluminismo e seus filósofos como também pelo movimento revolucionário que estava ocorrendo na França.

O *Gênio do Cristianismo* foi um sucesso, e se tornou muito influente dentro das ideias religiosas e literárias na França. Chateaubriand procurou demonstrar como o cristianismo, diferentemente de todas as demais religiões, era a mais poética, a mais humana, e que melhor defendia as letras e as artes, tendo influenciado o mundo moderno, desde a criação de universidades, até as construções de hospitais.

Segundo Alceu Amoroso Lima, “Chateaubriand, que iniciou a apologética do catolicismo no século XIX, como Chesterton começou a do século XX- foi como este inimitável”(Lima, 1952, p. 6-7). E seu livro *O Gênio do Cristianismo*, segundo Amoroso Lima (1952) é um dos livros que marcaram a história da cultura da humanidade e das obras que devem e merecem ser lidas, para que almas possam ser elevadas, e também como um atestado da verdade. Segundo Compagnon

No prefácio de 1826 do *Géni du christianisme* nas (Euvres completes), o próprio Chateaubriand resume toda a sua vida desde os 25 anos como um “combate [...] contra os homens que abusavam do poder para corromper ou para acorrentar os povos” (Compagnon, 2011, p. 164)

Compagnon expõe como Chateaubriand colocava a necessidade da presença do cristianismo na sociedade, e a conexão que deve haver entre a fé e a razão, neste ponto se aproximando do tomismo e do pensamento burkeano.

O progresso das sociedades decorre dos princípios do Evangelho, como Chateaubriand dirá novamente em seu artigo de 15 de abril de 1834 na *Revue des Deux Mondes*, “Avenir du monde”, retomado como conclusão das *Mémoires d'outre-tombe*: “O cristianismo é a apreciação mais filosófica e mais racional de Deus e da criação; ele engloba as três grandes leis do universo, a lei divina, a lei moral, a lei política: a lei divina, unidade de Deus em três pessoas; a lei moral, caridade, a lei política, isto é, *liberdade, igualdade, fraternidade*. O profetismo patriótico de Chateaubriand inspirará como o anúncio de uma quarta Revelação, os títulos dos jornais *L'Avenir* e *L'Ère Nouvelle* [...]. (Compagnon, 2011, p. 166)

Chateaubriand, apesar de ser um dos expoentes do romantismo francês, também foi muito influente na política gaulesa. No ano de 1818, como forma de combater as opiniões da “extrema-esquerda”, e após consultar seus amigos, Louis-Gabriel-Ambroise, visconde De Bonald (1754-1840) e Félicité Robert de Lamennais (1782-1854), resolveu criar um periódico, com o nome de *Le Conservateur*. Tal periódico, segundo Chateaubriand teve pretensões inéditas, e se tornou muito influente na política francesa.

Je sentais que mes combats de tribune, dans une Chambre fermée, et au milieu d'une assemblée qui m'était peu favorable, restaient inutiles à la victoire et qu'il me fallait avoir une autre arme. La censure étant établie sur les feuilles périodiques quotidiennes, je ne pouvais remplir mon dessein qu'au moyen d'une feuille libre, semi-quotidienne, à l'aide de laquelle j'attaquerais à la fois le système des ministres et les opinions de l'extrême gauche exprimées dans la *Minerve* par M. Etienne. J'étais à Noisiel, chez madame la duchesse de Lévis, dans l'été de 1818, lorsque mon libraire M. Le Normant me vint voir. Je lui fis part de l'idée qui m'occupait; il prit feu, s'offrit à courir tous les risques et se chargea de tous les frais. Je parlai à mes amis MM. de Bonald et de Lamennais, je leur demandai s'ils voulaient s'associer à moi: ils y consentirent et le journal ne tarda pas à paraître sous le nom de *Conservateur*. La révolution opérée par ce journal fut inouïe: en France il changea la majorité dans les Chambres; à l'étranger il transforma l'esprit des cabinets. (Chateaubriand, 2000, p. 710)³

³ Senti que minhas batalhas na tribuna, numa Câmara fechada e no meio de uma assembleia que não me era muito favorável, continuavam inúteis para a vitória e que eu precisava ter outra arma. Estabelecida a censura sobre os jornais diários, eu só poderia concretizar o meu desígnio por meio de um jornal gratuito, semidiário, com o qual atacaria tanto o sistema dos ministros como as opiniões da extrema esquerda expressas no *Minerve* pelo Sr. Etienne. Eu estava em Noisiel, na casa de Madame Duquesa de Lévis, no verão de 1818, quando meu livreiro M. Le Normant veio me ver. Conte-lhe sobre a ideia que estava me ocupando; ele se entusiasmou, se ofereceu para assumir todos os riscos e assumiu todos os custos. Falei com meus amigos, os Srs. de Bonald e de Lamennais, perguntei-lhes se queriam juntar-se a mim: eles concordaram e o jornal logo apareceu com o nome *Conservateur*. A revolução provocada por este jornal foi inédita: na França, mudou a maioria nas Câmaras; No

Cesar Ranquetat Jr. (2014) evidencia que a palavra ‘conservadorismo’ surge no século XIX, com François-René de Chateaubriand, e o lançamento do periódico *Le Conservateur*, em 1818, divulgando as ideias da restauração da monarquia francesa. Com o sucesso do periódico, o uso da palavra chega à países como a Alemanha e a Inglaterra no decorrer da década de 1830.

Segundo Pierre Reboul (1973) o jornal *Le Conservateur* tinha características ultrarrealistas, sendo publicado em 78 números, entre outubro de 1818 até março de 1820. Sua tiragem inicial de três mil exemplares, chegando em seis mil exemplares e atingiu o ápice de oito mil e quinhentos exemplares de março a junho de 1819, tendo uma tiragem de seis mil exemplares de outubro de 1819 até sua última publicação em março de 1820.

Em 1820 houve o estabelecimento da censura, e Chateaubriand afirmava que conseguira, graças a influência das publicações, colocar como primeiro-ministro da França, o político ultra-monarquista Jean-Baptiste Guillaume Joseph Marie Anne Séraphin, Conde de Villèle (1773-1854).

Ma polémique commença dans le *Conservateur*, et dura depuis 1818 jusqu'en 1820, c'est-à-dire jusqu'au rétablissement de la censure, dont le prétexte fut la mort du duc de Berry. A cette première époque de ma polémique, je culbutai l'ancien ministère et fis entrer M. de Villèle au pouvoir (Chateaubriand, 2000, p. 710)⁴

Expõe Chateaubriand (2000) o quanto teve que combater, em dois anos de publicações do periódico, as calúnias publicadas anonimamente, com claro objetivo de desonrar o *Le Conservateur*.

Le premier article du *Conservateur* peint la position des choses au moment où je descendis dans la lice. Pendant les deux années que dura ce journal, j'eus successivement à traiter des accidents du jour et à examiner des intérêts considérables. J'eus occasion de relever les lâchetés de cette *correspondance privée* que la police de Paris publiait à Londres. Ces *correspondances privées* pouvaient calomnier, mais elles ne pouvaient déshonorer: ce qui est vil n'a pas le pouvoir d'avilir; l'honneur seul peut infliger le déshonneur. "Calomniateurs anonymes, disais-je, ayez le courage de dire qui vous êtes; un peu de honte est bientôt passée; ajoutez votre nom à vos articles, ce ne sera qu'un mot méprisable de plus". Je me moquais quelquefois des ministres et je donnais cours à ce penchant ironique que j'ai toujours réprouvé en moi. (Chateaubriand, 2000, p. 710)⁵

exterior ele transformou o espírito dos gabinetes. (Chateaubriand, 2000, pág. 710)

⁴ Minha polêmica começou no Conservador e durou de 1818 até 1820, ou seja, até o restabelecimento da censura, cujo pretexto foi a morte do Duque de Berry. Nesta primeira fase da minha controvérsia, derrubei o antigo ministério e levei M. de Villèle ao poder (Chateaubriand, 2000, p. 710)

⁵ O primeiro artigo no Conservador retrata a situação na época em que entrei nas listas. Durante os dois anos em que este diário existiu, tive que lidar sucessivamente com os acidentes do dia e examinar interesses consideráveis. Tive ocasião de notar a covardia desta correspondência privada que a polícia de Paris publicou em

Tivemos acesso ao primeiro exemplar de *Le Conservateur*, publicado em 1818, que se encontra na *Bibliothèque Nationale de France*. Interessante as palavras iniciais dos editores ao visconde de Chateaubriand, afirmando a fúria que ainda continuava a reverberar na França das ideias oriundas da Revolução Francesa.

E que era necessário fazer uma barragem para conter esse fluxo, preservando e divulgando a ‘sã doutrina’. Para isso, iniciava-se a publicação do *Le Conservateur*, e contava com a participação de Chateaubriand e de seus amigos para o sucesso da empreitada.

Monsieur le vicomte, Vous savez mieux qu'un autre avec quelle fureur on recommence à proclamer les principes qui depuis trente ans ont fait tant de mal à la France. C'est pour opposer une digue à ce torrent que j'ai le projet de publier un Ouvrage qui, sous le titre du *Conservateur*, paroîtra à des époques indéterminées. Les rédacteurs de cet ouvrage, en conservant les saines doctrines, s'attacheront à combattre plutôt les choses queles hommes, comme le plus sûr moyen de faire triompher les bonnes opinions (*Le Conservateur*, 1818, p. 3).⁶

Em 5 de outubro de 1818 é publicada a resposta do visconde de Chateaubriand, afirmava a necessidade de uma publicação para divulgar as ideias monarquistas, já que os demais espectros políticos possuíam uma publicação e tinham suas divulgações.

Rien de plus utile que votre entreprise: elle donnera à ce qu'on appelle l'opinion royaliste, un organe qui lui a manqué jusqu'à présent. Les diverses opinions qui partagent la France ont trouvé moyen de se faire entendre: l'opinion ministérielle domine les gazettes censurées; l'opinion indépendante règne dans une sorte de journal irrégulier; des opinions d'une nature encore plus prononcée ont des feuilles qui les propagent; il n'y a qu l'opinion royaliste qui ne sait où se réfugier (*Chateaubriand*, 1818, p.5).⁷

Londres. Essas correspondências privadas podiam caluniar, mas não podiam desonrar: o que é vil não tem o poder de rebaixar; Somente a honra pode infligir desonra. "Caluniadores anônimos", eu disse, "tenham a coragem de dizer quem vocês são; um pouco de vergonha logo passará; adicionem seu nome aos seus artigos, será apenas mais uma palavra desprezível." Às vezes eu zombava dos ministros e dava rédea solta àquela tendência irônica que sempre desaprovei em mim mesmo. (*Chateaubriand*, 2000, pág. 710)

⁶ Visconde, você sabe melhor do que ninguém com que fúria estamos começando a proclamar novamente os princípios que por trinta anos causaram tanto dano à França. É para opor uma barragem a esta torrente que tenho o projeto de publicar uma Obra que, sob o título de O Conservador, aparecerá em épocas indeterminadas. Os autores desta obra, preservando as sãs doutrinas, esforçar-se-ão por combater as coisas e não os homens, como o meio mais seguro de fazer triunfar as boas opiniões (*Le Conservateur*, 1818, p. 3).

⁷ Nada é mais útil que sua iniciativa: ela dará àquilo que é chamado de opinião monarquista um órgão que lhe faltava até agora. As diversas opiniões que dividem a França encontraram uma maneira de se fazerem ouvir: a opinião ministerial domina as gazetas censuradas; a opinião independente reina numa espécie de jornal irregular; opiniões de natureza ainda mais pronunciada têm folhas que as propagam; Só a opinião monarquista não sabe onde se refugiar (*Chateaubriand*, 1818, p.5).

Chateaubriand afirma que, para a consolidação das opiniões, não basta publicações esporádicas e depois silenciar. “Ce n’est pas de la sorte qu’une opinion se soutient: c’est em parlant sans cesse, en répétant sans cesse la même chose, qu’on peut espérer d’être écouté”. (Le Conservateur, 1818, p.6).⁸

Esta então seria a vocação do *Le Conservateur*, fazer-se ouvir, se bem executado. Chateaubriand ressalta que, nem ele nem seus amigos, interessariam de participar de um empreendimento que não fosse estritamente constitucional, e que ele era, como monarquista, um forte defensor da adoção da monarquia representativa (Chateaubriand, 1818).

Lours ennemis le sentent si bien, qu’ils ne les craignent que sur ce terrain: aussi voyez ce qu’ils font pour les en chasser! “Nous avons pris la Charte comme un manteau, disent-ils; mais, au fond du coeur, nous avons juré l’aperte de la liberte, le réta-blissement de l’ancien régime, le retour des privilèges, de l’inquisition et de la féodalité.” C’est em effet comme cela qu’ils peuvent nous combattre: s’ils convenoient une fois que nous sommes sincères dans nos opinions constitutionnelles, leur empire seroit passé. Quoi qu’il en soit ces accusations, de ces mensonges avec lesquels on se croit abligé de combattre des adversaires, el Conservateur soutiendra la religion, le Roi, la liberte, la Charte et les honnêtes gens, ou ni moi ni mes amis ne pouvons nous y intéresser (Chateaubriand, 1818, p.6).⁹

Chateaubriand (1818) expõe que *Le Conservateur* não seria pautado por ofender e combater homens, indivíduos, mas combater doutrinas. Caso ministros mostrassem sabedoria, seriam elogiados, assim como os independentes na defesa da liberdade. “[...]Élévation des sentimens, la mesure et la politesse doivent être le caractere distinctif d’une feuille royaliste(Chateaubriand, 1818, p. 7)”.¹⁰

Sentimentos como a moderação, a prudência, a polidez pautando uma publicação conservadora, vai ao encontro do que era o pensamento de Edmund Burke. Todavia, a defesa era legítima, em caso de ataques. Primando pela Justiça, *Le Conservateur* daria voz àqueles que foram caluniados e não possuíam meios de se defender.

⁸ Não é assim que uma opinião se sustenta: é falando incessantemente, repetindo a mesma coisa incessantemente, que se pode esperar ser ouvido.” (O Conservador, 1818, p.6).

⁹ Nossos inimigos sentem isso tão bem que só os temem neste terreno: então veja o que eles fazem para expulsá-los! “Tomamos a Carta como um manto”, dizem eles; mas, no fundo de nossos corações, juramos a perda da liberdade, a restauração do antigo regime, o retorno dos privilégios, a inquisição e o feudalismo.” É assim que eles podem lutar contra nós: se eles concordassem uma vez que somos sinceros em nossas opiniões constitucionais, seu império acabaria. Quaisquer que sejam essas acusações, essas mentiras com as quais alguém se acredita obrigado a combater os adversários, o conservador apoiará a religião, o rei, a liberdade, a Carta e as pessoas honestas, ou nem eu nem meus amigos poderemos nos interessar por isso (Chateaubriand, 1818, pág.6).

¹⁰ Elevação de sentimentos, moderação e polidez devem ser o caráter distintivo de um jornal monarquista (Chateaubriand, 1818, p. 7).

Le Conservateur doit être ouvert à la justice: il rendra les calomnieux plus circonspects, en leur apprenant que les personnes outragées auront un moyen de se justifier, d'examiner à leur tour, quel sont les hommes qui les outragent. Principe general: ne courez point les premiers aux armes, mais ne vous laissez pas désarmer: la paix est dans la force. Lorsqu'on insulte les royalistes, on leur crie: "Paix; c'est pour votre bien! Soyez tranquilles". Leur histoire ne ressemble pas mal à celle du Lion amoureux: ils conservent une passion toujours nouvelle pour la monarchie. (Chateaubriand, 1818, p. 8)¹¹

Continua Chateaubriand (1818) nesta primeira publicação de *Le Conservateur*, que o público necessitava ser lembrado com frequência das coisas, daquilo que aconteceu, mesmo na agitação do dia a dia, já que as pessoas ficam distraídas e acabam se esquecendo. E nesta distração, consumiam jornais idealizadores da censura, e eram seduzidas por mentiras que constante e exaustivamente eram repetidas (Chateaubriand, 1818).

Chateaubriand expõe como a estes periódicos são permitidos, de forma hábil, criticar e atacar a monarquia, a religião e a moral, reclamar de nobres, padres, e do antigo regime. Todavia, aqueles que possuem a capacidade de defendê-los precisam fazê-lo veladamente, com descrição (Chateaubriand, 1818).

Buscamos trazer brevemente a essência do pensamento de Edmund Burke, e resgatar a chegada do que podemos considerar o pensamento conservador na França, evidentemente, com as características próprias à sociedade e política francesa, saindo em defesa da monarquia e da religião, como oposição ao movimento revolucionário que ainda reverberava fortemente em terras gaulesas.

Trouxemos pontos do pensamento de François-René de Chateaubriand e a publicação e seu periódico *Le Conservateur*, publicação que trouxe de forma inédita esta denominação em sentido político, para combater a extrema-esquerda e os ideais revolucionários.

Rapidamente, tendo em vista o sucesso da publicação, a denominação "conservador" se espalhou pela Europa e chegou à América, em países como os Estados Unidos da América e o Brasil, que teria um partido fundado com este nome.

3.3 O Conservadorismo

¹¹ O Conservador deve estar aberto à justiça: ele tornará os caluniadores mais circunspectos, ensinando-lhes que os ultrajados terão um meio de se justificar, de examinar, por sua vez, quem são os homens que os ultrajam. Princípio geral: não sejais os primeiros a correr para as armas, mas não vos deixeis desarmar: a paz está na força. Quando os monarquistas são insultados, gritam-lhes: "Paz; é para o seu próprio bem! Fique calmo." A história deles não é diferente da do Leão Apaixonado: eles mantêm uma paixão sempre nova pela vida monástica. (Chateaubriand, 1818, pág. 8).

Segundo a concepção de Michael Oakeshott (2016) o conservador tem uma tendência a agir e ter algumas escolhas em detrimento de outras. Assim como certos tipos de pensar e vivenciar algumas condições que outras. Oakeshott (2016) faz uma análise daquilo que é conhecido como o conservadorismo contemporâneo, dentro de descrições gerais.

Apesar de pontuar que o conservadorismo receba descrições equivocadas, Oakeshott (2016) evidencia que o conservador prefere aquilo que está disponível, ao invés de algo novo, ou que seja necessário inventar.

Para o conservador, existe mais prazer com o presente do que o passado ou com as coisas que poderão ocorrer. Então, pode ocorrer alguma gratidão com aquilo que está à disposição como sendo uma herança, apesar de não ocorrer uma idolatria com algo que ficou no passado (Oakeshott, 2016).

O presente é importante, pois é o mais familiar e a alternativa mais viável que uma antiguidade distante ou um futuro imprevisível. Todavia, segundo Oakeshott, este tempo presente depende de algumas características para ser bem recebido pelo conservador.

Se o presente for árido, não oferecendo nada a ser aproveitado, então essa inclinação será mais fraca ou ausente; se o presente for notavelmente instável, ela consistirá em uma busca por algo que seja firme e confiável, explorando, pois, o que houver de melhor no passado; no entanto, ela se mostrará com toda sua força quando o presente for abundante, e será ainda mais forte caso haja uma ameaça a essa condição. (Oakeshott, 2016, p.178)

O conservadorismo, segundo o inglês Michael Oakeshott segue a linha de pensamento de Edmund Burke, com uma aliança entre vivos, os mortos e os que irão nascer, passado, presente e futuro. Para Oakeshott (2016), há maior busca pelas coisas do passado, porém não no sentido inamovível de adoração a passado, mas sim como verdadeira experiência, dependendo de como estão ocorrendo as coisas no presente.

No Brasil, Gilberto Freyre irá elaborar o tempo tríplice, desenvolvimento mais filosófico que sociológico do tempo, onde há verdadeira relação entre o passado, o presente e o futuro. Esta relação também irá aparecer na obra do espanhol José Ortega Y Gasset.

Ser conservador é, pois, preferir o familiar ao estranho, preferir o que já foi tentado a experimentar, o fato ao mistério, o concreto ao possível, o limitado ao infinito, o que está perto ao distante, o suficiente ao abundante, o conveniente ao perfeito, a risada momentânea à felicidade eterna. Relações familiares e lealdades têm preferência sobre o fascínio pelas alianças de momento; comprar e aumentar é menos importante do que manter, cultivar e aproveitar; a tristeza da perda é mais aguda do que a empolgação pela novidade e pela promessa. Significa viver dentro dos limites do patrimônio, usufruir dos meios possíveis à riqueza, contentar-se com a necessidade de maior perfeição que é exigida a cada um em dada circunstância. Para algumas

para algumas pessoas essa postura seria fruto de uma escolha; para outras seria uma disposição que surge naturalmente, com maior ou menor frequência, em suas preferências e aversões, sem que tenham sido escolhidas ou especificamente cultivadas. (Oakeshott, 2016, p. 179)

Segundo Karl Mannheim (1982) o pensamento conservador é eminentemente prático desde sua origem, sendo influenciado por tradições religiosas, crenças e mitos, e o homem traz em si e na sociedade valores desde gerações passadas e alguns significados transcendentais.

Para Mannheim, há um tipo universal e um tipo moderno daquilo que ele denomina conservantismo. O primeiro tipo é o “conservantismo natural” e o segundo o “conservantismo moderno”. O “conservantismo natural” também podendo ser denominado como “tradicionalismo”, na concepção de Max Weber.

Dessa forma, o tradicionalismo é a predisposição no apego inamovível, imutável dos modos antigos de vida, surgindo como uma reação às reformas deliberadas. Tem sua origem na preservação dos modos tradicionais de vida dos povos primitivos que temiam os “malefícios mágicos” que poderiam advir com as mudanças (Mannheim, 1982).

Ainda subsiste o tradicionalismo na sociedade moderna, porém, não está conectado com o conservadorismo político ou outros tipos de conservadorismo. Para Mannheim, inclusive “pessoas “progressistas, por exemplo, a despeito de suas convicções políticas, podem frequentemente agir de modo “tradicionalista”, num grau muito grande, em várias outras esferas de suas vidas”. (Mannheim, 1982, p.108).

Todavia, Segundo Mannheim (1982) toda “ação conservadora” necessita de circunstâncias claras, concretas, e não dependente de uma “psicologia formal” como o tradicionalismo. Por isso, não é possível saber quais os caminhos que um conservador tomará até estar presente um caso concreto, diferentemente do tradicionalista.

Além disso, para compreender de que maneira será a reação do conservador, é preciso conhecer profundamente como é, como surgiu e como pensa o “movimento conservador” que está atuando naquele determinado período. Mannheim (1982) afirma que a ação conservadora, principalmente na esfera política, não possui somente reações automáticas à determinada ação, mas sim, é orientado por um

[...] modo de pensar e de agir que tem por trás de si uma história própria, antes de entrar em contato com o indivíduo. Esse contato com o indivíduo pode, em certas circunstâncias, transformar de alguma maneira a forma e o desenvolvimento desse modo de pensar e de agir; mas mesmo quando o indivíduo específico não estiver mais ali para dele participar, o modo de pensar e de agir ainda terá sua própria história e desenvolvimento autônomos. O conservantismo político, portanto, é uma

estrutura mental objetiva, em oposição à “subjetividade” do indivíduo isolado (Mannheim, 1982, p. 109)

Como Mannheim disserta sobre “outros tipos de conservadorismo”, podemos trazer ou estender esta colocação à vertente conservadora cultural, ou culturalista. Quando Mannheim afirma que o pensamento conservador transcende ao modo de pensar e de agir de um indivíduo, tendo mesmo um desenvolvimento autônomo, sendo até uma “estrutura mental objetiva”, podemos levar tal pensamento em consideração ao desenvolvermos a hipótese da ressurgência do conservadorismo culturalista de Gilberto Freyre no Brasil do século XXI. Para Mannheim (1982), não se pode fazer uma dedução *a priori* daquilo que seriam os princípios do conservantismo.

Dentro de toda configuração estrutural histórica e dinâmica podemos discernir uma “intenção básica” (*Grundintention*) distinta, que, o indivíduo torna sua na medida em que sua própria experiência é determinada pela “configuração estrutural” enquanto tal. Mesmo esse “cerne”, essa intenção básica, contudo, não é eternamente válido a despeito do tempo e da história. Ele também surgiu no curso da história estreitamente vinculada ao destino de seres humanos vivos e concretos. O conservantismo é exatamente uma tal configuração estrutural objetiva e dinâmica, historicamente desenvolvida. As pessoas experienciam e agem de modo “conservador” (distintamente de um mero modo “tradicionalista”), na medida em que, e apenas na medida em que, se *incorporam* a uma das fases do desenvolvimento dessa estrutura mental objetiva (usualmente a fase contemporânea) e se comportam nos termos da estrutura, ou simplesmente reproduzindo-a no todo ou em parte, ou desenvolvendo-a mais através de sua adaptação a uma situação concreta particular (Mannheim, 1982, p.110-111)

Assim, segundo Mannheim (1982), o comportamento conservador é coeso com as circunstâncias que são alteradas “de uma época para outra”. O filósofo húngaro expõe que o termo “conservantismo” não deve ser apenas considerado politicamente, comportando também questões emocionais e filosóficas, formando inclusive um estilo de pensamento, e pode, apesar de ter uma “configuração estrutural” objetiva e histórica, nada impede de ter elementos tradicionalistas, uma “forma histórica particular de tradicionalismo” (Mannheim, 1982, p. 111), chegando até uma conclusão lógica.

[...] o conservantismo [...] é uma entidade com evidente continuidade histórica e social, a qual surgiu e se desenvolveu numa situação histórica e social particular como o melhor de todos os guias para a história – a linguagem – demonstra claramente; a própria palavra “conservantismo” é, comparativamente, de origem recente. Foi Chateaubriand quem primeiro emprestou à palavra seu significado peculiar ao intitular de *O Conservador* o periódico que publicava para defender as ideias da restauração política e clerical. (Mannheim, 1982, p. 111-112)

Mannheim expõe que o conservadorismo possui uma continuidade histórica e social. Corrobora aquilo que havíamos relatado sobre o periódico *Le Conservateur*, de Chateaubriand, onde o político francês ter sido o primeiro a usar a denominação “conservador”, e como a publicação saiu em defesa da restauração política e inclusive a clerical, conforme o contexto da França, uma reação, como vimos, ao movimento revolucionário.

Mannheim (1982) relata que, após as publicações do *Le Conservateur*, a palavra chegou à Alemanha, disseminando pela Europa durante a década de 1830, sendo adotada de forma oficial na Inglaterra em 1835. O surgimento dessa terminologia pode ser considerado como um “novo fenômeno social”.

O surgimento de um movimento conservador consciente já é, portanto, uma indicação de que o mundo intelectual e social moderno desenvolveu uma estrutura particular própria. A mera existência do conservantismo como uma tendência coerente significa que a história está desenvolvendo-se cada vez mais nos termos da interação de tais “tendências” e “movimentos” abrangentes, alguns dos quais são “progressistas” e estimulam a mudança social, enquanto outros são “reacionários” e a retardam. (Mannheim, 1982, p. 113)

Ranquetat Jr. (2019) observa que a definição precisa dos conceitos de conservador e conservadorismo é complexa, pois não se resumem a um conceito abstrato ou a uma ideia, mas “o conservadorismo é uma disposição anímica, uma atitude, um tipo peculiar de temperamento e uma *forma mentis*” (Ranquetat Jr., 2019, p. 159).

O conservadorismo não pretende manter e resguardar tudo, mas sim conservar os valores, tradições e instituições que são primordiais para a civilização, como “a família, a religião, a propriedade privada e a pátria”. (Ranquetat Jr., 2019, p. 163)

De fato, o conservadorismo surge no final do século XVIII, com as ideias de Edmund Burke, visando conter o avanço do movimento revolucionário com sua ideologia de orientação jacobina, e posteriormente, como oposição ao bolchevismo que surgia na Rússia. Não menos importante, o conservadorismo pode ser tido como uma reação à Ilustração dos filósofos, e também à Revolução Industrial (Ranquetat Jr., 2019).

O conservadorismo em suas diversas vertentes, como a vertente conservadora cultural surgida na Inglaterra, foi uma reação ao que estava ocorrendo naquele país no contexto da Revolução Industrial. O conservadorismo seria uma crítica, uma posição cética ao progressismo e à onda de imposição do novo (Ranquetat Jr., 2019)

O conservadorismo vê o passado com uma bússola orientadora e um modelo inspirador para o presente. Ora, é indubitável que a experiência histórica e os acontecimentos passados legam aos homens e às sociedades ensinamentos valiosos que necessitam ser preservados e transmitidos. O conservador percebe com clareza essa verdade irrefutável e, desse modo, busca respeitar, de maneira piedosa e com humildade reverente, seus predecessores, bem como velar pela continuidade das tradições culturais, espirituais e morais de sua comunidade. Concebe-se como um herdeiro, alguém que recebeu um grandioso e relevante patrimônio moral e material; cabe aos indivíduos e às coletividades proteger esse legado (Ranquetat Jr., 2019, p. 166)

A cultura é um dos pontos fundamentais do conservadorismo, resguardando o passado e ressuscitando os mortos, tendo a capacidade de relacionar a tradição com o sagrado. Para isso, a transmissão hereditária é fundamental, mantendo o fluxo e a conexão entre os mortos e os vivos, entre passado e o presente, uma busca pelo eterno (Ranquetat Jr., 2019).

Para a filosofia conservadora, a cultura não pode ser confundida com entretenimento e diversão. A cultura não é um ornamento, um mero adorno estético, mas é sobretudo a alma de uma sociedade, o farol que ilumina e orienta a vida dos indivíduos e das coletividades (Ranquetat Jr., 2019, p. 183).

Da mesma forma, assim como a cultura, a religião é fundamental para a formação do pensamento conservador, e como são essenciais os elementos religiosos, sagrados e mesmo não-utilitários do homem, em detrimento do racionalismo e do materialismo (Ranquetat Jr., 2019).

Argumentam que os homens não vivem apenas movidos pela razão e por relações puramente contratuais e mercantis. Toda tentativa de fundar a sociedade sobre princípios meramente seculares e laicos e interesses materiais e egocêntricos é ruínosa. O homem necessita do sagrado, carece de valores espirituais superiores que transcendam o mundo físico. É, pela sua natureza, como alude Edmund Burke [...], um animal religioso. Mais ainda: precisa dar aos seus atos e às suas ocupações um caráter ritual e cerimonial. Para a filosofia política conservadora, a religião é uma força integradora e ordenadora da vida pessoal e coletiva. Não somente reveste a existência dos indivíduos e das culturas de um sentido mais elevado, como, principalmente, fortalece e unifica a consciência e o espírito. É a religião um aspecto medular para a existência da ordem nas almas e da ordem social. (Ranquetat Jr., 2019, p. 187)

A religião, para o conservadorismo, é uma das bases da sociedade, assim como da cultura e da própria civilização, com sua ordem moral e social tendo essas raízes espirituais, daí a religião, na concepção conservadora, fazer a conexão social e comunitária (Ranquetat Jr., 2019).

Sir Roger Scruton (2019) faz uma exposição sobre o conservadorismo que surgiu na França. Para ele, François-René Chateaubriand e Joseph De Maistre são dois dos mais

significativos pensadores conservadores. Além Destes dois, Scruton (2019) ressalta a importância para o movimento conservador do liberal francês Alexis de Tocqueville,

[...] cujo registro de uma viagem aos Estados Unidos – *A democracia na América* (1835) – é possivelmente o mais influente livro sobre a colonização americana publicado por um autor estrangeiro. Um breve estudo desses três escritores levará o argumento à segunda metade do século XIX, quando o conservadorismo começou a se definir contra novos oponentes e novas perturbações sociais. O termo ‘reacionário’ (do francês *réactionnaire*) emergiu mais ou menos na época da Revolução Francesa para denotar aqueles que desejavam desfazer todo o projeto e restaurar parte, talvez a maior parte, do que fora destruído. (Scruton, 2019, p. 58)

Para Scruton (2019) dentro daquele reacionarismo, ou seja, a pretensão de desfazer a obra revolucionária e optando pela restauração do que havia sido esfacelado pelos revolucionários, destaca-se o nome de Joseph de Maistre, defensor do direito divino dos monarcas franceses, além da restauração da dinastia Bourbon para a recriação de um “governo justo” para a França e seu povo. Joseph de Maistre,

[...] via a revolução como desafio à herança cristã francesa e foi um dos principais expoentes do ‘ultramontanismo’, a doutrina teológica que favorece a centralização da autoridade da Igreja católica romana no papado (a fonte espiritual ‘para além das montanhas’, ou seja, dos Alpes). O ultramontanismo triunfou brevemente em 1814, perto do fim da vida de Maistre, com o ressurgimento de sua principal defensora, a Companhia de Jesus. Para Maistre, essa era uma maneira de convocar os franceses à humildade; um modo de o povo francês reconhecer que não poderia criar seu próprio sistema de leis e governo, devendo se sujeitar a uma autoridade mais elevada. (Scruton, 2019, p. 58)

Alguns autores que trabalham a história do pensamento político, tratam o conservadorismo como uma ideologia política, semelhante às demais, com autores como o pensador Bolívar Lamounier e os que tratam do pensamento político brasileiro. Outros, mais próximos às concepções conservadoras, citam o conservadorismo como uma “anti-ideologia”, não havendo uma ideologia à qual seguir.

Em *A Política da Prudência*, Russell Kirk é um defensor desta última concepção. Ligado ao conservadorismo clássico, Kirk (2014) defendeu a política da prudência como oposição a qualquer política ideológica, pretendendo combater o “fanatismo político” e “esquemas utópicos” que surgiram principalmente após 1914.

Segundo ele, o conservador deve trabalhar a política como a arte do possível, visando, com as políticas de Estado, preservar a justiça, a liberdade e a ordem. Por sua vez, o adepto de uma ideologia trata a política como um meio para a revolução, visando, em sua utopia, a transformação da sociedade ou até da natureza humana.

Segundo Kirk (2014), pode ocorrer de conservadores caírem em uma ideologia ou quase-ideologia, mesmo sendo o conservadorismo uma “negação da ideologia”, segundo Henry Stuart Hughes (1916-1999). Uma ideologia pode proporcionar uma imitação religiosa ou mesmo de uma filosofia, atraindo adeptos que perderam a fé em uma religião ou que nunca tiveram fé religiosa, ou até aqueles que jamais se aprofundaram propriamente em filosofias.

Russell Kirk (2014) fundamenta a necessidade de o conservador fazer oposição à ideologia, por ser ela “contrária à verdade”, que valoriza somente as suas predileções, negando uma verdade na política ou em outros campos, visando a defesa de uma classe ou interesses econômicos em vez de normas permanentes e negando muitas vezes a consciência humana.

A defesa das “coisas permanentes” contra as posições ideológicas que percorreram o final do século XIX, começo do século XX, foram, justamente, as bases das opiniões tidas como ‘conservadoras’ (Kirk, 2014).

Para Kirk (2014), todas as ideologias propagam e transmitem confusão, por isso era crítico de conservadores que se diziam ideólogos, ou que pretendiam se transformar em ideólogos, pois para ele, ideologias são ideias, sonhos, uma abstração, algumas vezes separada da realidade social e pessoal.

Já a visão conservadora está fundamentada nos costumes, na convenção, e nas experiências vividas pela humanidade. E pessoas que se dizem conservadoras, mas, buscam uma ideologia, não possuem qualquer discernimento sobre temperança, prudência, patrimônio cultural ou tradições da civilização.

Por não ser nem uma ideologia nem uma religião, as opiniões ditas ‘conservadoras’ não possuem uma Sagrada Escritura ou um *Das Kapital*¹², um *Das Kommunistische Manifest*¹³ ou qualquer base dogmática (Kirk, 2014).

As raízes das crenças conservadoras, ou o surgimento de princípios conservadores, são derivadas do que escritores considerados conservadores escreveram nos últimos dois últimos séculos, com a posição considerada conservadora se sustentando em conjuntos de sentimentos, e não em dogmas fornecidos por uma ideologia (Kirk, 2014).

Resgatando os fundamentos do conservadorismo, Russell Kirk então faz uma lista de dez princípios que transparecem o que é o conservadorismo, e que brevemente os transcreveremos para melhor compreensão do que é o pensamento conservador.

¹² O Capital. Publicado em 1867, por Karl Marx.

¹³ O Manifesto Comunista. Publicado em 1848, de autoria de Friedrich Engels e Karl Marx.

Kirk (2014) explica que, em sua concepção, o movimento conservador, ou seu conjunto de opiniões pode levar em consideração diversos pontos de vista sobre vários assuntos, não havendo atos ‘pétreos’ como artigos de uma fé conservadora ou mesmo “atos de prova”.

Segundo Kirk (2014), o conservador essencialmente prefere coisas permanentes que caóticas ou uma “noite antiga”. Mas, apesar de buscar as coisas permanentes, assim, como Edmund Burke, as mudanças ‘saudáveis’ são necessárias para a própria preservação da humanidade.

Para conservador, é melhor visar e centralizar uma continuidade histórica, aprendendo com as experiências do passado de um povo, em vez de ‘projetos abstratos’ de algumas ideologias ou filosofias (Kirk, 2014).

Porém, o conservadorismo é muito mais profundo, e por isso Russell Kirk pretendeu criar dez princípios gerais, para uma didática mais elaborada sobre o pensamento conservador. O primeiro destes princípios é que o conservador crê em uma “ordem moral duradoura”, onde

[...] essa ordem é feita para o homem, e o homem é feito para ela: a natureza humana é uma constante, e as verdades morais são permanentes. A palavra ordem significa harmonia. Há dois aspectos ou tipos de ordem: a ordem interna da alma e a ordem externa da comunidade política. Platão (427-347 a.C.) ensinou tal doutrina há vinte e cinco séculos, mas hoje em dia até mesmo pessoas instruídas têm dificuldade para entendê-la. O problema da ordem é uma preocupação primária dos conservadores desde que *conservador* se tornou um conceito em política (KIRK, 2014, p.104).

Um segundo princípio é que o conservador se conecta à convenção, à continuidade e aos costumes. São por estes costumes antigos que possibilitam que

[...] as pessoas vivam juntas e em paz; os destruidores dos costumes demolem mais do que suspeitam, ou desejam. É por meio da convenção – uma palavra excessivamente utilizada em nossos dias – que conseguimos evitar perpétuas disputas sobre direitos e deveres: a lei é basicamente um corpo de convenções. A continuidade é o meio de unir geração a geração; importa tanto para a sociedade quanto para o indivíduo; sem ela, a vida não faz sentido. (Kirk, 2014, p. 104)

Quando os revolucionários conseguem chegar ao poder, tratam geralmente de apagar costumes antigos, ironizam velhas convenções e interrompem a continuação e instituições sociais. Porém,

[...] logo descobrem a necessidade de estabelecerem novos costumes, novas convenções, e continuidade; mas o processo é lento e doloroso e a renovada ordem

social que finalmente emerge pode ser muito inferior à antiga ordem derrubada pelos radicais, zelosos na busca do paraíso terreno. (Kirk, 2014, p. 104)

Por sua vez, os conservadores optam por um mal que conhecem ao invés de um mal desconhecido, tanto que a justiça, a ordem e a liberdade, segundo o conservador, são produtos de uma “longa experiência social”, tendo por base séculos de experiências (Kirk, 2014). Para o conservador,

[...] o corpo social é, dessa forma, um tipo de corporação espiritual, comparável à Igreja; pode até ser chamado de uma continuidade de almas. A sociedade humana não é uma máquina, para ser tratada de modo mecânico. A continuidade, o fluido vital de uma sociedade, não pode ser interrompida. A lembrança, feita por Burke, da necessidade de uma mudança prudente está sempre na mente dos conservadores; mas a necessária mudança, argumentam, deve ser gradual e judiciosa, nunca desenraizando antigos interesses de um só golpe. (Kirk, 2014, p. 106)

Um terceiro princípio é o da consagração pelo uso, onde os conservadores percebem que as “pessoas da era moderna são anões nos ombros de gigantes” (Kirk, 2014, p. 106), conseguem visualizar ao longe, graças à “grande estatura” daqueles que vieram antes deles. Por isso a ‘consagração pelo uso’, ou seja, “a fruição das coisas estabelecidas pelo uso imemorial, de modo que a memória humana não corra às avessas” (Kirk, 2014, p. 107).

Há direitos cuja principal sanção é a antiguidade – e abrangem, muitas vezes, os direitos de propriedade. De modo similar, nossa moralidade é, em grande parte, consagrada pelo uso. Conservadores afirmam ser improvável que nós, modernos, façamos qualquer descoberta nova e extraordinária em moral, política ou gosto. É arriscado ponderar cada fato ocorrido tendo por base o julgamento e a racionalidade privados. ‘O indivíduo é tolo [...], mas a espécie é sábia’, declarou Burke. (Kirk, 2014, p. 107)

Já o quarto princípio expõe que os conservadores são conduzidos pela prudência (Kirk, 2014), e este princípio vai ao encontro de Platão sobre a prudência ser uma virtude do estadista. Levando em consideração a prudência, observe-se que qualquer decisão pública deve ser compreendida visando seus efeitos no longo prazo, e não somente se ela é popular ou tem vantagens por pouco tempo.

Não pode haver soluções simples em uma sociedade complexa como a atual, mas as soluções devem ser eficazes. Daí o conservador só atuar após refletir por um bom tempo, cogitando as consequências. “Reformas rápidas e agressivas são tão perigosas quanto cirurgias rápidas e agressivas” (Kirk, 2014, p. 107). O quinto princípio desenvolvido por Kirk, é que os conservadores gostam da variedade,

[...] sentem afeição pela complexidade prolífera das instituições sociais há muito estabelecidas e seus modos de vida, em contraposição à uniformidade estreita e ao igualitarismo sufocante dos sistemas radicais. Para a preservação de uma diversidade saudável em qualquer civilização, devem remanescer ordens e classes, diferenças na condição material, e muitos tipos de desigualdade. As únicas formas reais de igualdade são a do Juízo Final e a perante uma corte de justiça; todas as outras tentativas de nivelamento levam, na melhor das hipóteses, à estagnação social. A sociedade almeja por uma liderança honesta e capaz; se as diferenças naturais e institucionais entre as pessoas forem destruídas, em breve algum tirano ou alguma sórdida oligarquia criarão novas formas de desigualdade. (Kirk, 2014, p. 108)

O princípio de imperfectibilidade aparece em sexto lugar, pois, segundo Kirk (2014), os conservadores sabem que a natureza humana não é perfeita. E pela humanidade ser imperfeita, não pode existir uma “ordem social perfeita”.

“Objetivar a utopia é terminar em desastre, dizem os conservadores: não fomos feitos para a perfeição. [...] Os ideólogos que prometiam a perfeição do homem e da sociedade converteram grande parte do mundo no século XX em um inferno terreno” (Kirk, 2014, p.108). Em sétimo, Kirk (2014) expõe que para os conservadores existe uma ligação direta entre a propriedade e a liberdade.

Separai a propriedade da posse privada, e o Leviatã se transformará no senhor absoluto. Sobre o fundamento da propriedade privada grandes civilizações são erigidas. Quanto mais difundida for a propriedade privada, tanto mais estável e produtiva será uma comunidade política. A igualdade econômica, assim afirmam os conservadores, não é progresso econômico. Adquirir e gastar não são os princípios objetivos da existência humana; mas uma base econômica sólida para a pessoa, a família e a comunidade política é o que se deve desejar. (Kirk, 2014, p. 109)

O oitavo princípio observa que os conservadores são a favor de comunidades voluntárias, opondo-se ao ‘coletivismo involuntário’ (Kirk, 2014). O espírito comunitário está muito presente na sociedade norte-americana, como pode ser observado em *Democracia na América* de Alexis de Tocqueville. Na nona colocação, Kirk (2014) relata que o conservador não é contrário a uma limitação prudente sobre o poder, assim como às paixões humanas.

Em termos de política, o poder é a capacidade de fazer o que se quiser, independente da vontade dos outros. Um Estado em que um indivíduo ou um pequeno grupo é capaz de dominar as vontades dos pares sem restrições é despótico, seja chamado de monarquia, aristocracia ou democracia. (Kirk, 2014, p. 110)

Por último, e completando a lista de dez princípios sobre o conservadorismo, Kirk (2014) expõe que para um conservador ‘razoável’, tanto a mudança quanto a permanência

devem ser reconhecidas em uma “sociedade vigorosa”. Por isso, o conservador não deve fazer oposição às ‘melhorias sociais’.

Enquanto uma sociedade progride em alguns aspectos, geralmente retrocede em outros. O conservador sabe que qualquer sociedade saudável é afetada por duas forças, que Samuel Taylor Coleridge (1772-1834) chamou de permanência e progressão. A permanência é o conjunto daqueles interesses e convicções duradouros que nos dão estabilidade e continuidade; sem essa permanência, as fontes do grande abismo se rompem, jogando a sociedade na anarquia. A progressão em sociedade consiste naquele espírito e conjunto de talentos que incitam a reforma e a melhora prudentes; sem tal progressão, o povo fica estagnado. [...] O conservador, em suma, favorece um progresso refletido e moderado; opõe-se ao culto do progresso, cujos devotos acreditam que tudo o que é novo é necessariamente superior ao que é antigo. (Kirk, 2014, p. 112)

A mudança faz parte do corpo social, assim como no corpo humano, já que um corpo que não se renova, vai morrer, e caso o corpo seja vigoroso, a mudança deve ocorrer gradativamente, estando em harmonia com a forma e a natureza do mesmo, caso contrário, a mudança será desordenada, trazendo uma doença ao corpo e provocando sua deterioração e morte (Kirk 2014).

Para o conservador, nada pode ser somente velho ou somente novo em uma sociedade, e é assim que se mantém uma nação, como um organismo que tenha vida. As mudanças necessárias variam conforme a época e a nação, segundo suas características (Kirk, 2014).

Russell Kirk (2014) ressalta que a mentalidade conservadora deposita sua confiança na convenção, nos costumes e na continuidade para uma ordem social civil harmônica. A convenção sendo uma união, uma coalizão, um consentimento comum ou tácito,

a *convenção* encerra uma regra, uma regulamentação ou uma necessidade consuetudinária, ou o conjunto de tais regras; por vezes estabelecidos de forma mais ou menos arbitrária, ou exigidos pela opinião ou pelo consentimento comuns (Kirk, 2014, p. 131).

Já os costumes

[...] são usos ou práticas comuns, seja de um indivíduo ou de uma comunidade, mas especialmente desta; repetição habitual do mesmo ato ou procedimento; modos ou comportamentos estabelecidos. No Direito, *costumes* significam os *mores* da comunidade tais como são e foram por um tempo incerto, e nela reconhecidos como os padrões do justo e do correto; uso antigo e geral com força e lei (Kirk, 2014, p.130-131).

Por sua vez, a continuidade é a ‘conexão ininterrupta’ do tempo ou do espaço, sendo algo que não é interrompido, mas contínuo. Para Kirk,

[...] a *continuidade* encerra uma ligação ou uma série de ligações nunca rompidas, que unem geração a geração: conforme expresso pela liturgia da Igreja Oriental, unindo ‘eras a eras’. Livros podem trazer comentários sobre os costumes, a convenção e a continuidade; mas não podem criar tais essências sociais e culturais. A sociedade produz os livros; livros não produzem a sociedade. Enfatizo esse ponto porque vivemos em uma era de ideologias, e um bom número de pessoas – especialmente professores e estudantes de pós-graduação – acreditam na noção curiosa de que todas as instituições e toda a sabedoria são, de algum modo, extraídas de certos livros (em religião, isso é o que Coleridge chamou de bibliolatria). [...] Portanto, senhoras e senhores, caso estejais procurando por algum ‘Manual Infalível do Conservadorismo Puro’ – ora, estais perdendo o vosso tempo. (Kirk, 2014, p. 131)

Conforme Kirk (2014), o conservadorismo, por não ser uma ideologia, não possui um gabarito, um livro grande ou pequeno que possa ser consultado quando se estiver com alguma dúvida. Nada foi escrito como um manual prático sobre o que fazer ante os problemas modernos, e isso nunca será publicado, mesmo que o autor seja um conservador. A mesma busca será infrutífera, caso se busque algum livro de “molde conservador” que não tenha qualquer conteúdo sobre religião (Kirk, 2014).

Apesar de não haver um manual conservador, uma “escritura sagrada”, diversos autores escreveram obras que estão dentro de contexto conservador, e podem até ser tratadas de conservadoras, mesmo que não tratem especificamente do termo “conservadorismo”, como ocorreu com Edmund Burke.

A seguir, traremos à lume o desenvolvimento do conservadorismo no sul dos Estados Unidos, que se aproxima daquilo que entendemos como a vertente conservadora culturalista, que, no país norte-americano, moldou-se às suas características sociais, culturais históricas. Conservadorismo sulista que pode ter influenciado o jovem Gilberto Freyre, quando lá esteve no início do século XX.

3.4 *I’ll Take My Stand*: o conservadorismo culturalista no Sul dos Estados Unidos

O conservadorismo passa a ter raízes nos Estados Unidos da América, no período da guerra civil (1861-1865). Henry David Thoreau (1817-1862) escreveu o livro *Walden* (1854) onde relata a vida solitária, cercado pela natureza, buscando uma descoberta espiritual (Scruton, 2019).

Neste sentido, Gilberto Freyre (1983) corrobora a atuação de Thoreau, expondo que em determinado momento do século XIX, passou-se a falar constantemente tanto na língua inglesa quanto fora dela sobre o *city planning*, ou planejamento urbano, quando uma civilização era exaltada pelo “conjunto de esplendores urbanos” e metropolitanos. Todavia,

[...] até que, nos Estados Unidos, surgiu uma revalorização de escritores – pensadores como Henry Thoreau, autor do clássico *Walden*: hoje, aliás, considerado obra-prima literária, havendo quem veja em Thoreau o maior escritor estadunidense de prosa de língua inglesa. (Freyre, 2006a, p. 184-185)

Freyre exalta a obra *Walden*, de Thoreau, e podemos considerá-la como precursora do conservadorismo culturalista nos Estados Unidos da América. Esta vertente conservadora iria ser fortalecida com a publicação do manifesto *I'll Take My Stand* (1930), escrito por doze escritores agrários sulistas e liderados não oficialmente pelo poeta John Crowe Ransom (1888-1974), que ressaltava a teoria do regionalismo e do agrarianismo, declarando que a cultura do solo é a maior das vocações (Scruton, 2019). Este manifesto expôs

[...] os profundos sentimentos de perda experimentados pelos estados do sul. Os escritores acreditavam que a rápida urbanização dos Estados Unidos, o crescimento das cidades e a aceleração de todos os encontros humanos causada pelos automóveis e pela mídia de comunicação em massa haviam desligado os americanos tão completamente do solo que eles já não se sentiam em casa em seus próprios campos. Alguns se arriscaram a declarar explicitamente seu pesar pelo resultado da guerra civil, que levara primeiro à representação distorcida do modo sulista de vida e, depois, à extinção desse modo de vida pela cultura industrial do norte (Scruton, 2019, p. 84).

Região sulista dos Estados Unidos que foi conhecida de Gilberto Freyre, quando estudante na universidade de Baylor no começo do século XX, e pode visitar as fazendas locais. Por fim, outro tipo de conservadorismo cultural nos Estados Unidos, mas com uma abordagem acadêmica, foi o encontrado na ciência política desenvolvida por Leo Strauss (Scruton, 2019).

Com relação aos Estados Unidos da América, os estados do Sul, que formaram a Confederação, podem ser considerados mais conservadores. E nesta região, particularmente no Tennessee, nasceu em 1893 Donald Davidson (1893-1968) que veio a formar e compor, como destacado conservador, um grupo de literatos norte-americanos conhecidos como *Southern Agrarians* (Kirk, 2014).

Como poeta, crítico literário, historiador e pensador político, Davidson foi corajoso defensor das coisas permanentes nos Estados Unidos, em uma época de mudanças

radicais. Desde a formação da União em 1787, a tendência política dominante nos estados do Sul tem sido a da resistência ao poder centralizador. Muito mais do que qualquer outra região, o Sul se colocou contra o Leviatã – isto é, contra o estado-nação onipotente e em constante expansão, contra o que Alexis de Tocqueville (1805-1859) chamou despotismo democrático, a coletividade política que reduz homens e mulheres a átomos sociais. Davidson flagelou os centralizadores – e isso numa época em que o presidente Franklin Delano Roosevelt (1882-1945) estava fazendo o que queria com os Estados Unidos da América. (Kirk, 2014, p. 178).

A vertente conservadora seguida por Davidson tinha uma tendência a se posicionar contra a centralização do poder. Caso semelhante veremos no Brasil, com a vertente conservadora estatista colocando a necessidade da centralização de poder, e como a vertente culturalista se afastou dessas prioridades.

Entre as obras de Donald Davidson, podemos estacar o livro publicado em 1938: *The Attack on Leviathan – Regionalism and nationalism in the United States*, tema, que vai ao encontro do *Manifesto Regionalista* publicado por Gilberto Freyre, em 1926. Antes desta publicação, Donald Davidson havia sido co-autor do livro publicado em 1930 denominado *I'll Take My Stand: The South and the Agrarian Tradition*.

O livro fino, uma defesa apaixonada das coisas permanentes na cultura do Sul, tem sido discutido desde então; e aos poucos, em torno dele, foi surgindo uma literatura de assentimento ou de desaprovação. Jovens rapazes e moças que vão estudar comigo na minha fortaleza setentrional descobrem tal literatura – mesmo sem que faça qualquer comentário a respeito – e leem os livros, noite após noite, até a hora tétrica das três da manhã. O humanismo cristão, a crítica severa à sociedade industrial de massas, a ojeriza ao comunismo e outras formas de coletivismo, o apego aos costumes do Velho Sul na bravura e nos costumes eram os princípios que uniam os doze agrarianos que firmaram posição na *Dixieland* da década de 1930. Os doze ensaios foram aprovados por T. S. Eliot e alguns outros pensadores, na época em que o livro foi publicado; no entanto, em geral os agrarianos foram alvo de hostilidade e escárnio. Hoje, por vezes, o livro é mais bem compreendido, pois estamos adiante no caminho em direção ao Averno. Como diz Louis D. Rubin Jr., o manifesto *I'll Take My Stand* ‘é uma censura ao materialismo, um corretivo à idolatria do progresso, e uma reafirmação das necessidades estéticas e espirituais do homem. E porque o Sul chegou tão atrasado ao mundo industrial, o livro apela aos desejos guardados na memória do homem do Sul de uma vida sulista, tranquila e sem pressa, que existia antes da chegada das máquinas e das grandes autoestradas. Como tal, o livro constitui tanto um lembrete quanto um desafio. O que estais a perder, e que antes possuístes? Tendes certeza de que querei descartá-lo totalmente?’ (Kirk, 2014, p. 185-186)

Este livro persistiu com certo sucesso no campo literário, até mesmo em algumas publicações em Manhattan (Kirk, 2014). De fato, o grupo de agrarianos, ou os doze sulistas que compuseram esta publicação, entre eles Donald Davidson, tinham a convicção da mudança que ocorreria no Sul, mas mesmo com a mudança que estava ocorrendo, para eles, o Sul deveria manter sua ‘própria natureza’. As mudanças, como observado por Kirk (2014),

estavam sendo rápidas e profundas no Sul, e mais devastadoras do que esperavam os doze sulistas.

Como mudanças que ocorreram, Kirk (2014) pontua que a tradicional cidade de Nashville no Tennessee, onde se refugiavam os agrarianos, fora totalmente demolida e ‘enfeitada’, envolvida por escritórios da burocracia federal e estadual, além de prédios de sindicatos.

Com isso, ocorreu o desaparecimento de ‘estilos arquitetônicos meridionais’. Com o declínio da *Dixie* (como é conhecida a região Sul dos Estados Unidos da América), veio uma prosperidade econômica, de cidades com suas fábricas. Porém ainda existiam pontos em que persistia o padrão rural defendido pelos agrarianos, que resistiam ao progressismo (Kirk, 2014).

E o Estado de Bem-Estar Social tem se esforçado para apagar, ainda que empobrecido e culturalmente destituído, o antigo padrão rural do Sul – ou, nesse particular, também o de condados rurais setentrionais como aquele onde vivo – que resistiram pouco alterados até a construção das ‘boas estradas’. Seja como for, os agrarianos ocuparão um grande espaço nas histórias do pensamento e das letras norte-americanas. Estando os liberais nos Estados Unidos de hoje privados de inteligências, alguns membros da geração emergente estão encontrando na prosa e no verso de Donald Davidson e nos escritos de outros agrarianos um entendimento da ordem pessoal e social bem distantes das secas atitudes progressistas. (Kirk, 2014, p. 187)

E continua Russel Kirk

Sete décadas depois que Donald Davidson, Andrew Lytle, Allen Tate, John Crowe Ransom, Robert Penn Warren, Stark Young, Lyle Lanier (1903-1988), Frank Owsley (1890-1956), John Gould Fletcher (1886-1950), H. C. Nixon (1886-1967), John Donald Wade (1892-1963) e Henry Blue Kline (1905-1951) pegaram em armas contra o Leviatã, como anda a luta? Tal como os ‘celtas do crepúsculo’, parece, os agrarianos saíram para a batalha diversas vezes, mas nunca para ganhar. Os fazendeiros norte-americanos talvez totalizem, neste momento, cinco por cento da população nacional. O Sul foi subjugado, pela segunda vez, pelo governo federal, e sofre uma segunda reconstrução política – embora desta vez a economia sulista não esteja de modo algum arruinada. (Kirk, 2014, p. 188)

Russell Kirk também entra na questão de descentralização e centralização, afirmando que a centralização do poder em Washington avançou muito mais no governo do presidente Lyndon Baines Johnson (1908-1973), que governou entre 1963-1969, do que no de Franklin Delano Roosevelt (1882-1945) e redes de televisão nacionais estavam deixando de considerar as culturas regionais, e mesmo o hino *Dixie* - como era tradicionalmente conhecido e fazendo referência ao apelido do Sul - passando-se a se chamar *The Battle Hymn of the Republic* por

exortação de autoridades públicas (KIRK, 2014). Para Kirk este é um pequeno exemplo entre muitos da atuação do ‘Leviatã’ atualmente, muito mais do que na década de 1930.

E, ainda assim, as predições dos doze sulistas, como as de Cassandra, se estão realizando. Nossas cidades grandes, uma centena de Ruas Longas, encontram-se quase arruinadas, devastadas pelo crime, com a população corrompida ou exposta ao perigo por narcóticos letais, com todo senso de comunidade destruído. A nossa alardeada afluência é desmentida pelo crescimento rápido e sinistro de um genuíno proletariado, voraz e desregrado, subsistindo à custa do público. Os estratos de burocracia governamental são cada vez mais ineficientes e opressivos. As legislaturas, nacionais e estaduais, aparecem dispostas a ceder a toda exigência de qualquer grupo de pressão, não obstante o verdadeiro interesse público. Os juízes, ou muitos deles, viraram demagogos. O ar está muitíssimo poluído; a zona rural, enfeada; o gosto público, corrompido. As crianças são educadas de modo indulgente, em meio a imagens de terrível violência e sexualidade grosseira. A educação escolar em todos os níveis foi reduzida a tomar conta das crianças, pajear os adolescentes e a acasalar os universitários: o ensino das Humanidades e da História é desprezado. Enquanto falamos futilmente de livre empresa, os conglomerados industriais e comerciais se movem rumo ao oligopólio em uma escala crescente. A crença e a observância religiosas foram, primeiramente, reduzidas ao *ethos* da sociabilidade e, posteriormente, aos discursos ignorantes sobre a revolução. Leviatã, a sociedade monstruosa, engoliu as multidões (Kirk, 2014, p. 188-189).

Kirk (2014) então ressalta a vertente conservadora presente nos doze sulistas, pois tem sua importância. Podemos aproximá-la da vertente cultural ou culturalista do conservadorismo, como irá propôr Roger Scruton. Os doze autores que escreveram *I’ll Take My Stand* não tinham a pretensão de desenvolverem uma ideologia ou um modelo utópico.

Pretendiam, sim, chamar a atenção e clamar contra os problemas advindos com o modernismo. Para aqueles agrarianos, a cultura do Sul devia ser defendida e que a preservação de sua cultura, de sua sociedade era mais importante que o Produto Interno Bruto (PIB),

[...] que a viela rural é mais saudável que a Rua Longa; que há mais sabedoria na tradição do que no cientificismo; que o Leviatã é um devorador, não um salvador. Estudai o que os doze sulistas escreveram, e vireis a descobrir que tais homens não são meros arcaístas. “Desgastados pela abstração e novidade, flagelados por opiniões divididas, alguns norte-americanos disseram: acreditarei na gente antiga lá de casa, que, por meio de incertas tentativas ultrapassadas, conseguiu manter vivo o segredo de bem viver”. Assim escreveu Donald Davidson, em seu capítulo ‘The Diversity of America’ [A Diversidade da América]. Continua o autor: ‘*Tais modernos preferem captar o particular. Querem alguma coisa que ocupe tanto a razão quanto o amor. Desconfiam do conselho de John Dewey (1859-1952), de ‘usar a presciência do futuro para refinar e expandir atividades presentes’.* O futuro ainda não existe; é incognoscível, intangível. O passado foi, o presente, porém, é; disso podem estar certos. [...] buscam autonomia espiritual e cultural. (...) estão aprendendo, agora, como enfrentar o inimigo mais sutil e perigoso da humanidade – a tirania que veste a máscara do

humanitarismo e da benevolência. Estão atacando o Leviatã'. Amém. (Kirk, 2014, p.189-190)

Questões postar por Kirk e caras aos sulistas como as vielas rurais sendo mais saudáveis do que as longas ruas modernas, a defesa da tradição em detrimento do cientificismo, vão estar presentes no pensamento gilbertiano, desde seus artigos de juventude na década de 1920, bem como no *Manifesto Regionalista* de 1926.

Ainda entre os autores conservadores que mais influenciaram o pensamento de Russell Kirk foi Thomas Stearns Eliot (1888-1965), que “simpatizava intensamente com o grupo de escritores norte-americanos chamado de Agrarianos Sulistas, e deles conhecia Allen Tate (1899-1979), um colaborador frequente da revista *The Criterion* [...]”. (Kirk, 2014, p.171), revista literária britânica, criada por T. S Eliot, da qual era editor. Eliot que foi constantemente citado por Gilberto Freyre.

Gilberto Freyre (1955) expõe no *Manifesto Regionalista* que o mesmo fora lido primeiramente durante o “Primeiro Congresso Brasileiro de Regionalismo” que ocorreu no Recife em fevereiro de 1926. Tal congresso teve a pretensão de tratar do tema ‘regionalismo’, tornando-se o primeiro do gênero no Brasil e em toda a América. Segundo Freyre,

[...] só depois do Congresso do Recife tendo se reunido nos Estados Unidos a Conferência Regionalista de Charlottesville (Virginia), com o apoio de Franklin D. Roosevelt e de outros eminentes norte-americanos e do qual participou o autor do “Manifesto de 1926” do Recife, por iniciativa e convite do seu colega Ruediger Bilden. (Freyre, 1955, p. 12)

Gilberto Freyre afirma que esteve em reuniões nos Estados Unidos da América, durante a década de 1920, onde se debateu sobre o regionalismo. Todavia, Courtney Jeanette Campbell (2014)¹⁴, em Tese de Doutorado em Filosofia da Universidade Vanderbilt, em Nashville, Tennessee, questiona esta afirmação de Freyre, especificando que tal congresso, na verdade ocorrera em 1931.

The conference to which Freyre refers was not, specifically, a regionalist conference, but rather the fifth of the Institute of Public Affairs’ annual sessions, taking place from June 28th to July 11th, 1931 at the University of Virginia. The Institute held these sessions to present and discuss domestic issues of importance in the United States and emphasized the role of “men charged with the task of public administration” within the sessions. The 1931 session had nine roundtables, held each morning during the week, whose subjects were limited to those “of immediate concern and interest to the American people.” Among these nine round tables, that

¹⁴ Disponível em: <https://ir.vanderbilt.edu/handle/1803/12461>. Acesso em: 17 fev. 2023.

of “Regionalism” appeared for the first time at this fifth session. Nonetheless, Freyre had hardly exaggerated – several of the other sessions also emphasized a focus on the American South, including “The Plight of Southern Agriculture” and “The New Industrialism in the South.” The roundtable on regionalism, on the other hand, was to consider regionalism as “an extension of the idea of city planning to larger areas” and aimed to “foster in each region the fullest use of natural resources and economic opportunities so as to improve its social and cultural life. (Campbell, 2014, p. 51)¹⁵

Segundo Campbell (2014) dois artigos sobre Regionalismo do *Institute of Public Affairs* de 1931 merecem destaque: um deles, de autoria de Howard W. Odum, onde o autor expõe sobre os aspectos sociológicos do regionalismo e que, conforme Campbell (2014) “quite reminiscent of ideas outlined at the Congresso Regionalista” (Campbell, 2014, p. 53). Segundo Odum a compreensão da sociedade humana passa pelo estudo das condições regionais, o local, mas não somente isso,

[...] “It involves the past but not merely the past. The local becomes media for the understanding and characterization of the universal. The past becomes material for the study of the present and the future.” Odum, like Freyre in the *Manifesto regionalista* refers to the regional sociology of Mukerjee and claims that the region is smaller than society as a whole; nonetheless, it is the region that defines society. Odum makes clear through his references and examples rooted in the American South – particularly in the southern portion of the Piedmont – that the purpose of this conference is to discuss issues related to this region. (Campbell, 2014, p. 53-54)¹⁶

O outro artigo mencionado por Campbell (2014) é de autoria de Stringfellow Barr e evidencia que, apesar do Congresso Regionalista e Gilberto Freyre não terem sido mencionados nos documentos, evidentemente havia tendências econômicas e culturais que

¹⁵ A conferência à qual Freyre se refere não foi, especificamente, uma conferência regionalista, mas sim a quinta das sessões anuais do Institute of Public Affairs, ocorrendo de 28 de junho a 11 de julho de 1931 na University of Virginia. O Institute realizou essas sessões para apresentar e discutir questões domésticas de importância nos Estados Unidos e enfatizou o papel de “homens encarregados da tarefa da administração pública” dentro das sessões. A sessão de 1931 teve nove mesas redondas, realizadas todas as manhãs durante a semana, cujos assuntos eram limitados àqueles “de interesse e preocupação imediata para o povo americano”. Entre essas nove mesas redondas, a do “Regionalismo” apareceu pela primeira vez nesta quinta sessão. No entanto, Freyre dificilmente exagerou – várias das outras sessões também enfatizaram um foco no Sul dos Estados Unidos, incluindo “The Plight of Southern Agriculture” e “The New Industrialism in the South”. A mesa redonda sobre regionalismo, por outro lado, deveria considerar o regionalismo como “uma extensão da ideia de planejamento urbano para áreas maiores” e visava “fomentar em cada região o uso mais pleno dos recursos naturais e das oportunidades econômicas, de modo a melhorar sua vida social e cultural. (Campbell, 2014, p. 51).

¹⁶ “Envolve o passado, mas não apenas o passado. O local se torna mídia para a compreensão e caracterização do universal. O passado se torna material para o estudo do presente e do futuro.” Odum, como Freyre no Manifesto regionalista, refere-se à sociologia regional de Mukerjee e afirma que a região é menor do que a sociedade como um todo; no entanto, é a região que define a sociedade. Odum deixa claro por meio de suas referências e exemplos enraizados no sul dos Estados Unidos – particularmente na porção sul do Piemonte – que o propósito desta conferência é discutir questões relacionadas a esta região. (Campbell, 2014, p. 53-54).

estavam em disputa no sul dos Estados Unidos, “similar to those that the regionalists in Recife faced (Campbell, 2014, p.54)”.¹⁷

Campbell (2014) ressalta que a questão apresentada era motivada pelas mesmas razões dos regionalistas do Nordeste brasileiro: a crise do sistema econômico tradicional da Virgínia no âmbito da modernização nacional.

“As the agricultural system was forced to give way to the factory system, in Barr’s words: “Socially, our lives are being modernized, vulgarized, ‘Americanized’.”(Campbell, 2014, p.54)¹⁸. Em 1968, Gilberto Freyre, na sua obra *Brasis, Brasil, Brasília* afirma que o Movimento Regionalista nasceu no Recife,

[...] parece destinado a ser um dia considerado tão significativo, para o Brasil, como para a França foi o “filibrismo” e para a Índia vem sendo o “regionalismo” de Mukerjee e da sua escola; e mais do que para os Estados Unidos tem sido o “Take my stand” dos sulistas que também em 1926 (no fim daquele ano) se reuniram em congresso regionalista em Richmond, presente um dos regionalistas do Recife (cujo congresso se realizara no Brasil no começo do mesmo ano de 1926). (Freyre, 1968, p. 153)

Citando nominalmente o manifesto *I’ll Take My Stand*, Freyre reafirma que participara de reunião sobre o tema regionalista no Estado norte-americano da Virgínia. Seja em Charlottesville ou em Richmond – que são cidades próximas –, as evidências são de que Freyre havia participado de algumas convenções naquele período.

Consultando as correspondências entre Gilberto Freyre e Oliveira Lima constante no livro *Em família: a correspondência de Oliveira Lima e Gilberto Freyre* (2005), Freyre estava entre as cidades de Nova Iorque, Washington e a Filadélfia em 1926, com uma de suas cartas datando de 30 de março de 1926, em Nova York e a última sendo escrita nesse período de estadia nos Estados Unidos da América, no dia 31 de julho de 1926, também tendo como destinatário, Oliveira Lima.

Há, inclusive, registro fotográfico de Gilberto Freyre e Oliveira Lima participando do *First Pan American Congress of Journalists at the U. S. Capitol*, em Washington D.C., entre 7 e 13 de abril de 1926.

Fato é que Gilberto Freyre influenciara também autores sulistas norte-americanos, como seu amigo Francis Butler Simkins (1897-1966), que dedicou sua Tese de 1926 denominada *The Tillman movement in South Carolina*, pela Universidade de Columbia de

¹⁷ Semelhantes aos que os regionalistas do Recife enfrentaram (Campbell, 2014, p.54).

¹⁸ “À medida que o sistema agrícola foi forçado a dar lugar ao sistema fabril, nas palavras de Barr: “Socialmente, nossas vidas estão sendo modernizadas, vulgarizadas, ‘americanizadas’.” (Campbell, 2014, p.54).

Nova Iorque, “To Gilberto Freyre, a foreign friend who taught me to appreciate the past of my native state”¹⁹ (Simkins, 1926, p. 10)²⁰.

A bibliografia do historiador Simkins é composta essencialmente por questões sociais e políticas sulistas, foi presidente da *Southern Historical Association* que tem como foco a história do sul dos Estados Unidos além de pesquisas e a preservação de registros históricos do Sul.

Importante a dedicatória deste autor sulista agradecendo à Gilberto Freyre, pois evidencia uma troca de experiências entre o autor do *Manifesto Regionalista* e autores e intelectuais que pretendiam resgatar as raízes e a tradição do sul norte-americano, como os agrarianos sulistas autores do manifesto *I’ll Take My Stand* na década de 1930.

Afirma Campbell (2014) que o Movimento Regionalista teve grande repercussão não somente pelas demais regiões do Brasil,

[...] but in the U.S. South and even on the historiography of history itself. Gilberto Freyre, who organized the Congresso and wrote the *Manifesto*, was to become one of the most influential (if not the most influential) intellectuals of both national studies and the regionalist movement. After Samuel Putnam’s translation of *The Masters and the Slaves*, he was internationally recognized as the author of an exciting version of Brazilian national identity – one modeled on the history of the Northeastern region that his *Manifesto* tried to define. However, this national and regional figure was also firmly embedded in an international intellectual community and he inserted his version of Northeastern regionalism within an international historiography, giving it a framing similar to nationalism.”(Campbell, 2014, p. 32-33)²¹

Trataremos do desenvolvimento do conservadorismo no Brasil. Assim como na França, que o pensamento conservador teve características próprias, em alguns pontos distintos do conservadorismo inglês, mas sendo moldado pela cultura, pela religião e pelas demandas sociais anti-revolucionárias.

¹⁹ Disponível em: <https://archive.org/details/tillmanmovementi0000simk/page/n9/mode/2up?q=freyre+>. Acesso em: 17 Fev 2023.

²⁰ “A Gilberto Freyre, um amigo estrangeiro que me ensinou a apreciar o passado do meu estado natal” (Simkins, 1926, p. 10).

²¹ [...] mas no Sul dos EUA e até mesmo na historiografia da história em si. Gilberto Freyre, que organizou o Congresso e escreveu o Manifesto, se tornaria um dos intelectuais mais influentes (se não o mais influente) tanto dos estudos nacionais quanto do movimento regionalista. Após a tradução de *The Masters and the Slaves* de Samuel Putnam, ele foi reconhecido internacionalmente como o autor de uma versão emocionante da identidade nacional brasileira – uma baseada na história da região Nordeste que seu Manifesto tentou definir. No entanto, essa figura nacional e regional também estava firmemente inserida em uma comunidade intelectual internacional e ele inseriu sua versão do regionalismo nordestino dentro de uma historiografia internacional, dando a ela um enquadramento semelhante ao nacionalismo.”(Campbell, 2014, p. 32-33)

No Brasil, o conservadorismo também foi se formando com as demandas da cultura tropical, levando em consideração um país de formação considerada recente, como é o caso dos países americanos.

3.5 Conservadorismo no Brasil

Pretendemos trazer mais luz ao conservadorismo no Brasil ou, aquilo que podemos tratar como um conservadorismo à brasileira, levando em consideração as diferentes denominações e as suas afinidades eletivas (*Wahlverwandtschaften*), conceito desenvolvido por Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832).

Tratamos anteriormente da origem do conservadorismo, expondo brevemente o pensamento de Edmund Burke, além da formação do conservadorismo sulista norte-americano e sua relação com Gilberto Freyre. Agora, conforme o Contextualismo da Escola de Cambridge, através do contexto histórico, social, político em que chegou o pensamento conservador em terras tupiniquins, observaremos como se desenvolveu, segundo as características brasileiras.

Considerando a ‘democracia dos mortos’ de G.K. Chesterton ou ‘contrato primitivo da sociedade eterna’ conforme Edmund Burke, uma verdadeira aliança que une a humanidade num pacto imortal, tais ideias, expõe Alex Catharino (2020a) inspiraram, por exemplo, o norte-americano Russell Kirk.

O conservadorismo, na concepção de Kirk, respeita e legitima as características particulares da cultura e das instituições de cada nação, e afirma ser muito temerário simplesmente instalar em um país um modelo político e econômico estrangeiro. Todavia, reconhece que ‘princípios absolutos transcendentais’ existem e que eles devem fundamentar a liberdade, ordem e justiça em contextos históricos diversos (Catharino, 2020a).

Neste quesito, Gilberto Freyre, em discurso no Recife em 1964, vai ao encontro do conservadorismo de Russell Kirk, quando expôs seu temor pela cultura e sociedade brasileira caso o comunismo se tornasse modelo político e mesmo econômico do Brasil, por ser uma ideologia estrangeira com nenhuma afinidade com as características brasileiras, onde ressaltou que o Brasil não admite “noite terrível em que só brilham estrelas sinistramente vermelhas” (Freyre, 1964, p.3).

Considerando esta posição, Catharino (2014) afirma que cabe aos conservadores brasileiros associarem-se aos pontos universais daquilo que propôs Russell Kirk, “para a

defesa da civilização ocidental contra o processo de ‘desagregação normativa’, mas, também, recuperar nossa rica tradição de conservadorismo” (Catharino, 2014, p. 55).

De fato, o conservadorismo não surgiu no século XXI no Brasil. Há uma antiga genealogia do pensamento conservador, onde este se origina no período da Independência (1822) até os dias atuais.

[...] encontrada desde os escritos morais e econômicos de José da Silva Lisboa (1756-1835), o visconde de Cairu, até as obras literárias de Ariano Suassuna, passando, dentre outras, pelas contribuições de Paulino José Soares de Sousa (1807-1866), o visconde de Uruguai, José Antônio Pimenta Bueno (1803-1878), o marquês de São Vicente, José de Alencar (1829-1877), Joaquim Nabuco (1849-1910), Gustavo Corção (1896-1978), Gilberto Freyre (1900-1987), João Camilo de Oliveira Torres (1915-1973), José Pedro Galvão de Sousa (1912-1992) e Dom Lourenço de Almeida Prado O.S.B.(1911-2009) (Catharino, 2014, p.55).

Segundo Ranquetat Jr. (2019), o Brasil é caracteristicamente uma nação que possui uma “herança espiritual ibérica e católica”, tendo recebido profusão missionária e civilizadora do catolicismo presente em Portugal, uma nação que desfrutava de uma missão, tanto colonizadora quanto evangelizadora, de levar os Evangelho para todas as nações.

Ora, o monarca português era o Grão-Mestre da *Ordem dos Cavaleiros de Nosso Senhor Jesus Cristo*, ordem militar e religiosa, criada em 1319 através da bula pontifícia *Ad ea ex quibus cultus augeatur*, de autoria do Papa João XXII.

Esta ordem, fundada a pedido do rei Dom Dinis de Portugal (1261-1325), foi herdeira da *Ordem dos Pobres Cavaleiros de Cristo e do templo de Salomão*, conhecida como os *Cavaleiros Templários*, que haviam sido extintos em 1312. Como Grão-Mestre dos Cavaleiros de Cristo, o rei de Portugal tinha a missão de zelar pela Igreja Católica, e levar o Evangelho pelo mundo.

Tanto que as caravelas portuguesas tinham estampadas em suas velas uma grande cruz vermelha, símbolo da Ordem de Cristo e o primeiro ato oficial do colonizador português ao desembarcar em terras brasileiras foi realizar uma missa, celebrada pelo bispo e frade Henrique Soares de Coimbra O.F.M. (- 1532), no dia 26 de abril de 1500, fixando uma cruz no litoral da atual Bahia e àquela terra recém-descoberta deram o nome de ‘Ilha de Vera Cruz’, mais tarde conhecida como ‘Terra de Santa Cruz’.

É uma realidade iniludível que o Brasil nasceu sob o signo da cruz de Cristo e da Hispanidade. Nossa personalidade cultural é hispano-americana, pois nós, brasileiros, como lembra José Pedro Galvão de Sousa (1962), somos descendentes dos hispano-portugueses. Cabe ressaltar que o termo ‘hispânico’ era usado para designar todos os habitantes da Península Ibérica, onde atualmente se situam

Portugal e Espanha. Formavam eles a Hispânia. Esse nome simboliza, ainda hoje, mais do que uma realidade meramente geográfica. (Ranquetat Jr., 2019, p. 255)

Segundo Galvão de Sousa (1962), a cultura hispânica é verdadeiramente um ramo pertencente ao tronco que é a cultura europeia, porém

[...] há um momento histórico em que os valores substanciais desta se desagregam, enquanto aquela, a cultura hispânica, continua a conservá-los, a defendê-los com intransigência e a implantá-los em novos continentes e em nacionalidades novas que vai formando. Tais valores são os da Cristandade. Enquanto a Europa protestantizada e racionalista se submete a um processo de desagregação religiosa e política, Portugal e Espanha, na “dilatação da Fé” e do Império”, alargaram os horizontes da Cristandade, que se contrai no velho mundo. Tornam-se povos missionários, e, ao mesmo tempo em que a cultura europeia se desintegra, a cultura hispânica – abrangendo o grande ramo da cultura lusíada no Brasil, ou seja, a “civilização luso-tropical”, segundo a expressão de Gilberto Freyre – floresce em terras distantes, portadora do legado da unidade católica até os confins da Ásia e da América. (Sousa, 1962, p. 30)

Como citado por José Pedro Galvão de Sousa, a civilização luso-tropical, aquela civilização com origens ibéricas que se adaptou aos trópicos, será tratada em seção oportuna com mais profundidade, pois o conservadorismo culturalista na concepção gilbertiana, está inserido psicossocioculturalmente nesta civilização, com sua tradição, cultura, instituições sociais e os valores advindos da Igreja Católica, como uma das hipóteses da presente tese. Ranquetat Jr. Afirma, observando o Brasil contemporâneo, que

O desenvolvimento de uma cultura de direita de orientação tradicional no Brasil passa, necessariamente, por uma recuperação da nossa herança espiritual ibérica e católica. É essa tradição hispânica e cristã que precisa ser atualizada e revigorada. Nossos mitos e símbolos fundacionais trazem essa poderosa marca (Ranquetat Jr., 2019, p. 254).

A ressurgência da obra gilbertiana no início do século XXI, não contribuiria para o resgate e revigoramento do cristocentrismo e do espírito ibérico do qual se originou o Brasil, segundo interpretou Gilberto Freyre?

Neste mesmo sentido, João Camilo de Oliveira Torres, escrevendo na década de 1960, expôs que vivemos um período de “fanatismo ideológico e de intolerância política” (Torres, 2016, p. 65). Esta intolerância que domina muitos espíritos, que afirmam que há somente uma posição política que é “absolutamente verdadeira”, claramente a de quem o afirma, e os outros são réus e devem ser condenados moralmente e doutrinariamente (Torres, 2016).

Assim, a dicotomia clássica que houve entre conservadorismo e reformismo, posteriormente entre conservadores e liberais e em nossos dias entre conservadorismo e socialismo, que eram posições lícitas e justas, onde defendiam características “parciais de uma verdade total”, verdade esta que nenhuma pode realizar completamente, hoje, são tratadas como o bem e o mal, o verdadeiro e o errado (Torres, 2016). Como em tempos de Santo Agostinho (354-430), um antigo maniqueísmo.

Mas será legítima esta maneira de pensar? Não haverá um grão de verdade e de justiça do lado dos conservadores? Será razoável o que acontece no Brasil no momento, quando a posição conservadora é considerada criminosa e indigna, muito embora, na prática, domine um rígido reacionarismo e os próprios que se dizem reformistas acabem fazendo o jogo da reação? Por vezes penso que a ausência de partidos verdadeiramente socialistas no Brasil, além da inapetência dos partidos ideológicos, tenha como origem a falta de um pensamento conscientemente conservador que, por oposição, gerasse uma corrente reformista. Façamos, pois, o elogio do conservadorismo, tão abandonado e tão desprezado. O conservadorismo, convém recordar, não se confunde com o reacionarismo. Não pretende o conservador negar o progresso, nem abolir o tempo. Ele aceita as coisas como estão – e aceita as mudanças, sem muita pressa, porém (Torres, 2016, p. 45).

Torres (2016) expõe que não havia um conservadorismo no Brasil naquele período, por ser rotulado como “criminoso e indigno”. Havia sim uma vertente conservadora predominante, denominada estatista, que, inserida no pensamento autoritário, percorreu o século XX, vindo a desaparecer durante o governo militar que assumiu o poder em 1964.

O conservadorismo culturalista foi pouco estudado pelos estudiosos do pensamento político brasileiro, subsistia tenuamente em intelectuais como Gilberto Freyre, Gustavo Corção, Antônio Olinto, mas, da mesma forma, recebiam o mesmo rótulo destinado à vertente estatista. Segundo uma das hipóteses que levantamos, houve uma ressurgência dessa vertente cultural no Brasil, principalmente no decorrer do século XXI.

Buscaremos agora as raízes do conservadorismo no Brasil para melhor compreendermos suas vertentes. Lynch (2010) expõe que a tradição política ocidental está conectada a autores arquetípicos e suas consideradas ideologias, como Louis-Gabriel-Ambroise, Visconde de Bonald e o reacionarismo, Edmund Burke e o conservadorismo, John Stuart Mill e o liberalismo, Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865) e o socialismo, Piotr Alexeyevich Kropotkin (1842-1921) e o anarquismo, e Karl Marx (1818-1883) com o comunismo.

Para além de seus ‘tipos ideais’, isto é, do ângulo de uma teoria política de vocação ‘universal’, as ideologias também podem ser estudadas de forma particular a cada nação, buscando-se compreender a trajetória específica de cada uma daquelas

correntes em seus percursos de busca pela modernidade política. Com efeito, os diferentes processos de construção estatal, nacional, liberal e democrática de cada sociedade conferem às suas experiências cores próprias em relação àqueles arquétipos ‘universais’, sem deixarem, porém, de integrá-los. (Lynch, 2010, p. 25)

Partindo de um pensamento político universal, devemos chegar aos pensamentos e teorias caracteristicamente nacionais ou até regionais (Lynch, 2010). E é isto que estamos pretendendo fazer ao estudar o pensamento conservador no Brasil, onde, entendemos, o conservadorismo cultural se adaptou aos trópicos e suas peculiaridades, segundo a concepção gilbertiana.

Segundo Lynch (2010) o conservadorismo com características brasileiras, ou aquilo que consideramos, o conservadorismo à brasileira, surge, provavelmente, com discursos e “linguagem oitocentista”, baseado nos valores positivos da formação política brasileira alicerçados no regime imperial após a Independência.

Os discursos políticos conservadores feitos entre 1830 e 1850 estabelecem o conservadorismo de forma institucional, um “tipo particular de conservadorismo liberal”, partindo de um diagnóstico sociológico realista da sociedade do Brasil, encarada como estando na menoridade por sua formação considerada recente, e com uma formação social problemática. (Lynch, 2010).

Levando isto em consideração, foi proposto a formação de um Estado tutelar, consideravelmente distante do social. Este Estado teria um poder centralizado e encarregado de organizar uma nova ordem nacional de cima para baixo, estabelecendo reformas seguras e levar o país ao caminho do progresso (Lynch, 2010).

Esta foi basicamente a origem da considerada principal vertente do conservadorismo no Brasil, que percorreu o século XIX e grande parte do século XX, tendo afinidades eletivas – *Wahlverwandtschaften* – com pensamentos semelhantes que surgiram no decorrer do século, e se diluiu no regime militar estabelecido em 1964.

Levando em consideração tal *Wahlverwandtschaft*, com base no princípio da autoridade e defensora do Estado de direito, Lynch trouxe algumas formas como ela foi qualificada no decorrer do tempo por diversos intelectuais:

[...]‘verdadeiro liberalismo’ (visconde de Uruguai); ‘idealismo prático’ (Joaquim Nabuco); ‘idealismo orgânico’ (Oliveira Vianna e, mais recentemente, Gildo Marçal Brandão); ‘pragmatismo crítico’ (Guerreiro Ramos); ‘liberalismo de transição ou conciliação’ (Raymundo Faoro); ‘autoritarismo instrumental’ (Wanderley Guilherme dos Santos); ‘ideologia do Estado’ (Bolívar Lamounier); e, finalmente, ‘iberismo’ (Werneck Vianna). (Lynch, 2010, p. 26)

Christian Lynch tratou de denominá-la como *saquarema*, apelido dado aos chefes do Partido Conservador no final da década de 1830 e que

[...] tal denominação tem sobre as demais a vantagem de aludir à origem histórica reconhecida daquela matriz, sem suscitar questionamentos, do ponto de vista da teoria política, acerca da propriedade dos termos empregados para dominá-la nem valorações *a priori* acerca da positividade ou negatividade de seus conteúdos. (Lynch, 2010, p. 26)

Com esta denominação, pode-se falar de um ‘pensamento saquarema’, ‘historiografia saquarema’, ‘modelo político saquarema’ e o ‘saquaremismo’ como ideologia (Lynch, 2010, p. 26). Trata-se de um pensamento original e prático de Lynch, buscando unificar as diversas denominações dessa vertente conservadora.

O período pós-independência foi marcado por dois processos que caracterizaram a transição entre o Antigo Regime e o estabelecimento do governo constitucional com a Independência e a outorga da Constituição do Império de 1824.

O primeiro processo, (Lynch, 2010) foi a própria independência da América portuguesa diante de Portugal e o segundo processo, a transição daquela monarquia ‘absoluta’ para uma monarquia constitucional.

Os debates daquele período envolveram a partição de dois partidos que tinham projetos de nação e país bem diferentes: a ‘elite coimbrã’ e a ‘elite brasiliense’, ou seja, a sociedade que já existia no período colonial e o Estado que estava surgindo.

Os coimbrãos defendiam a Coroa, priorizando o governo-geral, a prevalência da autoridade e da ordem, um poder unitário com os interesses provinciais subordinados ao ‘reformismo imperial’ (Lynch, 2010).

Por sua vez, os brasilienses, dos quais faziam parte as elites provinciais, incentivavam o federalismo no Império em formação. Para esta elite brasiliense, deveria se formar um Estado federativo que seria regido por elites provinciais ou locais e não um Estado unitário autônomo, como pretendiam os coimbrãos.

Os problemas entre estes dois grupos se acentuaram no decorrer dos debates que envolveram a Constituinte de 1823, posteriormente dissolvida por Dom Pedro I. O principal ponto alvo do debate político era como seria estabelecido o governo representativo na Constituição do Império. Os coimbrãos passaram a ser *realistas* e os brasilienses *liberais*.

[...] à direita, os coimbrãos, agora *realistas*, entendiam-no como um governo misto garantido pela separação de poderes e pela autonomia de uma Coroa atuante, ao

passo que, a partir da literatura *whig* do período, os brasileiros, agora liberais, entendiam-no como sinônimo de governo parlamentar, ou seja, de predomínio da Câmara dos Deputados. (Lynch, 2010, p. 27)

Os realistas faziam parte da antiga “burocracia luso-brasileira”, segundo escalão da Corte de Dom João VI (1767-1826), tendo origens no despotismo ilustrado e a centralização política no monarca, com isso incentivavam uma modernização do país vindo do “alto da sociedade brasileira, que passava pela abolição do tráfico negreiro e da própria escravidão num futuro não muito distante” (Lynch, 2010, p.28).

Os realistas defendiam um governo representativo e constitucional ao estilo inglês conforme as diretrizes dos monarquistas da França de 1789 que respaldavam um constitucionalismo monárquico, com a centralização do poder na Coroa, que seria a única instituição capaz de defender o bem comum em meio à tantas divisões e turbulências (Lynch, 2010).

Um governo constitucional tendo como centro a Coroa, demonstraria unidade e força, a liberdade do constitucionalismo com a ordem e a autoridade da centralização, consolidariam o novo Império.

Os realistas tiveram, em um primeiro momento, como seus integrantes os irmãos Andradas: José Bonifácio de Andrada e Silva (1763-1838); Antônio Carlos Ribeiro de Andrada Machado e Silva (1773-1845); e Martim Francisco Ribeiro de Andrada (1775-1844).

Posteriormente nomes como o “o visconde de Cachoeira e os marqueses e Caravelas, Queluz, Baependi, Inhambupe e Paranaguá” (Lynch, 2010, p. 28). O marquês de Caravelas, José Joaquim Carneiro de Campos (1768-1836) teve um protagonismo entre os realistas,

Redator da Constituição, conselheiro de Estado e senador do Império, o marquês partilhava com José Bonifácio a necessidade de expandir a capilaridade do Estado a partir da Corte como requisito para operar as reformas civilizadoras exigidas pelo espírito da Ilustração. Carneiro de Campos também apostava que a imigração europeia e a abolição do tráfico negreiro, preparando a extinção da escravatura, extirpariam os maus costumes da população. (Lynch, 2010, p. 28)

Por sua vez, líderes provinciais e locais liberais como senhores de engenho e fazendeiros, adeptos da oligarquia brasiliense, defendiam o fortalecimento do federalismo, com o governo submisso aos interesses escravistas e da economia latifundiária, pois se identificavam com as propensões da “grande propriedade rural” e escravista,

[...] preferindo uma monarquia descentralizada ou federativa que lhes garantisse ampla autonomia política, administrativa e econômica no âmbito das províncias que

compunham o Império; da mesma forma, valorizavam o Parlamento e não a Coroa como órgão de representação de seus interesses (Lynch, 2010, p. 29)

Como o federalismo não triunfou nas Cortes de Lisboa, os brasilienses se aliaram aos coimbrãos e ao príncipe regente, na expectativa de que a descentralização política fosse desenvolvida e estimulada por D. Pedro através de uma Constituinte somente brasileira.

Posteriormente, D. Pedro I abdicou ao trono, e uma coalização denominada Partido Moderado ficou no poder, tendo à sua esquerda antigos partidários brasilienses e à direita jovens magistrados sem identificação com os coimbrãos ou realistas (Lynch, 2010).

Com um pensamento que misturava liberalismo doutrinário com uma linguagem vintista, os que estavam do lado esquerdo dos moderados queriam, usando a menoridade de Pedro II, fazer uma reforma da Constituição de 1824, como base no modelo político dos Estados Unidos da América, aumentando a autonomia das províncias para beneficiar as suas oligarquias agrárias (Lynch, 2010).

Porém, este americanismo estava em desacordo com o que pensavam os integrantes do lado direito do Partido Moderado, formado por verdadeiros monarquistas, por isso, defendiam um governo unitário, como o modelo francês da Monarquia de Julho (Lynch, 2010).

O Partido Moderado caminhou para uma cisão, com a eleição de Diogo Antônio Feijó (1784-1843) como regente do Império. Pertencente à ala esquerda do partido, Feijó recusou as demandas centralizadoras da ala direita. Com a morte de D. Pedro I em Portugal no ano de 1834, ocorreu uma reorganização política, e os antigos realistas ou caramurus reorganizaram suas forças.

O Partido Moderado se dividiu, e a direita moderada se uniu com os realistas que estavam vivos, visando parar a ânsia revolucionária (Lynch, 2010) que Feijó não impedira e mesmo incentivara.

Destacaram-se nesta união da direita, nomes como Miguel Calmon du Pin e Almeida (1796-1865) e Francisco Carneiro de Campos (1765-1842) remanescentes dos realistas. Nascia um novo partido, o Partido Conservador, fundado em 1836, que lutou contra o modelo do “presidencialismo federalista” norte-americano como pretendia a parte à esquerda do Partido Moderado, e para isto, pretendiam reeditar

[...] a campanha pelo governo parlamentar que tivera lugar no final do Primeiro Reinado; como então, o objetivo era o de converter o chefe de Estado, de presidente da república norte-americana, em rei constitucional inglês. Reagindo à defecção da sua ala direita, constituída em partido, a esquerda moderada também resolveu formar

o seu, adotando o nome de Partido Liberal, com o fito de defender o Ato Adicional, o presidencialismo regencial e a autonomia das províncias”. (Lynch, 2010, p.33)

Os adeptos do Partido Conservador pretendiam retirar poderes das províncias e localidades, como o de nomear autoridades judiciárias e administrativas, e encerrar a usurpação feita pelas assembleias provinciais das competências legislativas do governo-geral (Lynch, 2010).

Com o Poder Moderador restabelecido pela proclamação da maioria de Pedro II em 1840 e o fim da Lei de Regência, foram adotadas as medidas dos conservadores, e promulgada a Lei n.º234 de 23 de novembro de 1841 “que restabeleceu o Conselho de Estado extinto pelo Ato Adicional” (Lynch, 2010, p. 35).

[...] justamente por isso, os antigos moderados de direita, agora conservadores ou *saquaremas*, não se interessavam pelo conjunto de medidas de que era composto o pacote dos moderados de esquerda, agora liberais ou *luzias*. Os *saquaremas* criticavam a subordinação dos interesses do Estado nacional à grande propriedade rural, debilitando-o na tarefa de assegurar a ordem pública e da unidade territorial. Era nesse ponto que os conservadores recorriam à tradição do Primeiro Reinado. Dos coimbrãos, realistas ou *caramurus*, pois, os conservadores resgataram principalmente o princípio de autoridade do estado imperial, expressa no prestígio do regime monárquico de governo, simbolizado pela Coroa, para criar um centro suprapartidário capaz de assegurar a ordem pública e a unidade territorial do Império, contra as ameaças de secessão ou de insubordinação. (Lynch, 2010, p. 37)

E para impedir os “excessos da descentralização” que ocorreram na Regência, foi revisitada a experiência do Primeiro Reinado, o pensamento formulado pelos coimbrãos sobre a primazia e importância do imperador e a necessidade de fortalecer o governo central em detrimento do poder das províncias. Para eles, o regresso ao Primeiro Reinado era progresso para o país (Lynch, 2010).

De fato, o conservadorismo, na concepção de Burke, deveria observar a evolução da sociedade, e o Estado ter meios e caminhos para se autorreformular, porém, as reformas somente deveriam ser aceitas após serem testadas pela experiência, por uma maturação, dando relevância à experiência do passado (Lynch, 2010).

Do ponto de vista da linguagem ou do discurso, a nova direita brasileira recorria alternativamente a três fontes mais ou menos aparentadas. Quando precisavam justificar no terreno das ideias a oposição que moviam aos governos ou proposições liberais, os *saquaremas* recorriam ao conservadorismo prescritivo de Hume e Burke. A principal característica do conservadorismo *prescritivo* era a de constituir, não uma ideologia de reação ao governo constitucional representativo, mas de resistência às inovações propostas pelo liberalismo de esquerda, impregnado de uma filosofia da história otimista e desdenhadora do passado. Os hábitos, as tradições e os costumes – e não ideias abstratas – é que eram os responsáveis pela delicada acomodação de valores decorrentes de paixões individuais. Sedimentadas no tempo

ao longo das gerações, esses hábitos haviam se amalgamado numa cultura de valores comuns, no âmbito dos quais os indivíduos se orientavam para satisfazer suas paixões, dentro de regras de convivência vantajosas para todos. (Lynch, 2010, p. 38)

Lynch (2010) aponta que o precursor do que ele considera o conservadorismo prescritivo²² no Brasil foi o visconde de Cairu, José da Silva Lisboa (1756-1836), que publicou a primeira seleção de Burke em 1812 em reação ao que se publicava do escritor Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), autor do *Contrato Social*.

O visconde de Cairu foi responsável por disseminar pioneiramente o pensamento de Edmund Burke para a língua portuguesa, como evidencia sua obra *Extratos das Obras Políticas e Econômicas do grande Edmund Burke* (1812), contendo uma coletânea de escritos de Burke, como *Reflexões sobre a Revolução na França*.

No início da década de 1820, o visconde de Cairu publicou o periódico *Roteiro Brazilico* ou *Collecção de Principios e Documentos de Direito Politico* pela Typographia Nacional, onde se encontrava textos de Edmund Burke, Montesquieu, Stäel, Hume e Ferguson. Durante o reinado de Pedro I, somente Cairu foi o político abertamente conservador, com a direita tendo um discurso monarquiano (Lynch, 2010).

Já na década seguinte, foi se firmando o conservadorismo no Brasil, por influência do reformismo conservador inglês, e personagens como o primeiro-ministro do Reino Unido Robert Peel (1788-1850), Arthur Colley Wellesley, 1.º Duque de Wellington (1769-1852) e o também primeiro-ministro do Reino Unido George Canning (1770-1827).

Soma-se as palavras do político *whig* e historiador Thomas Babington Macaulay, 1º Barão de Macaulay (1800-1859) para a admissão da *Representation of the People Act 1832* na Câmara dos Comuns. Tais personagens e atos contribuíram para tornar populares os pontos centrais do conservadorismo de Burke, abandonando um constitucionalismo ‘antiquário’ e trazendo o constitucionalismo inglês para outras situações contemporâneas (Lynch, 2010).

A segunda onda do conservadorismo no Brasil foi recepcionada novamente por Bernardo Pereira de Vasconcelos (1795-1850), opondo os modelos políticos britânicos e francês ao americanista, no momento em que se discutia o Regresso.

A influência do modelo político da Grã-Bretanha aumentou em décadas subsequentes, “multiplicando-se citações dos precedentes políticos daquele reino como igualmente válidos para o funcionamento institucional brasileiro” (Lynch, 2010, p. 40). E Vasconcelos afirmava que as reformas sociais e políticas poderiam ser implantadas após

²² Conservadorismo prescritivo: Tinha como principal característica constituir uma resistência ante as inovações propostas pelo liberalismo de esquerda que desprezava o passado.

analisar e conhecer os verdadeiros e reais interesses do país, observando o cenário histórico-filosófico próprio do conservadorismo, o conservadorismo prescritivo, base da atuação saquarema, se opondo ao que era proposto pelos governos liberais (Lynch, 2010).

Entretanto, quando os conservadores brasileiros estavam no governo e precisavam explicar ou justificar as posturas que adotavam ou projetos que propunham ao parlamento, ou quando, na oposição, criticavam os governos liberais a partir de um determinado modelo de governo seguro e consciente, eles apelavam para o conservadorismo doutrinário da Monarquia de Julho, teorizado depois de 1830 por Guizot. (Lynch, 2010, p. 40)

Apesar da proximidade entre as concepções conservadoras inglesas e a que se formava no Brasil, como ser a Coroa a principal representante do país, “o potencial reformador do discurso monarquiano também se chocava com o discurso conservador à inglesa” (Lynch, 2010, p. 43).

Passava o conservadorismo brasileiro a ter como exemplo, não mais o modelo conservador inglês, essencialmente burkeano, mas sim aquele proveniente da *Monarchie de Juillet* (1830-1848), um período na história da França que ocorreu entre dois momentos revolucionários.

Um deles, as Revoluções de 1830, iniciadas na França e conhecida como Revolução de Julho de 1830 ou *Les Trois Glorieuses* que ocorreram entre os dias 27, 28 e 29 de julho de 1830, quando a burguesia liberal, a população de Paris e as sociedades secretas eminentemente republicanas se levantaram contra o monarca Carlos X, resultando em sua abdicação forçada, encerrando o período da Restauração Francesa que perdurou entre a queda de Napoleão Bonaparte (1769-1821) até a queda de Carlos X.

O período está registrado nas páginas de *Les Misérables*, de Victor Hugo. Ante o radicalismo da pequena burguesia e do proletariado, a alta burguesia resolve colocar no poder o primo de Carlos X, Luís Filipe (1773-1850), também conhecido como “Rei Burguês”, que governou até sua abdicação em 1848.

Luís Filipe foi orientado por ricos representantes da burguesia e ex-oficiais de Napoleão Bonaparte que mantinham sua influência na França. Governou sob a influência das concepções liberais conservadoras de François Guizot (1787-1874).

As políticas de Guizot, então primeiro-ministro de 1847 a 1848 desencadearam a Revolução de 1848, resultando na abdicação de Luís Filipe e o surgimento da breve Segunda República Francesa, sob a presidência de Luís Napoleão Bonaparte (1808-1873), sobrinho e herdeiro de Napoleão Bonaparte, que viria a ser Imperador dos Franceses, de 1852 a 1870.

A Revolução de 1848, também conhecida como “Revolução de Fevereiro” é marcada pela insurreição do povo de Paris contra as políticas do governo de Luís Filipe, impulsionadas pelos liberais e republicanos.

Tomando o controle da capital, forçaram a abdicação de Luís Filipe em favor de seu neto, Luís Filipe de Orléans (1838-1894). Porém, no mesmo dia, fora proclamada a Segunda República, seguidas pelas denominadas Jornadas de Junho, entre os dias 22 e 26 de junho de 1848.

Comentamos anteriormente sobre o surgimento do conservadorismo na França, que, através de François-René Chateaubriand e Joseph de Maistre, formaram uma vertente conservadora reativa ao movimento revolucionário, através da defesa da tradição social e religiosa francesa.

Porém, como veremos no caso brasileiro, o conservadorismo na França não teve apenas esta vertente. François Guizot foi um dos líderes da vertente liberal conservadora que dominou o cenário político francês entre 1830 e 1848.

Como expõe Vélez Rodrigues (2021)²³, os estadistas brasileiros do Segundo Reinado eram, em sua maioria, adeptos das ideias do liberalismo, recebendo grande influência do pensamento de Guizot, além do que, suas obras eram bem conhecidas no Brasil pela elite do Império, na segunda metade do século XIX, inspirando substancialmente Paulino José Soares de Sousa, visconde do Uruguai (1807-1866).

O estudo do liberalismo dos doutrinários é importante para nós, no Brasil e no resto da América Latina, pois como frisa Ortega y Gasset, as ideias liberais penetraram no universo ibérico e ibero-americano pela mão da França. "No século XIX, o centro é a França, para bem ou para mal. A Inglaterra, que em todos os campos antecipou-se ao continente, não influiu nunca nele de forma direta. Sempre foi necessário que exercesse uma influência particular sobre a França e esta logo a transmitisse à sua volta" (Ortega, 1990, p. 8 apud Vélez Rodriguez, 2021, s/n)

A influência dos intelectuais franceses, particularmente no Brasil, é decisiva para compreender o desenvolvimento do conservadorismo no país, que, mesmo com a atuação de intelectuais conservadores e do Partido Conservador, foi pouco próximo aos ideais de Edmund Burke e ao conservadorismo britânico, e sim, mais ligado ao liberalismo de origem francesa.

François Guizot foi um orador, historiador e estadista da França. Nasceu em 1787 e morreu no ano de 1874. Adepto do liberalismo conservador, fez oposição ao governo de

²³ Disponível em: <https://www.ricardovelez.com.br/blog/guizot-os-doutrinarios-e-o-brasil> . Acesso em: 17 fev. 2023.

Carlos X. Participou do grupo dos *Douctrinaires*, grupo de monarquistas liberais atuante no período da Restauração (1814-1830), e pregavam uma monarquia constitucional.

Faziam oposição aos republicanos e ‘socialistas utópicos’ que figuravam à esquerda, como também se opunham à direita aos *Ultraroyalistes*, conservadores apoiadores das lutas contrarrevolucionárias, que tinha a liderança de François-René de Chateaubriand.

Pode-se dizer, portanto, que Guizot estava no centro da política francesa, e por ser adepto do liberalismo (que era conhecido mais como esquerda no século XIX), Guizot seria um político de centro-esquerda. Protestante, liberal e discípulo de Kant, para Guizot, a igualdade era algo irreversível na modernidade (Vélez Rodrigues, 2021).

Uma das críticas à Carlos X, quanto ao seu antecessor, Luís XVIII, foi que eles não se separavam das antigas instituições e do modelo absolutista do *Ancien Régime*, destruídos pela Revolução de 1789. E medidas que endureciam o regime, davam margem aos avanços revolucionários.

Guizot teve um papel relevante para levar ao poder Luís Filipe, intitulado “Rei dos Franceses”, abrindo um regime novo e de inspiração e fundamentação liberal, como Guizot sendo o tutor intelectual do regime (Vélez Rodrigues, 2021).

Organizou a política liberal-conservadora do governo, assumindo o cargo de Presidente do Conselho de Ministros, em 1847, até a Revolução, em 1848. Entre suas políticas, Guizot estabeleceu as bases para uma representação robusta das classes médias, evitando uma volta ao *Ancien Régime* ou a tomada de poder por revolucionários, uma atuação liberal-conservadora.

Garantiu que as instituições funcionassem sem interferências radicais e despertasse a classe média francesa e a consolidação de sua representação, Guizot efetuou reformas na educação e no campo cultural (Vélez Rodrigues, 2021).

François Guizot foi a referência do liberalismo conservador no pensamento político brasileiro do século XIX, que teve em Paulino Soares de Souza, visconde do Uruguai (1807-1866), um grande expoente (Vélez Rodrigues, 2021).

Autor do livro *Ensaio sobre Direito Administrativo*, o visconde do Uruguai utilizou as concepções desenvolvidas por Guizot para elaborar esta que é considerada sua principal obra. Neste livro, em capítulo intitulado: “Exame da doutrina de M. Guizot. Sua aplicação ao Brasil”, assim escreve o visconde do Uruguai:

Um dos primeiros jornaes da época, e que he ainda hoje um dos primeiros da França, resumia assim a doutrina de M. Guizot: Todo o Poder Executivo pertence ao rei (he isso expresso na Carta); logo o Rei he um Poder, um Poder Real. O Rei

governa, portanto; porém não governa senão com o concurso de um Ministerio responsável, e o mesmo Ministerio nada he, nada póde sem o apoio das Camaras. Se as Camaras retirão ao Ministerio o seu apoio, cahe ele no mesmo instante, o rei obrigado a escolher outros Ministros; sempre he a vontade Nacional que por fim triumpha. [...] por essa doutrina o rei governava, envolvendo-se no exercício de todas as attribuições do poder Executivo. (Souza, 1862, p. 153-154)²⁴

Continua Souza, demonstrando sua admiração à François Guizot:

Pode marcar este systema com Ministerios fortes, compostos de estadistas da primeira ordem, que gozem de grande consideração da Corôa e das Camaras, por meio da qual consigão o necessario acordo. Pode marchar, por algum tempo, com Guizots, mas os Guizots são raros e por ora ainda não nos tocou nenhum. Póde marchar um Ministerio com esse systema quando se apoia em um forte e grande partido. Então poderá melhor dispensar meios que gastão e desacreditão o Poder, e que corrompem. Mas poderão aquellas circumstancias ser permanentes? (Souza, 1862, p. 155)

Sobre a centralização, que foi essencial para a vertente conservadora que consideramos estatista, expõe o visconde do Uruguai:

Herdámos a centralisação da Monarchia Portugueza. Quando veio a Independencia e com ella a Constituição que nos rege, sahiamos da administração dos Capitães Generaes, dos Ouvidores de Commarca, dos Provedores, dos Juizes de Fóra e Ordinarios, dos Almotacés, das Camaras da Ordenação do Livro 1º, &c. Não tínhamos, como a formarão os Inglezes por séculos, ocmo a tiverão herdada os Estados-Unidos, uma educação que nos habilitasse praticamente para nos governarmos nós mesmos; não podíamos ter adquirido os hábitos, e o senso pratico para isso necessario. Os homens mais adiantados em ideias liberaes tinham ido bebê-las nas fontes as mais exageradas, e tendião a tomar por modelo as instituições dos Estados-Unidos, como a mais genuína e pura expressão do liberalismo. Por outro lado, os homens chamados para o poder manifestavão tendencias de conservar o que existia, e somente tinham estudado e conhecião, em lugar de se porem á frente de justas e razoáveis reformas praticas, acomodadas ás circumstancias do paiz, que operassem a transição. Pelo que respeita ás nossas primeiras legislaturas póde-se dizer dellas o que Mirabeau disse da “Assemblée Constituante da França – *“chacun savait alors ce qu’il fallait renverser, nul ne savait ce qu’il fallait établir”*”. Fixemos primeiramente, com a possível clareza, em que consiste a centralisação, contra a qual tanto clamão principalmente aquelles que ignorão o que ella he, e considerão em abstrato aquillo que he tão complexo e relativo. A centralisação, diz Trolley, he a unidade da Nação e a unidade do poder. He ella que leva ás extremidades do corpo social aquella acção, que partindo do seu coração, e voltando a elle, dá vida ao mesmo corpo. A unidade na administração, diz Cabantours, he designada com o nome de centralisação. Consiste na subordinação dos administradores locaes á autoridade central, a qual os nomêa e demite, e reserva para si a decisão dos negocios mais importantes. As consequencias da centralisação forão porém exageradas, exigindo-se a intervenção central para negocios locaes de mui medíocre importancia. (Souza, 1862, p. 164)

Conforme Vélez Rodrigues (2021) o Império do Brasil, durante o seu Primeiro Reinado e o Período Regencial vivia uma situação analogicamente parecida ao período da

²⁴ Segundo a ortografia original da época de publicação do livro.

Restauração na França, com a política no Brasil, entre 1824 e 1840, oscilando entre o absolutismo e um democratismo rousseauiano.

Do mesmo modo, a França da Restauração, entre os anos 1814 e 1830 estava convulsionada de um lado pelos considerados ‘reacionários’ *Ultraroyalistes*, ligados ao *Ancien Régime*; e o bonapartismo, versão burguesa absolutista. Do outro lado, um jacobinismo revolucionário e o democratismo segundo as ideias rousseauianas (Vélez rodrigues, 2021).

O visconde de Uruguai foi um dos intelectuais brasileiros mais influenciados por Guizot. Tendo viajado pela França e Inglaterra procurou observar detalhadamente como esses países eram administrados, e posteriormente, aplicar os modelos ao Brasil.

Uma de suas convicções foi que a monarquia constitucional seria o melhor regime para as necessidades brasileiras. O próprio François Guizot compreendia o que estava ocorrendo no Brasil, e cita expressamente o país em sua obra *The History of Civilization in Europe* ao ter contato com um trabalho de Benjamin Constant:

Open the work in which M. Benjamin Constant has so ingeniously represented royalty as a neutral and moderating power, raised above the accidents and struggles of social life, and only interfering at great crises. Is not this, so to speak, the attitude of the sovereign of right in the government of human things? There must be something in this idea well calculated to impress the mind, for it has passed with singular rapidity from books to facts. One sovereign made it in the constitution of Brazil the very foundation of his throne; there royalty is represented as moderating power, raised above all active powers, as a spectator and judge. (Guizot, 1899, p. 201)²⁵

O visconde de Uruguai compreendeu nesta viagem à Europa que o modelo francês seria melhor adaptado ao Brasil que o modelo inglês, ou seja, a tradição da centralização de poder do que a da descentralização inglesa:

Paulino Soares de Souza considerava que, no processo de construção das instituições que garantiam no Brasil o exercício da liberdade, as condições assemelhavam-se muito às da França pós-revolucionária. A experiência inglesa de *self-government* era mais distante. A nossa prática do municipalismo esteve sempre vinculada à garantia da legislação e das instituições por um poder central, que se soerguia por sobre o universo de particularismos e castas predispostos à privatização do poder. A prática do direito administrativo inspirou-se, no caso de Portugal e no do Brasil, na tradição

²⁵ Abra a obra na qual M. Benjamin Constant tão engenhosamente representou a realeza como um poder neutro e moderador, elevado acima dos acidentes e lutas da vida social, e interferindo apenas em grandes crises. Não é esta, por assim dizer, a atitude do soberano de direito no governo das coisas humanas? Deve haver algo nesta ideia bem calculada para impressionar a mente, pois ela passou com singular rapidez dos livros para os fatos. Um soberano fez dela na constituição do Brasil o próprio fundamento de seu trono; ali a realeza é representada como poder moderador, elevado acima de todos os poderes ativos, como um espectador e juiz. (Guizot, 1899, p. 201).

francesa, centralizadora, diferente da tradição anglo-saxã, eminentemente descentralizadora (Vélez Rodrigues, 2021, s/n).

A vertente conservadora saquarema ou estatista que se afirmava no pensamento político brasileiro no século XIX e que iria ser a predominante, pouco levou em consideração o conservadorismo clássico de Edmund Burke, mas sim, se fundamentou naquele liberalismo conservador de François Guizot, adaptado às características brasileiras.

Apesar de concordarem com a manutenção do modelo escravocrata e da agroexportação que agradava aos liberais, ao invés, a reforma e o estabelecimento do “estatocentrismo saquarema” levou aos aristocratas rurais e à vida do campo uma integração com a civilização urbana, e a submissão regulatória de suas atividades das lavouras ao Estado.

Coimbrãos e realistas optaram por defender o Estado com sua centralização, o mesmo ocorrendo “em 1850 e 1871, quando a razão de estado saquarema sacrificou o interesse da aristocracia rural” (Lynch, 2010, p.43).

Na forma de um governo parlamentar e centrípeta tutelado pela Coroa, portanto, a engenharia institucional proposta pelos conservadores lograva, assim, a proeza de prevenir no âmbito parlamentar o risco de desordem provocado pela divergência das aristocracias provinciais, sem comprometer, pelo facciosismo, o único projeto nacional em torno do qual era possível consenso; e que passava pela conciliação do ideal civilizador coimbrão de um poderoso Império unitário com o incremento do negócio agroexportador ancorado na grande propriedade rural, monocultora e escravista. O que comprometeria esse modelo, depois de 1871, seria justamente sua capacidade de pôr os interesses do Estado e da modernização pelo alto acima dos da aristocracia rural e do escravismo – fato evidente durante o gabinete conservador do visconde do Rio Branco, que arrancou contra os liberais e a própria ala agrária de seu partido a Lei do Ventre Livre. Foi esse predomínio do lado monarquiano do saquaremismo, manejado pela ala burocrática ou cortesã, contra os compromissos escravocratas de sua porção agrária, que desencadearia a cisão e a crise do partido nos anos que se seguiram. O modelo saquarema seria finalmente substituído em 1881, quando a Lei Saraiva tentaria fazer a passagem do modelo monárquico centralizador para outro, oligárquico e federalista (ideal que só se materializaria com o advento do regime republicano). Como pensamento, porém, o saquaremismo sobreviveria. Ele reaparecerá na década de 1920, quando, a partir da leitura de neossaquaremas como Alberto Torres e Oliveira Vianna, outra formação burocrática – os tenentes – fará dele, no contexto de luta antioligárquica, uma bandeira de reforma política e social pelo alto. (Lynch, 2010, p.52-53)

O filósofo e historiador Roque Maciel de Barros (1927-1999), em seu livro *A Ilustração Brasileira e a Ideia de Universidade*, publicado em 1959, analisa os tipos principais de posturas político-intelectuais presentes nos últimos momentos do Império, e as subdivide em três “posturas distintas” (Catharino, 2020): em primeiro, a Mentalidade Católico-Conservadora; em segundo a Mentalidade Liberal e por fim, a Mentalidade Cientificista.

A Mentalidade Católico-Conservadora foi definida pelo filósofo e jurista Ubiratan Borges de Macedo (1937-2007) como ‘Tradicionalismo Político’, para não confundir uma ideologia com uma religião.

Apesar de, no *Syllabus* publicado pelo Papa Pio IX (1792-1878) e na encíclica *Quanta Cura* de 1864 ocorrerem condenações do Magistério Romano a uma vertente do liberalismo, nunca existiu um posicionamento oficial da Santa Sé aderindo a qualquer vertente política, mesmo conservadora ou tradicional (Catharino, 2020).

Mas ocorreram diversas condenações do Magistério Romano ao comunismo e também ao nacional-socialismo, como a encíclica *Mit brennender Sorge*, do Papa Pio XI, de 1937 condenando o nacional –socialismo; a encíclica *Divinis Redemptoris* de 1937, também de Pio XI condenando o comunismo ateu.

Além de outros documentos como o decreto da Congregação do Santo Ofício, de 1º de julho de 1949, aprovado pelo Papa Pio XII, reconhecendo como apóstata quem professasse o comunismo, e caso estando em obstinação consciente, o católico que aderisse ao materialismo e ateísmo das doutrinas marxistas seria condenado com a excomunhão.

Sobre o *Syllabus* de Pio IX, tratamos com detalhes na dissertação *Dom Vital: A Questão Religiosa e a Crise Político-Institucional do Segundo Reinado*, defendido em 2020, na Faculdade de Ciências e Letras da Unesp de Araraquara/SP.

Para o historiador Antônio Paim, o filósofo Ubiratan Borges de Macedo, no livro *A Ideia de Liberdade no Século XIX*, traz a distinção entre o conservadorismo liberal e o tradicionalismo, este defendendo a tradição como verdade política em oposição ao liberalismo (Catharino, 2020).

Ora, este liberalismo doutrinário de traços conservadores é aquele desenvolvido por François Guizot, o qual também pertenceriam, possivelmente, Benjamin Constant (1767-1821) e Alexis de Tocqueville. Apesar de ser uma corrente minoritária no Império frente ao liberalismo hegemônico,

[...] é possível citar como expoentes do tradicionalismo os nomes de Jeronymo Martiniano Figueira de Mello (1809-1878), Cândido Mendes de Almeida (1811-1881), Firmino Rodrigues Silva (1816-1879), padre Joaquim Pinto de Campos (1819-1887), Francisco de Paula Silveira Lobo (1826-1886), Leandro Bezerra (1826-1911), Tarquínio Bráulio de Souza Amaranto (1829-1894), Dom Antônio de Macedo Costa (1830-1891), José Soriano de Souza (1833-1895), José Maria Correia de Sá e Benevides (1833-1901) e Dom Frei Vital Maria Gonçalves de Oliveira, OFM Cap. (1844-1878). De acordo com Antônio Paim em *História das Ideias Filosóficas no Brasil*, lançado “originalmente em 1967, foi apenas durante a República que o tradicionalismo assumiu a verdadeira feição de ‘corrente política que se opõe frontalmente ao liberalismo e ao sistema representativo, em nome de valores tradicionais’, tal como é possível constatar em obras de Carlos de Laet

(1847-1927), Jackson de Figueiredo (1891-1928), padre Leonel Franca, S.J. (1891-1948), Alexandre Correia (1890-1984), Alceu Amoroso Lima (1893-1983), Gustavo Corção (1896-1978), Hamilton Nogueira (1897-1981), Plínio Corrêa de Oliveira (1908-1995) e José Pedro Galvão de Sousa (1912-1992). Na percepção de Ubiratan Borges de Macedo, a ideologia do tradicionalismo político foi ‘uma das mais perfeitas encarnações do espírito da contrarrevolução’, que, em nosso país, esteve relacionado principalmente à difusão das ideias de autores ultramontanos europeus. No contexto brasileiro os pensadores que mais influenciaram os tradicionalistas nacionais foram Joseph de Maistre (1753-1821), Louis De Bonald (1754-1840), Félicité de Lamennais (1782-1854), Gioacchino Ventura di Raulica (1792-1861), Juan Donoso Cortés (1809-1853), Jaime Balmes (1810-1848) e Louis Veuillot (1813-1883). O forte espírito contrarrevolucionário presente tanto nestes autores ultramontanos antiliberais quanto no liberalismo doutrinário, com feições mais conservadoras, de Benjamin Constant (1767-1830), François Guizot (1787-1874) e Alexis de Tocqueville (1805-1859) encontra seus fundamentos na crítica elaborada, em 1790, na obra *Reflections on the Revolution in France* [reflexões sobre a Revolução em França], por Edmund Burke, o que exige distinguir o tradicionalismo do conservadorismo liberal. (Catharino, 2020, p. 715-716)

Sobre a atuação da corrente ultramontana e da influência de autores como Joseph de Maistre, Louis de Bonald, Juan Donoso Cortés e a atuação do bispo D. Vital Maria Gonçalves de Oliveira, conferir o artigo: *Do império à república: a influência Do ultramontanismo De Joseph De Maistre no pensamento conservador católico brasileiro*²⁶.

Catharino (2020) advoga, partindo de uma perspectiva kirkiana, que o ‘cenário político-intelectual’ nos últimos três séculos foi marcado por conflitos entre três posturas: uma seria o posicionamento reacionário defendido pelo *tory* Henry St John, 1.º visconde Bolingbroke (1678-1751); por outro lado, temos a ‘ideia liberal ou progressista’, levantada por Thomas Paine (1737-1809) e por fim, a ‘mentalidade conservadora’ desenvolvida pelo pensamento de Edmund Burke.

Levando em consideração esta tipologia para compreender os momentos finais da monarquia no Brasil, Catharino (2020) observa que os embates não ocorreram entre três forças políticas como definiram Ubiratan Borges de Macedo e Roque Spencer Maciel de Barros, mas sim quatro correntes.

Foram elas: A Mentalidade Tradicionalista Reacionária, defendida por católicos ultramontanos que estavam presentes em uma pequena ala do Partido Conservador e espalhado pelo Partido Liberal, e muitos que não pertenciam a nenhum partido.

A outra corrente seria a Mentalidade Liberal Conservadora, predominante no Partido Conservador e base dos ‘saquaremas’. Em terceiro, podemos encontrar a Mentalidade Liberal Moderada, defendida pela maioria dos membros do Partido Liberal, os ‘luzias’.

²⁶ De autoria de Rodrigo Dantas de Medeiros e Carlos Henrique Gileno. Disponível em: <https://periodicos.fclar.unesp.br/estudos/issue/view/839>. Acesso em: 14 nov. 2022.

Por último, a Mentalidade Científica, progressismo desenvolvido pelos liberais mais radicais e pelos positivistas, maioria no Partido Republicano, tendo membros também no Partido Liberal (Catharino, 2020).

Segundo Catharino (2020), João Camilo de Oliveira Torres parte dos seis cânones desenvolvidos por Russell Kirk em *A Mentalidade Conservadora*, para buscar compreender o conservadorismo brasileiro, utilizando três posturas: o imobilismo, uma posição que não quer e não aceita qualquer tipo de mudança, devendo a situação presente permanecer inalterável.

A segunda postura é o reacionarismo, mais radical que o imobilismo, pois pretende barrar mudanças progressistas ou ainda as reformas conservadoras. Para isso, o reacionarismo deseja um retrocesso, uma volta ao passado, restaurando condições históricas.

Em terceiro, o progressismo, onde a história seria um progresso constante e ininterrupto. Tem como sua forma mais radical o revolucionarismo, com a pretensão de destruir tudo e começar do zero, fazer uma *tábula rasa*.

Conforme Catharino (2020), essas três posturas se diferenciam pelo tempo, com o imobilista preso no presente, o reacionário buscando a volta ao passado e o progressista ou revolucionário afirmando que tudo que é novo, é bom. Por sua vez, “o verdadeiro conservador acha que o novo poderá ser bom, se não diferir do velho” (Catharino, 2020, p. 718).

Como poucos analistas, o sociólogo, cientista político, ensaísta, crítico literário e diplomata carioca José Guilherme Merquior (1941-1991) compreendeu que ‘a essência do ataque de Burke contra a Revolução consistia em que os revolucionários tinham querido passar a borracha no passado’, quando, ao contrário, poderiam ter revigorado a tradição dos ‘velhos direitos contra o absolutismo monárquico’” (CATHARINO, 2020, p. 720)

Por sua vez, o filósofo Sir Roger Scruton compreendia que o conservadorismo não tem a pretensão de orientar a natureza da humanidade, ou transformá-la conforme algum ideal, mas entender como a sociedade funciona e desenvolver os caminhos para que ela seja bem-sucedida (Catharino, 2020).

O conservadorismo no Brasil enfrentou desafios característicos da formação brasileira. Para Francisco José de Oliveira Viana (1883-1951) em 1949, como não existia uma mística conectada ao povo brasileiro, e esse povo-massa não possuía uma consciência clara de objetos nacionais a serem defendidos ou realizados, nenhum ideal coletivo e nenhuma grande tradição a ser mantida, pela ausência de uma mística, cabia ao Estado ser um ‘instrumento essencial de realização’ (Catharino, 2020).

Oliveira Viana fundamentava com tais afirmações a necessidade de um Estado forte e centralizado, tutelando e orientando o povo-massa, o que seria considerado o autoritarismo instrumental, preparando o país para uma sociedade burguesa liberal.

Guizot já trabalhava em sua época, a respeito do povo-massa e a república:

Il governo repubblicano più altro ha mestieri del concorso di tutte le classi di cittadini. Se la massa della popolazione non l'adotta con calore, agli è senza radici; se le classi elevate lo rispingono o lo abbandonano, egli è senza riposo (Guizot, 1849, p.44).²⁷

Segundo Catharino (2020) o reavivamento do conservadorismo no Brasil atualmente deve levar em consideração aquilo que Oliveira Viana considerou como ‘marginalismo das elites políticas’, no caso atual um impedimento de lideranças progressistas em compreender e atender às necessidades e demandas mais conservadoras de uma parcela da população (Catharino, 2020).

A restauração da tradição política e intelectual conservadora no Brasil passa pela compreensão de uma variedade de princípios filosóficos e experiências concretas que ocorreram na história (Catharino, 2020). Observa-se uma aproximação do conservadorismo contemporâneo no Brasil com as raízes do conservadorismo clássico.

As publicações no Brasil atual de diversos autores ligados ao conservadorismo de inspiração burkeana, não impedem que haja uma redescoberta da tradição conservadora brasileira, através de pensadores como José de Alencar, João Camilo de Olivera Torres, Gustavo Corção, Antonio Olinto e Gilberto Freyre.

Segundo Catharino (2020) a consolidação do reavivamento, ou ressurgência do pensamento conservador no Brasil necessita da compreensão da real natureza do conservadorismo e do entendimento de suas vertentes dentro do pensamento político-social brasileiro, além da atualização daquilo que foi defendido no passado e que são ultrapassadas no cenário atual, devendo se adequar ao novo contexto do Brasil, procedimento que é a essência do conservadorismo burkeano.

Isto evitaria qualquer tipo de anacronismo, já que contextos como o da Independência ou da década de 1930 tinham suas características próprias, diferentemente do momento atual. Uma ressignificação.

²⁷ O governo repubblicano requer, acima de tudo, a participação de todas as classes de cidadãos. Se a massa da população não o adota com entusiasmo, ele não tem raízes; se as classes altas o rejeitam ou abandonam, ele não tem descanso (Guizot, 1849, p.44).

Trataremos, o próximo ponto, especificamente de uma das vertentes conservadoras que, segundo entendemos, predominou entre o final do século XIX e principalmente até a década de 1960 do século XX: o conservadorismo estatista.

Traremos três intelectuais brasileiros – Wanderley Guilherme dos Santos (1935-2019), Bolívar Lamounier (1943) e Gildo Marçal Brandão (1949-2010) - que trabalharam profundamente o pensamento político-social brasileiro, e como estes autores cuidaram de analisar principalmente esta vertente conservadora.

Porém, pouco explorando uma vertente conservadora que também percorreu século XX: o conservadorismo cultural, ou culturalista. Seguimos aquilo que propôs Gildo Marçal Brandão, resgatando linhagens do pensamento político-social brasileiro, para compreendermos as mudanças, e segundo Gilberto Freyre, as ressurgências e insurgências no Brasil contemporâneo.

3.6 A vertente conservadora estatista

Conforme Lynch (2017b) estudos clássicos como os de Bolívar Lamounier, Wanderley Guilherme dos Santos e Gildo Marçal Brandão analisaram com propriedade as principais linhagens de pensamento político no Brasil: o liberalismo, o socialismo e o conservadorismo.

Antonio Paim (1999) afirma que uma das características marcantes, senão a mais importante do período republicano brasileiro foi o avanço do autoritarismo político. Getúlio Vargas (1882-1954) contou com o apoio intelectual de Oliveira Viana, representando um fenômeno complexo e que o próprio Viana procurou identificar como uma linhagem de determinada tradição, uma linhagem “modernizadora” visando fortalecer o poder central, e que teve expressão no Segundo Reinado, algo parecido com o autoritarismo, mas não sendo reduzido por este. (Paim, 1999). Oliveira Viana afirmava:

Esse alto sentimento e essa clara e perfeita consciência só serão realizados pela ação lenta e contínua do Estado – um Estado soberano, incontestável, centralizado, unitário, capaz de impor-se a todo o país pelo prestígio fascinante de uma grande missão nacional. (Viana, 2005, p. 366)

Os primeiros momentos pós-Independência foram marcados pela tentativa de uma descentralização liberal. Esta posição liberal influiu a autoridade dos membros dos clãs regionais, que se transformaram em clãs políticos eleitorais.

A experiência com a descentralização liberal, realizada nas primeiras décadas pós-Independência, resultou na captura das posições de autoridade pelos membros do clã, agora transformado em clã eleitoral. Todos os “cidadãos” agora habilitados para escolher o prefeito, a autoridade judiciária local e o chefe de polícia pertenciam à força de trabalho não –escrava, em tudo e por tudo dependente dos proprietários da terra. Os latifúndios detinham o monopólio do mercado de trabalho e, conseqüentemente, controlavam as vidas dos que deles dependiam. A oligarquização das estruturas políticas foi, portanto, produzida e legitimada pelos métodos liberais impostos pelo governo central. (Paim, 1999, p. 30-31)

Os métodos liberais daquele período, com os “cidadãos” podendo escolher seus representantes, até mesmo o chefe de polícia ou a autoridade judiciária, fortaleceu a oligarquia e os grandes latifúndios, que controlavam os trabalhos dos quais dependiam os cidadãos que votavam.

Havia apenas a representação da vontade desses oligarcas naquelas votações. Isso marcou o método liberal e a descentralização. Ante tal situação, os conservadores reagiram em direção à centralização do Império, diminuindo a intervenção e o poder daqueles oligarcas. Os derrotados foram os proprietários de terra e não os “cidadãos” (Paim, 1999).

Com o advento da República, Oliveira Viana apontou que pouca mudança ocorreu nas relações econômicas e sociais, com a sociedade ainda sendo “oligárquica, familística e autoritária” (Paim, 1999).

Assim sendo, a intervenção do Estado e sua centralização podia ser considerada uma esperança àqueles “cidadãos” e não uma ameaça, pois os protegeria do poder dos oligarcas. Medidas que provocassem a descentralização, naquela mesma sociedade, traria o poder para as oligarquias e seus interesses privados. A autoridade estatal promoveria apenas o bem público (Paim, 1999).

Sobre *Populações Meridionais do Brasil*, comenta Paim (1999) que Viana pretendia transformar o Estado em um “grande centro aglutinador de transformação social”, capaz de unir a consciência do povo em torno da unidade nacional. Um sentimento político e um “destino histórico”.

E esta consciência só seria alcançada pela ação direta e contínua do Estado, sendo ele unitário, centralizado, totalmente soberano, com poder de impor a todo o Brasil sua missão. Antonio Paim (1999) observa que momentos antes da Revolução de 1930, podia-se observar no país um campo muito favorável à centralização, uma propensão centrípeta na direção ao poder central por parte de forças políticas.

[...] Oliveira Viana formulou uma proposta inteiramente original e que de certa forma correspondia a uma grande síntese da tradição política nacional, considerados os cinco séculos de sua existência e não apenas o último deles, a partir da Independência, como veio a tornar-se praxe. A modernização do país deve abranger o plano das instituições políticas, como pretenderam nossos liberais desde a Independência. Mas essa modernização institucional, para deixar de ser um simples voto, exige transformação da sociedade que só o Estado pode realizar. Assim, concebeu uma fórmula unitária abrangendo tanto o projeto liberal-democrático de Rui Barbosa, dando precedência ao primeiro. (Paim, 1999, p. 27)

A esta formulação de Oliveira Viana, Wanderley Guilherme dos Santos denomina como “autoritarismo instrumental”, sendo esse autoritarismo apenas um instrumento de transição necessário para instituir uma “sociedade diferenciada”, que pudesse sustentar autênticas instituições liberais (Paim, 1999).

Lynch (2013) ressalta que os estudos sobre o pensamento político-social brasileiro, dentro das ciências sociais, devem ter, essencialmente, como referência Wanderley Guilherme dos Santos, fundador desses estudos nos anos 1970. O outro autor fundamental para orientação é Gildo Marçal Brandão, e podemos completar com Bolívar Lamounier.

Wanderley Guilherme dos Santos conseguiu fazer um “enquadramento disciplinar” do objeto estudado, e sua concepção “epistemológica pragmático-moderada” possibilitou a superação de questões que desprezavam o pensamento brasileiro, ou o tratando como inferior, como o hegelianismo filosófico presente no ISEB (Instituto Superior de Estudos Brasileiros) e o positivismo científico contido na sociologia da Universidade de São Paulo (USP) na década de 1950 (Lynch, 2013).

Com o trabalho desenvolvido por Wanderley Guilherme dos Santos se pôde ‘batizar’ o objeto de estudo como ‘pensamento político-social brasileiro’, sendo delimitado para o âmbito das ciências sociais e retirando da pesquisa obras que eram essencialmente antropológicas, históricas, econômicas, metodológicas, escolásticas, etc. (Lynch, 2013).

Uma das características marcantes desse pensamento brasileiro é a sua vinculação com a prática, que o diferencia da teoria sociológica e da filosofia, e por isso seu estudo “não pode ser eliminado *a priori* a pretexto de sua dimensão não científica ou ideológica” (Lynch, 2013, p. 728). Por sua vez, Gildo Marçal Brandão

Teve por fim fornecer à nova geração uma plataforma intelectual sobre a qual os estudos pudessem avançar. Tratava-se de uma necessidade, que já estaria justificada pela simples falta de qualquer outra tentativa de renovar o estudo da área, trinta anos depois da primeira (embora o projeto de Wanderley esteja ainda longe de esgotar seu potencial teórico). Em suas preocupações, Gildo se revelava interessado em diversas questões, das quais destaco três: a) Podem ser tomadas por equivalentes as categorias criadas pelos acadêmicos para designar as duas principais ‘linhagens’ da tradição política brasileira (a ‘liberal’ e a ‘conservadora’)? Oliveira Viana falava em

idealistas orgânicos e utópicos; Guerreiro Ramos, em críticos e ingênuos; Wanderley Guilherme, em autoritários instrumentais e liberais doutrinários; Werneck Vianna, em iberistas e americanistas; b) A caracterização conferida por tais acadêmicos a cada uma daquelas linhagens não espalharia suas próprias filiações ideológicas a alguma delas? Ou seja, em que medida as denominações e descrições conferidas por cada um deles àquelas linhagens não reflete a preferência de seus autores a uma ou outra?; c) poderia uma reconstrução adequada da trajetória daquelas linhagens, a partir de suas respectivas matrizes ideológicas, servir de instrumental interpretativo do campo político-partidário brasileiro, de forma a compreender a história política brasileira? Em outras palavras, a luta política atual, travada principalmente por dois partidos – os tucanos e os petistas – não representaria, de algum modo, a sobrevivência daquelas linhagens na atualidade? (Lynch, 2013, p. 729).

Lynch (2013) expõe que ocorreu nos países periféricos uma mudança relevante em sua qualidade de produção cultural e no padrão da cultura nacionalista no período entre guerras mundiais. Anteriormente, as “concepções evolucionistas unilineares”, com um padrão cosmopolita, possibilitavam a identificação e característica da cultura de uma nacionalidade.

Passou a haver a crença em uma universidade de modelos, e cada país tinha sua própria trajetória, não mais um caminho linear, mas plural, com diversas linhas na evolução nacional, e a característica de cada país se refletia na essência de sua cultura, sendo tratada como “original” (Lynch, 2013).

Já Oliveira Viana declarava em *Evolução do povo brasileiro* que, diferentemente do que haviam proposto Marx, Spencer, Darwin, Comte, não havia “leis gerais da evolução dos povos”, e afirmava para os intelectuais brasileiros deveriam, necessariamente, prestar atenção ao passado do Brasil (Lynch, 2013).

Pelo conhecimento das singularidades de sua formação, seria possível compreender as leis da nossa evolução e colaborar para a superação de nossa condição periférica: “Nenhum erro maior do que o daqueles que, partindo de uma suposta identidade entre nós e os outros grandes povos civilizados (porque temos a mesma civilização), julgam-se dispensados de estudar o nosso grupo nacional nas suas peculiaridades”, afirmava Viana. Daí a ‘necessidade de estudarmos o nosso povo em todos os seus aspectos; no imenso valor prático destes estudos: somente eles nos poderão fornecer os dados concretos de um programa nacional de reformas políticas e sociais’ (Viana, 1956:39). O apelo de Viana não caiu no vazio. Nas duas décadas seguintes vieram a lume os principais clássicos da formação nacional, como *Casa-grande e senzala*, de Gilberto Freyre; *Raízes do Brasil*, de Sérgio Buarque de Holanda; a *Aventura política do Brasil*, de Azevedo Amaral, ou *Formação do Brasil Contemporâneo*, de Caio Prado Jr. Surgiram então também obras da análise política que teriam impacto por muitas décadas, como *Eleição e representação*, de Gilberto Amado; *Brasil errado*, de Martins de Almeida, *O sentido do tenentismo*, de Virgínio Santa Rosa; *Maquiavel e o Brasil*, de Otávio Faria. (Lynch, 2013, p. 746)

Naquele novo nacionalismo surgiram os primeiros trabalhos sobre o pensamento político brasileiro, sem o “viés autodepreciativo”, como as obras *Inteligência do Brasil*, de

José Maria Belo e o livro *Orientações do pensamento brasileiro*, escrito por Nélson Werneck Sodré (2013).

Segundo Lynch (2013), o filósofo espanhol José Ortega y Gasset teve um papel fundamental com o seu historicismo pós-hegeliano da escola de Wilhelm Christian Ludwig Dilthey (1833-1911), contrário ao idealismo, aquele papel de um espectador passivo do mundo.

Ortega y Gasset estava preocupado com o lugar da atrasada cultura espanhola numa época em que o imperativo da superação do atraso prescrevia aos países periféricos conscientes do seu atraso romper com a sua atrasada identidade cultural. Resolver o dilema era impossível no quadro da cronosofia cosmopolita hegeliana, que pusera a filosofia ‘em um ponto de vista universal humano, rebelde às determinações concretas do espaço e do tempo, isto é, da história’ (Zea, 1956:103). O contato com o historicismo pós-hegeliano ajudara Ortega y Gasset a resolver o impasse entre nacionalismo reacionário e cosmopolitismo modernizador, adotando uma via intermédia pela qual o passado cultural nacional era assumido e convertido em experiência vital, sem a obrigação de preservá-lo a qualquer custo. A lição de Ortega y Gasset foi assimilada pelos estudiosos ibero-americanos: a revelação dos vínculos intrínsecos do pensamento com as circunstâncias históricas revelava-lhes a similitude essencial entre os processos intelectuais europeus e americanos e a dimensão simultaneamente nacional e universal de qualquer conhecimento, que tornava sem sentido hierarquizá-los. O perspectivismo orteguiano resolvia a oposição entre vida e cultura, entre tradição e ciência, ao historicizar e relativizar o conhecimento. Ele permitia aos intelectuais ibero-americanos pensar os seus produtos intelectuais, conferindo-lhes ‘a dignidade de uma filosofia, a dignidade de uma ciência’ (Lynch, 2013, p. 746-747).

Já Wanderley Guilherme dos Santos, em *Ordem Burguesa e Liberalismo Político* (1978), ressalta a questão e importância da ordem burguesa para aquele pensamento autoritário instrumental.

Expõe que as hipóteses sobre o processo social brasileiro, da década de 1950 até a primeira metade dos anos 1970, essencialmente repetiam o que foi especulado entre os anos 1920 e 1930, com muitas linhas investigativas sobre a situação social daquele período estarem inexploradas até a década de 1970 (Santos, 1978).

Outro fator igualmente importante na explicação da fratura, da descontinuidade manifesta, do pensamento político-social brasileiro terá sido, por certo, o interlúdio autoritário de 1937 a 1945, soterrando sob a dupla barragem da coação e da propaganda alguns dos mais estimulantes ‘esforços de teorização da realidade nacional’ (Santos, 1978, p. 23).

Santos (1978) evidencia a ‘descontinuidade’ que houve no pensamento político-social brasileiro em decorrência, principalmente durante o autoritarismo do Estado Novo - período entre 1937 a 1945- , o que torna mais complexa uma análise sobre a situação social

brasileira. A geração de intelectuais da década de 1950 tinham influência direta do Estado Novo, e desprezavam tanto a história crítica do Brasil quanto do passado cultural (Santos, 1978).

A aceitação de critérios estritamente conectados ao artesanato intelectual, como medida suficiente de avaliação da qualidade da especulação social – tal como aparece nos artigos de Florestan Fernandes, por exemplo –, teria de levar à desconsideração da produção intelectual brasileira do passado. Assim, um período autoritário, associado à influência de alguns visitantes ilustres e à inexistência de uma organizada tradição acadêmica de estudos históricos, contribuíram para a aparente descontinuidade entre o pensamento político-social brasileiro contemporâneo e o passado próximo. Ademais, reforçaram atitudes que assumiam ser o estudo da história do passado cultural inteiramente irrelevante (SANTOS, 1978, p.23).

Santos expõe o caso de Edgar Carone (1923-2003), que definiu uma conexão entre a “desagregação da oligarquia conservadora brasileira, o crescimento da pequena burguesia e o fenômeno do tenentismo” (Santos, 1978, p. 29). Santos (1978) então faz uma reconstrução dos acontecimentos históricos do Brasil, desde a Independência.

Para ele, após ter sua autonomia perante Portugal, o Império do Brasil necessitaria debater dois temas fundamentais, um deles, como seria organizado o novo Estado, e o outro, como se daria a organização política da sociedade brasileira.

O primeiro tema se traduzirá nas análises e debates acerca da centralização versus descentralização e da legitimidade ou não da instituição do Poder Moderador e do Conselho de Estado. As principais obras que se publicam durante os primeiros cinquenta anos de vida nacional independente irão formular, criticar e reelaborar argumentos a favor ou contra uma e outra das alternativas. A esse grupo pertencem os trabalhos de *Direito Público Brasileiro e Análise da Constituição do Império*, de Pimenta Bueno, *Ensaio sobre o Direito Administrativo*, do Visconde do Uruguai, *Da Natureza e Limites do poder Moderador*, de Zacarias de Góes e Vasconcelos e *Do Poder Moderador*, de Braz Florentino Henrique de Souza [...] (Santos, 1978, p. 35).

Como podemos observar, ali iniciaram-se os debates essencialmente sobre a centralização e descentralização do Estado brasileiro. Um tema que perdura durante o Império e República, e em determinados momentos, a centralização e a descentralização foram defendidas ou refutadas por diferentes espectros políticos.

Segundo Santos (1978) antes mesmo da Independência, ocorreram diversas tentativas de acentuada descentralização ou para tornar alguma região autônoma ante o Poder Central, como o caso pernambucano de 1817, ou como as ideias republicanas de Frei Caneca (1779-1825).

Ainda tiveram rebeliões no Rio Grande do Sul, Maranhão e Pará, principalmente até 1845, que segundo os adeptos da centralização, eram ocasionadas pela legislação liberal da época que contribuía para a ruína e fragmentação do Império. Havia, segundo eles, um excesso de descentralização (Santos, 1978). Isso fez com que os conservadores, levando vantagem,

[...] reforma-se a legislação política-administrativa do país, no início da década dos 40, extinguem-se os focos de resistência à predominância do Poder central e intensifica-se o debate acerca da organização política do país, do qual também participa Tavares Bastos com suas *Cartas do Solitário*, *A província* e *Os Males do Presente* e as *Esperanças do Futuro*. (Santos, 1978, p. 36)

Então, o vínculo que houve dos conservadores com a necessidade do poder centralizado, era inicialmente evitar a fragmentação do Império, como havia ocorrido com a América hispânica, que se subdividiu em pequenas repúblicas independentes.

O tema da centralização versus descentralização, já nas vésperas da década de 1870, dividia as discussões dos atores políticos com o questionamento sobre a legitimidade do Poder Moderador como também do Conselho de Estado (Santos, 1978).

Um grupo se separou do Partido Liberal em 1868, fundando o Partido Liberal-Radical, que acentuou a divisão política no Império, também com o Partido Republicano, e as discussões em torno da abolição da escravidão.

No mesmo ano, findou a Guerra do Paraguai (1864-1870), e com a guerra se formou um exército bem organizado e cheio de prestígios por sair vencedor da guerra (Santos, 1978). Este exército, porém, estava exposto às ideias ‘modernizadoras’, dando ouvidos e prestigiando a quem pregasse a ordem e a disciplina (Santos, 1978).

No mesmo período, o positivismo infiltrou-se na intelectualidade brasileira, principalmente em intelectuais como Silvio Romero e Tobias Barreto, que iriam inspirar com o positivismo, gerações de militares (Santos, 1978). De 1868 a 1889, intensificaram os debates sobre a centralização versus descentralização, principalmente com o advento dos ideais republicanos e a questão do trabalho escravo (Santos, 1978).

Tal situação piorou pouco antes da Proclamação da República, demonstrando a agonia do sistema imperial. Já na República, complexas e densas análises sobre a organização brasileira, seja política ou social, surgiram entre as décadas de 20 e 30, como a de Alberto Torres, de Oliveira Viana e Gilberto Freyre (Santos, 1978).

Agora adquirem preeminência os termos relativos à formação histórica do país, as inter-relações entre sua estrutura econômica e social e sua estrutura política, os problemas da oligarquização política, seus condicionantes e efeitos, o jogo das raças, o conflito potencial entre elas e os tipos de organização social provável em país como o Brasil, a função do Estado, os limites do privatismo e a definição da legitimidade do poder público. Enfim, durante sobretudo a década de 20 elabora-se complexa e extensa agenda de problemas, em decorrência praticamente exclusiva da obra de dois sofisticados e argutos analistas, Oliveira Vianna e Gilberto Freire. É essa agenda que irá capturar a formação de uma nova geração de analistas, cujos ensaios e investigações surgia em grande quantidade após a revolução de 30 (Santos, 1978, p. 37).

Como podemos observar, Tanto Oliveira Viana, quanto Gilberto Freyre foram fundamentais nos anos 1930 como intérpretes do Brasil. Ora, discordando em diversos pontos, Viana sendo o principal expoente do pensamento autoritário instrumental e Gilberto Freyre como veremos, quebrando a hegemonia estatista autoritária, e se tornando o principal nome do conservadorismo culturalista, ligado ao conservadorismo clássico.

Mesmo que, segundo Lynch (2017) com *Casa-Grande e Senzala*, em 1933, Freyre tenha se conectado às ideias modernas, mas, afirmamos, não ao modernismo, do qual era um grande crítico, já em sua juventude, conforme veremos em *Tempo de Aprendiz*.

Segundo Santos (1978), houve mudanças na análise política desde o fim do século XIX até a década de 30, que provocou uma abordagem nova sobre as causas dos eventos políticos, tornando-se predominante as questões sociais e econômicas.

Ações terão cunho estratégico, levando em consideração o projeto de longo prazo dos programas de governo. E consideramos a Revolução de 30 como um *turning point* na análise política no Brasil, evidenciando a crise que havia na sociedade brasileira. Virgínio Santa Rosa observou nos tumultos conectados à revolução, que a

[...] desordem foi fértil justamente porque trouxe à luz todas as incongruências, polarizações e dicotomias que minavam a sociedade brasileira, cujas consequências políticas foram demonstradas pelos dois conflitos simultâneos em curso no Brasil: um, entre políticos e militares; outro, entre o governo central e os interesses regionais (Santos, 1978, p. 45).

Ainda conforme Santa Rosa, no decorrer da Primeira República (1889-1930) formou-se no Brasil duas classes: a dos industriais e proprietários de terras; e a dos comerciantes, funcionários, forças militares e trabalhadores industriais. A primeira seria a classe superior, enquanto a segunda seria a classe mais baixa, denominada “pequena burguesia urbana” (Santos, 1978).

Esta classe superior detinha a supremacia sobre a sociedade brasileira controlando as massas rurais, não deixando que a pequena burguesia participasse do processo político. Ao quebrar-se o monopólio político e com a pequena burguesia crescendo consideravelmente, a configuração que surgia provocou uma convulsão na sociedade brasileira, desencadeando os levantes de 1922, 1924, o de 1926 e por fim, chegando na revolução de 1930 (Santos, 1978).

Conforme Santos (1978) os conservadores do período fizeram uma análise distinta. Após a publicação de *A Desordem*, e *O sentido do Tenentismo*, de Virgínio Santa Rosa, Alcindo Sodré se diferenciou de Santa Rosa e Martins Almeida. Sodré generalizou a dicotomia em toda a sociedade e detectou que a tensão constante não fosse natural e com isso, indesejável. Para Sodré, a disciplina fornece o equilíbrio

[...] entre os impulsos bestiais da natureza humana e as exigências de ordem. Dado esse estado permanente de tensão, que existe em toda sociedade, o processo de democratização das sociedades modernas não pode ser senão o resultado da regeneração da  tica social. A principal fonte de crises no Brasil, incluindo a de 1930, consiste no desajustamento entre as leis, que são boas, e o primitivismo político do povo. Se o povo brasileiro fosse mais educado politicamente, prossegue Sodré, esses desajustamentos e as crises teriam sido evitados. Como se pode observar, não obstante a naturalidade do estado dicot mico das sociedades, algumas dicotomias não lhes são, afinal, inteiramente benéficas. Os temas e o estilo estavam dados. A ala conservadora desenvolver  as sugestões de Alcindo Sodré, enfatizando a tensão entre as exigências do Estado moderno e os padrões  ticos brasileiros, reclamando uma regeneração do povo, discutindo as qualidades morais e intelectuais da elite política. (Santos, 1978, p. 47-48)

Já nos anos 1950 o pensamento político brasileiro começa a sair da “letargia” que foi imposta pelo Estado Novo e seu autoritarismo, fazendo com que a “atmosfera intelectual” se parecesse muito com a da década de 30 (Santos, 1978).

Acrescenta Santos (1978) a visão de Paulino Soares de Souza, que caso desejem instituir uma relevante ordem privada burguesa no Brasil, o poder político deveria ter a capacidade para “instaurá-la e sustentá-la”, aumentando a capacidade de regulação do Estado, e criando um poder “administrativo nacional, subordinado a um comando único, e pela redução do centrifugismo local, obrigando-o a integrar-se por via do Estado” (Santos, 1978, p.50).

Os liberais do Império, ao contrário, como Zacarias e Tavares Bastos, por exemplo, imaginavam viável a constituição de uma sociedade liberal semelhante   inglesa ou   americana, no Brasil escravocrata, desde que se garantisse o livre funcionamento das instituições pertinentes. (Santos, 1978, p. 50)

O juízo político na história nacional é um momento liberal, outro conservador, de novo liberal. Uma repetição que “assegura a identidade de figuras e grupos que inclusive se supõem distintos” (Santos, 1978, p.50).

Para Santos (1978) desde a Independência, o problema predominante das elites políticas e intelectuais é sobre como estabelecer uma ordem liberal burguesa, possibilitando seu funcionamento. A diferença naquele século XIX é que os liberais buscavam a “reificação institucional”. Já os conservadores estavam preocupados com as relações que garantissem a “eficácia das instituições”.

Aparentando uma ruptura com o século anterior, os intelectuais autoritários da década de 1930, apesar de seu “naturalismo funcionalista”, concordavam que o poder público deveria ter um papel fundamental para desempenhar, qual seja, o de “afastar os obstáculos ao pleno florescimento da sociedade brasileira autêntica” (Santos, 1978, p.53).

Assim como os conservadores do século XIX, também os autoritários de 30, com exceção dos integralistas que tiveram outra linha argumentativa (e aqui faz-se essa distinção entre conservadores do Império, autoritários instrumentais e integralistas) recusaram aceitar o

[...] fetichismo institucional e consideram que, se as instituições parlamentares e multipartidárias foram suficientes para garantir a emergência e predomínio da ordem burguesa europeia, tal não será necessariamente o caso no Brasil, onde as peculiaridades se encarregarão de gerar as instituições aptas a instrumentalizarem a expansão da sociedade burguesa. Irônica mas compreensivelmente, é com a ordem burguesa como paradigma no fundo da mente que os autoritários de 30 se opõem às instituições liberais, assim como será o mesmo paradigma que dará suporte conceitual à pregação democrática e nacionalista da década dos 50. A crítica dos autoritários de 30 às divergências entre as instituições e o meio social brasileiro ganha sentido pleno quando entendida segundo o paradigma de constituição de uma ordem burguesa em uma sociedade não mais escravocrata mas oligárquica latifundiária. Trata-se agora de continuar expandindo a capacidade regulatória e simbólica do poder público e de garantir sua capacidade extrativa com o objetivo de financiar a expansão do Brasil burguês moderno. (Santos, 1978, p. 53)

O fim do autoritarismo da década de 30 está numa sociedade de mercado, em que reina o individualismo e o privatismo burguês, pois se trata de uma sociedade diferente, onde se desenvolveu a divisão social do trabalho, a divisão entre campo e cidade; agricultura e indústria; ocorrendo também o surgimento de novas classes (Santos, 1978).

Conforme Oliveira Viana em seu livro *Instituições Políticas Brasileiras*, as instituições daquele novo Brasil estavam envolvidas nas questões sociais que emergiam, e, para que não fossem sufocadas pelo predomínio da oligarquia rural, o poder público deveria agir e retirar os obstáculos que haviam do “Brasil arcaico”, protegendo as instituições nascentes naquele “Brasil burguês” (Santos, 1978).

Com isso, o poder público tinha a função de “criar a ordem burguesa”, daí necessitando ser forte, “e não apenas mantê-la, quando então poderia ser fraco -, e se recompõe a ruptura entre a perspectiva dicotômica, naturalista-histórica dos autoritários de 30 e visão a-histórica, unívoca, não naturalista dos conservadores imperiais” (Santos, 1978, p. 54).

Por sua vez, os liberais são os constitucionalistas naquela década de 30, pedindo por eleições, além de uma constituição e liberdade política, ou seja, “vigência das instituições liberais clássicas” (Santos, 1978).

Segundo Santos (1978), a referência das análises da década de 30 e posteriores é a ordem burguesa. E isso permite identificar diferenças e estabelecer regras de ações. No caso, por exemplo, Virgínio Santa Rosa, em seu livro *O Sentido do Tenentismo* pediu por uma reforma agrária que acabasse com a economia do poder político oligárquico (Santos, 1978).

Na mesma direção, Martins de Almeida, tendo por base a ordem burguesa e a ascensão do ‘inconsciente nacional’, uma massa de pessoas que estavam nos escritórios, nas fábricas e que necessitavam ser representadas na política, longe do sufocamento comandado pela oligarquia rural (Santos, 1978).

Da mesma forma, o *Estado Econômico* de Azevedo Amaral, é burguês capitalista, e ainda não podia evoluir. Já a ordem requerida pelos integralistas é social e burguesa na economia, onde pretendiam educá-la em uma ética não utilitária (Santos, 1978). Apesar de alguns pontos semelhantes, tiveram visões diferentes sobre o poder público e suas funções.

Para Oliveira Viana, o regime autoritário deveria ser transitório, até que a nova ordem pudesse se autogovernar. Virgínio Santa Rosa coloca a necessidade do fim da oligarquia rural, para que fosse possível ocorrer alguma mudança.

Já Azevedo Amaral, em *O Estado Autoritário e a Realidade Nacional* expõe a necessidade do autoritarismo para acabar com a ordem arcaica, porém, pelo menos no início, ele ainda continuaria necessário para manter a “ordem burguesa industrial contemporânea” que surgia (Santos, 1978).

Tais autores possuíam uma identidade comum, qual seja, a de solucionar o problema da hegemonia da “ordem privada burguesa”, mas entre eles havia grandes diferenças quando as análises ficam mais restritas (Santos, 1978). A outra vertente autoritária do período é a integralista, com suas ações e literatura.

Os integralistas também pretendiam promover a ordem burguesa, todavia seu comportamento estava baseado na acentuação da ética, e, segundo Santos (1978) algo que iria

surgir novamente em uma das alas que apoiavam o sistema autoritário pós-1964, como também nos liberais individualistas presentes no decorrer da década de 1970.

Para Plínio Salgado e seus seguidores a solução dos problemas políticos brasileiros depende de uma regeneração da elite política, em uma substituição dos homens no comando, corruptos, por equipes de outra têmpera, iluminados, fortes. Trata-se evidentemente da mais completa concepção romântica, em sentido preciso, da política e é especialmente por aí que o integralismo brasileiro se aproxima dos movimentos fascistas europeus da época. Não é só na temática que a agitação intelectual da década dos 50 e início de 60 irá se assemelhar à produção dos 30 (Santos, 1978, p.55).

Da mesma forma, as análises que ocorriam nos *Cadernos do Nosso Tempo* e posteriormente no ISEB, próximas às análises da década de 30, também visavam “estimular a expansão de uma ordem burguesa, agora acrescentada de um qualificativo, nacional, em face das pressões externas que ocorria.

“Em busca desse alvo impõe-se novo tipo de alianças onde as camadas operárias não podem ser desconsideradas” (Santos, 1978, p. 55). E o ponto chave das discussões políticas era a hipótese e sua aceitação ou não, de que uma ordem burguesa nacional seria inviável sem a presença de todas as classes urbanas (Santos, 1978). Nessa discussão,

[...] à direita ficam os partidários de uma associação com os interesses privados internacionais e, à esquerda, os que colocam em primeiro plano o problema da hegemonia do processo político. O centro será formado pelos que excluem os interesses internacionais da coalizão, mas julgam que ao privatismo nacional caberia a liderança política. Esta foi a posição adotada também pelo Partido Comunista Brasileiro. Para os que se colocavam à esquerda, a resistência à pressão externa e a implantação de uma sociedade autônoma não poderia ser realizada nos quadros de uma ordem burguesa estrita e sob comando político da elite privatista, questionando-se então o sentido das instituições liberais em um processo que teria por resultado a submissão da ordem burguesa. A problemática da ordem social no Brasil altera-se radicalmente após 1964 (Santos, 1978, p.55-56).

Como expõe Santos (1978), quase quarenta anos de políticas antioligárquicas, com variação de intensidade, mas presentes, tornou “impossível supor que o fortalecimento do poder público seja necessário para garantir a ordem burguesa contra os ataques e as ameaças da oligarquia rural” (Santos, 1978, p. 56). E o ‘Brasil arcaico’, segundo a concepção de 1930, perdurava apenas em pequenos resquícios, não podendo “invadir ou monopolizar instituições” no jogo político.

As camadas superiores da sociedade eram as que melhor se aproveitavam das instituições políticas, na década de 1970, quando Wanderley Guilherme dos Santos escrevia. Elas estavam “enraizadas na ordem burguesa”, que eram contra o crescimento do poder

público, “de sua capacidade extrativa e, acima de tudo, de sua capacidade de definir a hierarquia dos objetivos sociais, fora dos mecanismos do mercado” (Santos, 1978, p.56). A importância do mercado passava a ser fundamental para aquela sociedade.

O sistema autoritário da década de 1970 procurou evitar que o privatismo monopolizasse as instituições políticas, e que organizações doutrinárias e ideológicas pudessem desenvolver uma ação revolucionária de mudança social (Santos, 1978).

Assim, os analistas da organização social burguesa deixaram de lado o autoritarismo da década de 1930, demandando então por instituições baseadas no liberalismo clássico, onde prevaleceriam questões burguesas privadas (Santos, 1978).

Para os demais, a questão política principal contemporânea consiste em desenhar as instituições capazes de restituir aos membros da comunidade os direitos civis e políticos que já fazem parte do patrimônio da civilização, sem, entretanto, permitir que o privatismo predatório, sob a propaganda do humanismo libertário, se aproprie dos mecanismos sociais de decisão. Teoricamente, trata-se de instaurar uma linha de reflexão que transcenda os limites da ordem privada, em qualquer de suas variantes, e escape às conceituações fáceis e estereotipadas do revolucionarismo acadêmico (Santos, 1978, p. 56).

Bolívar Lamounier (2007), em *Formação de um Pensamento Político Autoritário no Brasil*, expõe que a tradição do pensamento autoritário se formou no início da Primeira República através da crítica ao modelo da Constituição de 1891. Um pensamento que se formou visando ter influência, propondo outro modelo político-institucional (Lamounier, 2007).

Então, os estudos da época se voltaram para a formação colonial do Brasil até o surgimento da República Velha, com amplos estudos ‘histórico-sociológicos’. Evidentemente, os estudos iriam à origem colonial, chegando ao Império:

[...] a Tavares Bastos, a Joaquim Nabuco, a Silvio Romero, entre outros. É, porém, na obra de Alberto Torres, Oliveira Vianna, Azevedo Amaral e Francisco Campos, para mencionar apenas alguns de seus representantes mais notáveis, que a tradição de pensamento autoritário adquire uma configuração específica. Naturalmente, não se trata de afirmar que os autores citados sejam idênticos em toda a linha. Ao contrário, eles diferem em muitos aspectos significativos, e é exatamente este fato que torna compensadora a tentativa de interpretá-los em função de uma dimensão implícita comum, ou seja, como momento formativo de uma ideologia autoritária (Lamounier, 2007, p. 371)

Importante ressaltar que não havia uma uniformidade de pensamento. Lynch (2017) expõe a diversidade do pensamento conservador no Império, que tinha como ponto principal a

centralização, um Estado forte, imprescindível para manter o Brasil unido, influenciado, principalmente no Segundo Reinado, por François Guizot.

O estudo de Lamounier coloca a década de 30 como ponto fundamental para compreender esse pensamento autoritário, com raízes em conservadores do Império. Para Lamounier, os críticos autoritários presentes na Primeira República tinham uma importante produção ideológica, e assimilavam muitas correntes antiliberais através das elites culturais, e impulsionaram a difusão e a “institucionalização das ciências sociais”. Além disso, tiveram um papel preponderante na fundamentação da revolução de 1930, com

[...] a atuação de Oliveira Vianna, por exemplo, na implantação das instituições previdenciárias e do sistema sindical de corte corporativista, e de Francisco Campos na reforma educacional e como Ministro do Estado Novo. Quiçá mais importante, porém, é o fato de que o grupo de autores a que me refiro constitui a matéria mais candente do que se poderia chamar de história do pensamento político no Brasil. É através deles, pela sucessiva reinterpretação de suas obras e de seu papel na história, que ainda hoje se manifesta boa parte do debate teórico sobre a sociedade e a política brasileiras no período republicano. Apesar das descontinuidades havidas em nossa história política, como foi o caso do Estado Novo; ou talvez em virtude delas, a referência a esses autores se impõe toda vez que se procuram as conexões do presente com algum passado relevante. Sintoma disso são os cursos sobre o assunto, cada vez mais frequentes; o aparecimento, nos últimos anos, de diversos trabalhos de exegese e avaliação; a crescente procura, e até mesmo a reedição, de obras que até há pouco se diriam relegadas ao baú das antiguidades inúteis. (Lamounier, 2007, p. 374)

Os papéis daqueles intelectuais dos anos 30 são fundamentais para a compreensão da política brasileira, mesmo no século XXI, já que a história política do Brasil não é formada por estabilidade, mas destacar-se pela descontinuidade, períodos de ditadura, e de maiores centralizações ou descentralizações.

Wanderley Guilherme dos Santos, por sua vez, trabalhou a hipótese do autoritarismo esclarecido, ou também um interesse “consciente das elites dominantes do país” (Lamounier, 2007, p. 381), onde predominava nessas elites políticas e intelectuais, o interesse, desde a Independência, de estabelecer de modo eficiente a ordem liberal burguesa.

Lamounier (2007) propõe não ser útil ou necessária a discussão sobre a categoria de ‘ordem burguesa’, sendo para ele apenas uma “enteléquia”, como seria a “consciência conservadora” e diversas outras presentes na história brasileira. Todavia, Lamounier procura estabelecer como se relacionam o passado e o presente do pensamento político brasileiro (2007). Segundo Lamounier, Santos pretendeu expor a

[...] existência de diferentes orientações quanto aos meios institucionais para a realização da mesma imutável ordem burguesa. A percepção ‘dicotômica’, que em

última análise se refere simplesmente ao jargão país legal *versus* país real, seria indicativa de maior realismo na apreciação das possibilidades históricas, ou, no dizer de Wanderley Guilherme dos Santos, de ‘não reificação institucional’. No Império, ainda segundo o autor citado, conservadores e liberais teriam diferido em estratégia, sendo os primeiros ‘mais atentos para o tecido das relações que garante a eficácia das instituições’, mas não no objetivo último de implantar a ordem burguesa (Lamounier, 2007, p. 383).

Não ocorreu então, entre os conservadores do Império, a necessidade de estabelecer uma ordem burguesa, como haveria aos adeptos do autoritarismo esclarecido em torno da década de 1930, segundo Santos. Acentuavam-se as diferenças entre o autoritarismo e aquela vertente conservadora preponderante do Império, porém, permaneciam semelhanças, como a necessidade de uma maior centralização, daí as afinidades eletivas (*Wahlverwandtschaften*).

A preocupação dos conservadores saquaremas ou estatistas no Império era preservar e fortalecer as instituições com um Estado centralizado, sem visar apenas a implantação da ordem burguesa.

Já Sílvio Romero e a geração crítica da Primeira República, com um conjunto de análises naturalista-funcionalista ou naturalista-histórico, seriam herdeiros daqueles conservadores do século XIX, ao pretenderem fortalecer o poder público, mas estabelecendo um ‘florescimento’ robusto da ordem burguesa no Brasil (Lamounier, 2007).

O conservadorismo foi se adaptando às circunstâncias. Para Lamounier (2007) a “autoimagem” do pensamento autoritário em Oliveira Viana, incorporou a tradição do conservadorismo do Império, “proclamava-se detentora monopólica do realismo político e das boas intenções nacionais” (Lamounier, 2007, p. 382), a isso somou-se a “ordem burguesa”, abrindo novos horizontes.

Uma mudança ocorreria nos anos 70, na verdade uma “alteração radical”, segundo Santos (Lamounier, 2007). Nos anos 70, os analistas ligados à “organização social burguesa”, deixaram aquele autoritarismo da década de 30, e “passaram a demandar a instauração de instituições liberais clássicas” (Lamounier, 2007, p. 383), onde predominavam os interesses privados.

Wanderley Guilherme dos Santos colocou uma “troca de posições” na década de 70, com os “verdadeiros burgueses, aqueles atentos aos tecidos das instituições, abandonaram o centralismo autoritário, e os centralistas autoritários, ao que parece, já não são burgueses” (Lamounier, 2007, p. 383).

Os adeptos do centralismo autoritário, também não seriam mais tidos como conservadores. Aquele conservadorismo estatista (Lynch, 2017), foi se esvaindo até

desaparecer, e o centralismo passou a ser exaltado e pautado pela esquerda, que dominaria o quadro político brasileiro no final do século XX, começo do século XXI.

Importante observar que houve entre os intelectuais da Primeira República um vínculo, seja por profissão ou dependência com o serviço estatal, daí pode-se compreender a dedicação deles ao esforço de uma reflexão histórico-política, e a necessidade de ter um poder público centralizado, a marca de uma geração (Lamounier, 2007, p. 383-384).

Seja a busca por ascender na burocracia estatal, ou evidenciar a ‘ordem burguesa’, fato é que aqueles intelectuais também podem ser considerados nacionalistas, como era comum naquele início de século XX, fazendo oposição a um ‘colonialismo predatório’ das grandes potências (Lamounier, 2007).

Lamounier pontua que é correto “dizer que procuraram munir-se de instrumentos científico-sociológicos na crítica ao constitucionalismo formal” (Lamounier, 2007, p.384).

Eram, enfim, um retrato da sociologia daquele período, impulsionando as ciências sociais no Brasil. Lamounier expõe que seu argumento é a formação de um “sistema ideológico” desenvolvido pelo pensamento político daquele período visando o conceito e a legitimação da autoridade do Estado, “como princípio tutelar da sociedade (Lamounier, 2007, p.385).

Não haveria nesta caracterização qualquer novidade – afinal ninguém desconhece a ênfase dada pelos ensaístas dessa época ao fortalecimento do poder público central – se não fosse pela afirmação de que se assistia então à constituição de um novo sistema ideológico dominante. Ao contrário, portanto, da tendência predominante da bibliografia, que é a de caracterizar o movimento intelectual do período como ‘meramente jurídico-formal’, ‘incoerente’, ‘sem ideologia’ ou ‘sem orientação programática’, desejo argumentar que o exato alcance dessa inflexão no pensamento brasileiro não tem sido devidamente aquilatado. (Lamounier, 2007, p.384)

Lamounier deixa claro que o movimento intelectual que ocorreu na década de 30 não foi “incoerente” ou sem propósito, mas tinha uma verdadeira ideologia de Estado. Os ideólogos autoritários do período que iriam fundamentar a Revolução de 1930, faziam parte de uma construção intelectual que compôs as ideias das últimas décadas do século XIX à metade do século XX, concentrando uma reação filosófica ao utilitarismo e também ao iluminismo (Lamounier, 2007).

Essa reação é um ponto que aproximava a Ideologia de Estado do conservadorismo clássico, um dos poucos pontos dessa aproximação. A importância disso é a constituição

[...] de uma visão do mundo político na qual são afugentadas todas as representações condicentes à noção de um ‘mercado político’, exorcizado em proveito das representações fundadas no princípio da autoridade e em supostos consensos valorativos. A expressão ideologia de Estado, que a muitos poderá parecer imprópria, pretende exatamente acentuar o contraste com a outra matriz ideológica à qual se opõe o Mercado. Poder-se-ia objetar, naturalmente, que o modelo clássico de mercado supõe uma representação do estado, e vice-versa. Mas conter implicitamente não é o mesmo que conferir prioridade factual e ética. (Lamounier, 2007, p. 385)

O modelo liberal clássico tem sua centralidade no mercado, ou nele o seu princípio integrador, que estruturava a visão da ordem social para as outras instituições (Lamounier, 2007). Até mesmo o Estado é formado e conceituado pelo Mercado, sendo mesmo parte dele ou seu pressuposto.

Por sua vez, a Ideologia de Estado procura “domesticar o Mercado”, deixando ele de atuar nas relações políticas, e aí, Lamounier (2007) se diferencia da apreciação feita por Santos, sobre a defesa da ‘ordem burguesa’.

A Ideologia de Estado, foi uma resposta para os problemas que haviam sobre a organização do poder. Bolívar Lamounier (2007) faz uma reconstrução própria, afirmando que na Europa do século XIX houve uma reação “romântico-conservadora” ao iluminismo, ao racionalismo e ao utilitarismo, tendo o “organicismo romântico” mantido uma “unidade contraditória de duas metades”, sendo uma revolucionária e a outra conservadora.

Na segunda metade do século, notadamente a partir de 1870, a metade conservadora funde-se com o positivismo, dando como resultado a sociologia histórico-organicista à la Gumplowicz, cuja influência sobre os críticos elitistas da democracia liberal-Mosca, Pareto, Michels – é bem conhecida. A metade revolucionária inspira-se no aspecto fáustico, criador, carismático, esteticista, do Romantismo. Sua tradução no plano político é invariavelmente voluntarista, mobilizante, quer na deificação fichtiana da Nação e do Estado, quer em sua forma anarquista, quer finalmente, no mito soreliano. A ideologia fascista italiana se configura precisamente na junção destas duas correntes, com a contribuição adicional da ‘psicologia coletiva’ de Tarde, Sighele e Le Bon, e das diversas modalidades de antiintelectualismo e anti-racionalismo do fim do século: Bergson, Nietzsche, William James. (Lamounier, 2007, p. 390)

Na concepção de Lamounier, uma metade do organicismo-romântico era conservadora, fazendo oposição à metade revolucionária. Conservadora, por si só, distanciou-se daquilo que seria o fascismo italiano, próxima à metade revolucionária.

Aquele conservadorismo, segundo Lamounier (2007), fundiu-se, em 1870 com o positivismo, e essa concepção foi a base das ideias da ideologia estatal-centralista no Brasil, com os “aspectos conservadores da linguagem organicista” (Lamounier, 2007, p. 390).

Observamos que Lamounier não levou em consideração, neste ponto, outras vertentes conservadoras como o conservadorismo burkeano, o conservadorismo cultural ou mesmo a vertente conservadora francesa capitaneada por Chateaubriand e Joseph de Maistre ou até a liberal conservadora desenvolvida por François Guizot. Continua Lamounier:

Dentro desta perspectiva, é palpável a adequação da metáfora organicista para expressar uma visão conservadora do próprio processo de mudança que se pretende acionar, ressaltando a perdurabilidade do passado no presente, a concepção do crescimento e da mudança como desenvolvimento de um princípio interno contido na origem, a indispensável maturação do corpo social antes da efetivação de reformas ou enxertos institucionais. (Lamounier, 2007, p. 390)

E nesta visão do conservadorismo, segundo Lamounier (2007), era preciso um Estado forte para acabar com os “males do passado” e sua forte inércia, controlando o processo de mudanças e possibilitando a permanência daquilo que seria considerado bom na organização sociopolítica.

O poder estatal forte é necessário não somente para erradicar os males do passado, cuja força de inércia só pode ser superada por uma cirurgia enérgica, como também para manter sob controle o próprio processo de mudança, assegurando a sobrevivência do que porventura exista de bom. Para ‘preservar-lhe as boas qualidades’, como disse Oliveira Vianna, ‘extirpando-lhe as más’. Porém, não se trata, como nas versões mais exacerbadas do romantismo político, de aspirar à contemplação de uma plenitude da forma, à autodeificação da Nação. Trata-se, isto sim, de dar forma ao que não a possui. É clara, sob este aspecto, a conotação forte do termo *organização* quando utilizado (e o foi com frequência assaz cansativa) por Alberto Torres, por Oliveira Vianna, por Gilberto Amado e muitos outros. Trata-se de imprimir forma, de produzir estrutura e diferenciação funcional numa sociedade percebida como amorfa, amebóide (Lamounier, 2007, p. 390-391)

Atenta-se que “extirpar” as más qualidades, através do braço forte do Estado, é uma concepção que não faz parte da conceituação do conservadorismo burkeano ou britânico. Tratou-se, sim, da união entre uma vertente conservadora que se conectou ao positivismo, e se desenvolveu no Brasil, tratado, até então, como uma sociedade “amorfa, amebóide”.

Aquelas ideias vinculadas ao organismo no decorrer do século XIX, tinham, entre outras coisas, a justificação do poder uniforme do Estado sobre “entidades políticas pré-modernas”, diminuir os efeitos da acumulação de capital, e ainda combater formas de questionamento da autoridade do Estado, como o anarquismo (Lamounier, 2007).

Uma ameaça contumaz para os ideólogos estatistas, e que poderia levar ao desmembramento e a esfacelamento do Brasil era o regionalismo (Lamounier, 2007). Ora, o regionalismo, relevante em sua época e que tinha em Gilberto Freyre sua principal figura

intelectual, principalmente com o advento do *Manifesto Regionalista* de (1926), opôs-se à Semana de Arte de Moderna de 1922.

E neste ponto, entendemos que Gilberto Freyre quebraria a hegemonia do pensamento autoritário com o seu conservadorismo com tendências britânicas, ou diremos, culturalista. Segundo Lamounier (2007), o pensamento de Thomas Hobbes estabelecia o ‘individualismo possessivo’, com os homens tenderem naturalmente a destruir ou subjugar o outro.

Diferentemente, conforme a “Ideologia de Estado”, as relações sociais são orgânico-corporativas, e o *Leviatã* que surge no ‘pensamento autoritário brasileiro’, diferentemente da concepção hobbesiana, é benévolo,

[...] é o guardião e a força vital de uma sociedade igualmente benevolente, ‘cordial’ e cooperativa. Ele é benevolente porque a reflete em suas boas qualidades, e porque a corrige, severa, mas afetuosamente, nas más: nos impulsos infantis do comportamento rebelde; nas ações altruístas, mas errôneas, porque carentes de esclarecimento; e, sobretudo, naquelas que se alimentam de motivações alienígenas, alheias à sua índole e essência. Guardião da sociedade, o estado é também sua força vital, ‘um poderoso centro de fixação e coordenação’ (O. Vianna) capaz de lhe dar direção e vontade. Esta observação nos permite alcançar por uma via mais direta a quadra histórica em que esse conjunto de ideias ganhou solidez e estrutura. (Lamounier, 2007, p. 400)

Ainda com Lamounier (2007), longe de uma atribuição ingênua ao pensamento autoritário dos anos 1920 e 1930, aqueles intelectuais estavam, efetivamente, visando uma mudança histórica de proporções ainda não vistas no Brasil, com a passagem de um Estado que tinha apenas a função de vigilância, de garantir a ordem pública, para um Estado realmente interventor na sociedade (Lamounier, 2007). Por sua vez, Gildo Marçal Brandão (2010) expõe a necessidade e importância de investigar as “famílias intelectuais” brasileiras,

[...] reconhecer suas principais características formais e escavar sua genealogia. Verificar em que medida os conceitos de ‘idealismo orgânico’ e ‘idealismo constitucional’, formulados originalmente por Oliveira Viana, são capazes – desde, é claro, que trabalhados de modo que neutralize suas petições de princípio e a esvaziar o que contém de justificação ideológica de um projeto de monopólio de poder e de saber – de descrever e analisar as principais ‘formas de pensamento’ que do último quartel do século XIX para cá dominaram o pensamento social e político brasileiro (Brandão, 2010, p. 29-30).

O objeto da investigação, no caso das famílias intelectuais, não é uma “preciosidade arqueológica”, mas deve estar inserida dentro do debate contemporâneo, como sua parte constitutiva e presente, assim, faz-se necessária acariciar diversas e diferentes leituras do pensamento político-social brasileiro, tendo em vista os modelos de interpretação elaborados

nos últimos anos, observando quando ocorre continuidade e quando há ruptura nas ‘formulações clássicas’ dos conhecidos ‘intérpretes do Brasil’, além dos trabalhos intelectuais que estão ocorrendo nas universidades (Brandão, 2010).

Esta é a argumentação da presente tese, resgatar as origens das vertentes mais relevantes do conservadorismo no Brasil, buscando contribuir para o pensamento político-social brasileiro, bem como auxiliar nas discussões do Brasil contemporâneo. O estudo do pensamento político implica que o mesmo faça parte do objeto que está sendo estudado e,

[...] no exame de suas grandes obras a referência àquelas leituras ‘deve operar aí como elemento de controle e, em vários momentos, como dimensão polêmica contra as análises que buscam entender um pensamento coerente e original a partir de seu exterior’. Mas também como elemento de comprovação das hipóteses a seguir sugeridas, à medida que originais e exegeses confluem para a formação do mesmo campo, cujos impactos político-culturais serão intercambiáveis, mais do que análogos; acabam por formar, em conjunto, a ‘tradição’, as exegeses prolongando-a, reinterpretando-a, renovando-a e, no limite, reinventando-a. Invertido o olhar, a tradição – e com ela, as formas de pensar que discrimina – persiste(m) nessas releituras que, por sua vez, interpelam as obras e os conceitos a partir de agendas e circunstâncias em parte inusitadas, impondo novos recortes e combinações. (Brandão, 2010, p. 32-33)

Na conceituação de formalismo e sua diferença entre conduta e norma, podemos observar o interesse da academia na reconstrução de “correntes ideológicas socialmente enraizadas”, como a ‘hipercorreção’ e o ‘pragmatismo crítico’, presente na obra de Guerreiro Ramos na década de 60, como também em Wanderley Guilherme dos Santos a práxis liberal ou mesmo em trabalho de Bolívar Lamounier o desenvolvimento do pensamento autoritário, já entrando nos anos 1980 (Brandão, 2010).

Assim, enquanto os conceitos de ‘formalismo’ e ‘autoritarismo instrumental’ configuravam versões espiritualizadas e ‘axiologicamente neutras’ da crítica saquarema ao suposto utopismo dos liberais, a crítica à ‘ideologia de Estado’ acentuava a contraposição entre as propostas de organização da sociedade a partir do Estado ou do Mercado, de modo que recuperasse a preocupação com a engenharia institucional dos ‘idealistas constitucionais’. Enquanto os dois primeiros renovavam pela esquerda o ‘idealismo orgânico’ de visconde de Uruguai e de Oliveira Viana, o terceiro retomava implicitamente Tavares Bastos e Rui Barbosa, pelo menos ao privilegiar a questão da forma de governo e ao considerar que as reformas políticas e somente elas seriam capazes de tornar representativa a democracia e desobstruir o caminho para as reformas econômicas e sociais. (Brandão, 2010, p. 35)

Tais situações referidas acima predominaram em determinado período ou decaíram em outro no decorrer dos anos. Já na década de 50 pode ser marcada como um “ponto de inflexão”, a relevância das universidades como centro de produção intelectual, a consolidação das inovações do pensamento social ocorrido nos anos 1930, como o estabelecimento da

sociologia para se compreender a realidade; considerações sobre a estrutural do Estado, bem como sua natureza; a questão social em destaque, e não menos importante, a “redescoberta” do Brasil, acentuada pela ação de seus intérpretes (Brandão, 2010).

Importante ressaltar que as diferentes formas de pensamento não necessariamente se excluem, já que diversas ideologias e “fenômenos sociais” possuem influência recíproca, e às vezes até se “interpenetram”. De fato, inúmeros recortes são viáveis, já que existiram pensadores político-sociais que não se enquadraram em uma determinada linhagem, ressalta-se então a necessidade da análise concreta (Brandão, 2010).

Podemos ver em situações como estas misturas menos ou mais consistentes de ética de esquerda com epistemologia de direita, e vice-versa, polarizações ambíguas ou conciliações produtivas, sublimes coerências ou ecletismos mal temperados, mas o importante é não transformar as ‘afinidades eletivas’ entre idealismo orgânico e conservadorismo, entre idealismo constitucional e liberalismo, entre materialismo histórico e socialismo, em vias de mão única, relações de causa e efeito ou homologias entre ideologias e posições políticas – até porque toda concepção de mundo é um campo de forças, mantém relações e ramificações em vários grupos sociais e manifestações espirituais, supõe uma direita, uma esquerda e um centro, comporta teorias e interpretações diferentes, de modo que alianças intelectuais entre pensadores politicamente distantes, mas próximos pela forma de pensar, são possíveis. (Brandão, 2010, p. 39)

Afinidades eletivas, - *Wahlverwandtschaften* – denominação de Goethe e também desenvolvida por Michael Löwy, trazida por Brandão, marcam o pensamento político brasileiro, como podemos observar no caso do conservadorismo saquarema presente no Império e o idealismo constitucional, já na década de 1930.

O mesmo ocorreria com manifestações ‘conservadoras’ até a década de 1980, período em que qualquer forma relevante e declarada de conservadorismo passaria a ser formalmente abandonada, até pelo menos o ano de 2013, e a ascensão de uma “onda conservadora”, ressurgência prevista por Gilberto Freyre desde a década de 1980, na qual, entendemos, está também o conservadorismo culturalista.

[...] o sentido – progressista ou regressivo – de cada particular expressão do conservantismo, do liberalismo, do socialismo liberal ou do comunismo, não existe em si mesmo, só pode ser estabelecido em função da natureza dos problemas postos pela sociedade em um determinado momento de seu desenvolvimento, e da capacidade de seus portadores de dar respostas à altura tanto desses dilemas históricos como das exigências do dia. Nada disso impede, no entanto, o reconhecimento das determinações mais gerais a que chegou o processo ideológico brasileiro, a detecção não apenas do, digamos, liberalismo em geral, mas das determinações mais gerais do liberalismo ou do conservantismo tal como eles se desenvolveram no Brasil, o destaque do que há de comum entre diferentes manifestações históricas da mesma orientação básica. (Brandão, 2010, p. 45)

De fato, importante ressaltar que

O intuito, claro, é demarcar a existência, no plano das ideias e das formas de pensar, de continuidade, linhagens, tradições, o que, convenhamos, não é de pouca monta em um país e uma historiografia (e autores prestigiosos!) que insistem em dizer – a seco, com tristeza, ou ironicamente, o efeito é mesmo – que a vida intelectual nunca deixou de ser passatempo de senhores ociosos, que nunca houve conservadorismo entre nós porque nesse campo não há pensamento, o liberalismo foi sempre de fachada, o socialismo não passou de amálgama entre positivismo e estupidez, etc. (Brandão, 2010, p. 45)

Gildo Marçal Brandão fez a reconstrução daquilo que seria o “programa conservador”, desde o Império até o Brasil contemporâneo. Nota-se que Brandão tratou especificamente do conservadorismo que pregava a centralização do Estado, um Estado forte, o que podemos tratar como conservadorismo estatista.

Em momento algum, Brandão tece comentários sobre o conservadorismo culturalista, vertente conservadora que também esteve presente no século XIX, e percorreu o século XX, todavia, sem a intensidade ou os diferentes matizes do conservadorismo estatista.

Ora, qualquer tentativa de definir a visão do País e o programa político da corrente conservadora brasileira – que foi responsável no século XIX pela construção do Estado e pela manutenção da unidade territorial, forneceu no século XX a diretriz básica da ação dos grupos políticos e das burocracias dominantes no País (do tenentismo e do primeiro varguismo ao geiselismo, e de Agamenon Magalhães a Antônio Carlos Magalhães), e cuja origem intelectual remonta em boa medida ao visconde de Uruguai e a Oliveira Viana; - reconhecerá que eles se assentam na tese de que não é possível construir um Estado liberal (e democrático) em uma sociedade que não seria liberal. Sua consequência prática é que esta precisa ser tutelada e a centralização política e administrativa afirmada. A imagem do Brasil que emerge do pensamento conservador, é a de que esse é um país fragmentado, atomizado, amorfo e inorgânico, uma sociedade desprovida de liames de solidariedade internos e que depende umbilicalmente do Estado para manter-se unida. Nesta terra de barões, onde ‘manda quem pode, obedece quem tem juízo’, o homem comum só costuma encontrar alguma garantia de vida, liberdade e relativa dignidade, se estiver a serviço de algum poderoso. Fora disso, estará desprotegido – a não ser que o Estado intervenha. Ao contrário da Europa e dos Estados Unidos, aqui o Estado não deveria ser tomado como a principal ameaça à liberdade civil, mas como sua única garantia (Brandão, 2010, p. 46-47).

Este Estado brasileiro, como garantidor da liberdade civil em detrimento de outros poderes que pretendiam aviltar esta liberdade da população, é essencialmente o Leviatã benévolo, oposto ao de Thomas Hobbes, como foi tratado anteriormente. Pode-se dizer, nas palavras de Gilberto Freyre: um brasileirismo. Continuamos com a exposição pertinente de Gildo Marçal Brandão sobre o programa conservador no Brasil:

Criticando os liberais por sua cegueira diante da realidade e pela tentação de transplantar as instituições de além-mar, Oliveira Viana sugere que nessa sociedade de oligarquias ‘brancas’, a democracia política constitui a grande ilusão. Seu aparato institucional pesado, lento, ineficiente e corrupto, não dá conta dos dinamismos e desafios do mundo moderno, sua subserviência ao sufrágio universal e aos partidos – que não passam de quadrilhas irmanadas contra o bem comum -, apenas entrega o estado de pés e mãos atados aos interesses privatistas e aos coronéis, sua crença no poder local promove as curules e sumidades de aldeia. Seria importante, em consequência, retomar a obra centralizadora dos ‘reacionários audazes’ do Império. Tratar-se-á de educar as elites, evitar a luta de classes, dar prioridade à construção da ordem sobre a liberdade, dar independência ao Judiciário, limitar as autonomias estaduais, organizar a população por meio de corporações, e construir uma sociedade civil (civilizada) por meio da ação racional de um novo Estado centralizado. E só depois –se é que haveria depois! Admitir a democracia política. Paradoxalmente, vale aqui a boa ordem europeia: só depois de garantida a liberdade civil é que deveríamos nos lançar à construção da política. A predominância da autoridade sobre a liberdade resultaria também, e principalmente, da inorganicidade e atomização da sociedade: sem um Estado forte, tecnicamente qualificado, imune à partidocracia e à política dos políticos, capaz de subordinar o interesse privado ao social, controlar os efeitos disruptivos do individualismo possessivo, do mercado, etc., ambas não sobrevivem. Além disso, em um território cuja geografia conspira contra a política, a nação só tem chance sobre os escombros da federação. Liberdade civil, unidade territorial e nacional garantida pela centralização político-administrativa, e Estado autocrático e pedagogo, eis o programa conservador (Brandão, 2010, p. 48).

Os apontamentos de Brandão sobre o “programa conservador”, como a centralização político-administrativa, Estado autocrático e pedagogo foram corroboradas por autores que escreveram sobre a centralização e descentralização no Brasil. Como visto, neste “programa conservador” nada se falou sobre a vertente conservadora cultural, ou culturalista, que estava, paralelamente, percorrendo o século XX.

Esta vertente, ligada à história social, à cultura, aos costumes do povo brasileiro, e a ligação entre o passado, presente e futuro. Ainda não presente dos estudos de Brandão, daí ele pontuar a necessidade de resgatar as vertentes de pensamento que formaram e formam o pensamento político-social brasileiro.

Num quadro como esse, em que linhas quebradas escondem ou se superpõem a continuidades subterrâneas, não será surpresa constatar que tais ‘linhas evolutivas’, ‘famílias intelectuais’ ou ‘formas de pensar’ não são naturais nem imediatas. De fato, as conexões e continuidades, entre representantes de uma mesma tendência ou família intelectual não são dadas espontaneamente, não fazem parte da experiência existencial dos grupos intelectuais e políticos; nossas linhagens não são do tipo que podem ser assumidas orgulhosamente. (Brandão, 2010, p. 62)

E conclui Brandão sobre a, podemos considerar – *Wahlverwandschaft* -, que há entre os conservadores saquaremas e o pensamento autoritário do início do século XX no Brasil.

De qualquer maneira, o conservantismo parece ter sido capaz de plasmar inteiras formações intelectuais, como a dos saquaremas no Império ou a do pensamento autoritário dos anos 1930, enquanto algumas das melhores leituras liberais parecem façanhas de personalidades brilhantes isoladas (mais uma vez vem à mente Tavares Bastos, cujas ideias corporificaram o primeiro projeto específica e globalmente capitalista para o País e logo caíram no ostracismo por ausência de portadores sociais; e Raimundo Faoro, cujo libelo contra o ‘estamento burocrático’, formulado em um período em que o Estado era o repositório das esperanças nacionais, só obteve êxito década e meia depois, quando este deixara de ser solução das mazelas para ser visto como problema). Situação que, tudo leva a crer, se inverte em um momento como o atual, em que as mutações ideológicas na cultura capitalista mundial, o fracasso do socialismo como alternativa de modo de vida, a perda de capacidade hegemônica da cultura de esquerda, o esgotamento do nacional-desenvolvimentismo, a memória do comprometimento de boa parte do conservantismo com o estatismo e com o autoritarismo, a consolidação de uma sociedade de consumo de massas e a internalização dos valores individualistas possessivos na condução da vida cotidiana, abriram a possibilidade de que o liberalismo – revitalizado pelo papel que desempenhou nos estertores do regime militar e engordado pelos migrantes do campo socialista e comunista em crise – se torne finalmente uma ideia dominante na formação social brasileira (Brandão, 2010, p. 66)

Brandão prevê para o futuro do país, o liberalismo, provavelmente, como ideia dominante na formação político-social do Brasil, por exemplo, diante da “perda de capacidade hegemônica da cultura de esquerda” e da lembrança da relação entre o conservadorismo e estatismo além do autoritarismo.

Consideramos que o conservadorismo que Brandão levou em consideração nesta sua análise é, essencialmente, o conservadorismo estatista, que tinha afinidade eletiva com o pensamento autoritário. O que podemos observar, após 2013, foi, acreditamos, uma ressurgência do conservadorismo cultualista, inserido numa “nova onda conservadora”, sem ligações com o autoritarismo da década de 1930, e em algumas pautas, principalmente econômicas, está se aliando ao liberalismo proposto e evidenciado por Brandão.

Em *Vinho Novo em odres Velhos: Continuidade e mudança em os Donos do Poder*, Bernardo Ricupero e Gabriela Nunes Ferreira vão expor como Raymundo Faoro via a relação do Estado com o estamento burocrático. Havia, na verdade, uma vinculação entre os dois, e a nação tinha como seus representantes típicos os proprietários rurais, os bandidos e os caudilhos. E entre as duas ordens, estavam os

[...] comerciantes, que não deveriam pertencer ao ambiente estatal, mas que, ao dependerem, em um quadro de capitalismo politicamente orientado, de benefícios oficiais, se ligariam a ele. Para além da oposição entre o estamento burocrático e os senhores rurais se encontraria o povo, o grande ausente da história brasileira. (Ricupero; Ferreira, 2008, p. 69)

O “povo”, ou a história social do Brasil, será um dos pontos fundamentais abordados pela vertente conservadora cultural ou culturalista no Brasil, destacadamente na obra gilbertiana.

Os Donos do Poder, assim como *Casa Grande e Senzala* e *Raízes do Brasil* deram grande relevância para a localização geográfica de Portugal, estando em uma ‘zona de fronteira’ entre a Europa e a África, ou, segundo Samuel Huntington²⁸, na linha de frente de duas civilizações, a Ocidental Europeia e a Africana, onde os lusitanos tiveram contatos e influências dessas duas civilizações.

Porém, Raymundo Faoro difere de Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Holanda ao não considerar que a principal implicação da posição geográfica lusitana fosse a cultural, criando um povo “plástico” e mestiço, mas para Faoro foi um impacto político, já que naquele território ibérico, tanto o Oriente próximo quanto o Ocidente disputavam a Europa, e isso provocou o estabelecimento de uma monarquia militar em Portugal.

O monarca português prevaleceria entre os senhores por ser rico e se impor utilizando o direito romano. A adoção do direito romano, pois a Península Ibérica não foi germanizada e por isso não recebeu influência do direito consuetudinário, que teve muita relevância em diversos lugares da Europa.

O direito romano colocou o príncipe com poderes sobre as pessoas e os bens, resultando em uma autonomia de nobres e proprietários, não havendo em Portugal aqueles “poderes intermediários” que caracterizavam o feudalismo, segundo Montesquieu e Alexis de Tocqueville. Para Raymundo Faoro, no caso português, não havia intermediários entre o rei e os súditos (Ricupero; Ferreira, 2008).

Já fazendo uma análise da formação política do Brasil, Faoro ressaltou que reformas foram tentadas antes de 1827, para alcançar o *self-government* no Brasil, como havia entre os anglo-saxões, mas com o ‘regresso conservador’ em 1837, o estamento burocrático voltou a dominar (Ricupero; Ferreira, 2008, p. 80). Este *self-government* intimamente ligado na Inglaterra ao conservadorismo burkeano e à descentralização.

Em *Os Donos do Poder*, Faoro expôs que as autoridades locais sempre se atrelam ao poder central, ou seja, o partido que domina o Gabinete de Ministros. Na primeira metade do século XIX, com o surgimento dos partidos Conservador e Liberal demonstravam as diferentes faces da sociedade brasileira do período

²⁸ Tema tratado na obra *Choque de Civilizações*.

O primeiro estaria ligado ao comércio e ao estamento burocrático, ambos favoráveis à centralização. Já os liberais, identificados com os senhores territoriais, manteriam vivas as aspirações localistas. O jurista gaúcho está, portanto, entre os autores que reconhecem diferenças entre o Partido Liberal e o Partido Conservador. No entanto, diferente de Azevedo Amaral, Fernando Azevedo e João Camilo de Oliveira Torres, não enxerga essas diferenças com referência à clivagem urbano e rural, os conservadores representando os interesses do primeiro setor e os liberais aqueles ligados à agricultura. Mais importante, no Segundo Reinado, com a vitória dos conservadores e, conseqüentemente, do estamento burocrático, se consolidaria a orientação vinda de Portugal: ‘o domínio de cima, despótico, absoluto, era possível porque a nação fora triturada, amarrada ao carro do Estado, de pés e mãos atadas, pela organização centralizadora’ (Ricupero; Ferreira, 2008, p. 80-81)

Os conservadores saquaremas ou estatistas, estariam ligados, conforme Faoro, ao estamento burocrático. Já a revolução de 1930 teve nas forças armadas uma de suas grandes defensoras, surgindo em um momento do Brasil em que ocorre a retomada da relação de “tutela da sociedade pelo Estado”, e a República ficou marcada pela

[...] centralização política e administrativa, social e econômica, com a ascendência militar. Faoro sugere mesmo que o papel desempenhado, durante o Império, pelo poder moderador, passa agora ao exército. No mais importante, porém, não teria ocorrido grande mudança no Brasil, o estamento burocrático continuando a se comportar como árbitro da nação (Ricupero; Ferreira, 2008, p. 83).

No período advindo da Revolução de 1930, Raymundo Faoro afirma que um único vencedor sobressaía, aquele que protegia o Estado centralizado e regulador, e naquele momento, era braço do estamento burocrático: o Exército Brasileiro (Ricupero; Ferreira, 2008).

O proletariado e as camadas médias estavam presos a este Estado. E no “no alto do sistema, o chefe do governo coloca-se no papel de protetor e pai, generoso e severo ao mesmo tempo” (Ricupero; Ferreira, 2008, p. 96).

E o nacionalismo, uma “ideologia de um Estado em transformação”, segundo Faoro, estimularia a cada vez maior intervenção do Estado na economia, com a transição progressiva do teor agrário para o industrial, e isso levou ao regime de 1937, que desenvolveu e retificou o que foi proposto na década de 1930, e, ao invés do comércio, seria a emancipação industrial a ser explorada (Ricupero; Ferreira, 2008).

4 AS ORIGENS DO CONSERVADORISMO CULTURALISTA

4.1 As raízes do conservadorismo cultural e o pensamento de gilbertiano

O filósofo e escritor inglês Roger Vernon Scruton (1944-2020) descreveu as origens e as características presentes no conservadorismo cultural. Segundo ele, o estabelecimento da “classe trabalhadora” nas cidades inglesas, ocasionou a formação da identidade proletária, sendo posteriormente representados no Parlamento (Scruton, 2019).

O movimento socialista surgiu no decorrer do século XIX, e na virada do século XX o conservadorismo passou a ter como seu principal oponente o socialismo e não mais o liberalismo. Todavia, o pensamento conservador é formado por diversas vertentes, e uma delas deixou de priorizar o poder estatal e político, centralizando sua atuação na cultura (Scruton, 2019).

A mudança populacional na passagem entre os séculos XVIII e XIX provocou a retirada das pessoas de suas tradicionais bases sociais e religiosas que tinham raízes profundas no meio rural.

A Inglaterra vivia um momento de convulsão social e religiosa. A chegada da massa populacional aos centros industriais ingleses somou-se às questões advindas da emancipação católica, através da assinatura do *Act of Union of 1800* com a Irlanda, que estabeleceu amplos direitos aos católicos irlandeses, ensejando debates sobre as relações entre o Estado e a Igreja, e como deveria ser interpretado o papel do cristianismo na sociedade.

Debates aqueles que haviam marcado a França do escritor católico e diplomata François-René de Chateaubriand (Scruton, 2019), autor de *O Gênio do Cristianismo* (1802) e que teve profunda influência nos conservadores culturais ingleses.

Os católicos franceses ligados em uma de suas vertentes à ortodoxia católica, receberam os ideais de Edmund Burke e os adaptaram à realidade francesa, de uma França convulsionada pela Revolução Francesa, que via tradições religiosas e sociais prestes a caírem e serem apagadas sob as ações revolucionárias.

Muitos dos novos conservadores franceses se apoiaram na tradição católica, como uma reação ao Terror que governava a França. A liberdade era um valor primário da França, com a supremacia da razão e do progresso, em uma sociedade organizada de cima para baixo, fundada em princípios oriundos do socialismo, como os textos de Claude-Henri de Rouvroy, conde de Saint-Simon (1760-1825), que posteriormente foram recebidas por Auguste Comte (1798-1857), fundador do positivismo (Scruton, 2019).

A Revolução Industrial (1760-1840) provocou na Inglaterra distanciamento do que era considerado antigo, arcaico, com o pensamento revolucionário acentuando a necessidade de reformar e suprimir instituições tradicionais. Mesmo que de forma mais amena, uma mudança parecida com a francesa ocorreu em terras inglesas (Scruton, 2019).

O “utilitarismo”, que teve em Jeremy Bentham (1748-1832) seu principal expoente, colocava a felicidade como objetivos legais e morais, e não a liberdade, como na França. Este pensamento preconizava que as leis deveriam proporcionar a felicidade de todos (Scruton, 2019). As obras de Jeremy Bentham tornaram-se a base de reformadores políticos como James Mill (1773-1836) e do filósofo John Stuart Mill.

Tais acontecimentos no início do século XIX evidenciaram para alguns pensadores conservadores a necessidade de alterar seu campo de ação, devendo reagir contra a desumanização provocada pela Revolução Industrial, a supressão das raízes da religião e a perda dos modos antigos de vida. Estes conservadores se pautaram pela aversão ao progressismo (Scruton, 2019). Expõe Scruton que:

[...] tudo isso criou a sensação de que algo precioso estava em risco no desdobrar do novo século. Assim surgiu um movimento, no interior do conservadorismo intelectual, que propunha a cultura como remédio para a solidão e alienação da sociedade industrial e também como coisa mais ameaçada pelos novos defensores da reforma social. O movimento começou com Coleridge e continuou com John Ruskin e Matthew Arnold, até chegar a T.S. Eliot e F.R. Leavis na Inglaterra do século XX e a seus contemporâneos “agrários sulistas” nos Estados Unidos. (Scruton, 2019, p. 69)

Intelectuais como Matthew Arnold (1822-1888), John Ruskin (1819-1900) e T. S. Eliot, ao contribuírem no estabelecimento das bases da vertente cultural do conservadorismo na Inglaterra, influenciariam, como veremos, os pensamentos do jovem Gilberto Freyre, principalmente em sua viagem pelos Estados Unidos na década de 1920 e o período em que frequentou a Universidade de Oxford, na Inglaterra.

Se podemos localizar Gilberto Freyre como um expoente do conservadorismo culturalista no Brasil, necessário metodologicamente, resgatarmos as origens do conservadorismo culturalista no berço do pensamento conservador, a Inglaterra, para podermos analisar a pertença de Freyre ao conservadorismo cultural, o modo como ele – direta ou indiretamente - recebeu, direcionou e adaptou tal vertente para interpretar a sociedade brasileira, como outrora François-René de Chateaubriand, Joseph de Maistre e Louis Gabriel-Ambroise, visconde de Bonald (1754-1840) adaptaram os ideais de Edmund Burke à realidade francesa.

Segundo Scruton (2019) o poeta e ensaísta inglês Samuel Taylor Coleridge (1772-1834) iniciou o que foi tido como o conservadorismo cultural na Inglaterra. Era um opositor do utilitarismo de Jeremy Bentham e as definições de prazer e dor próprios desse pensamento.

Coleridge rechaçou a ideia de progresso humano contínuo orientado pela ciência, observando que a razão iluminista de alguns pensadores não levava em consideração a relação entre as pessoas, que ocorria por instinto e levando à formação da sociedade (Scruton, 2019).

As ideias de Coleridge o aproximaram de René Chateaubriand e sua ligação e defesa da religião e da cultura na França. Observa Scruton (2019) que Coleridge foi o primeiro intelectual inglês que defendeu a redução da pobreza através da intervenção do governo na economia, além da disponibilização da educação para as pessoas e a partilha de parte da prosperidade comunitária para os que mais precisavam. Estes pontos, definiriam a agenda do conservadorismo cultural na Inglaterra e se opôs ao exacerbado livre mercado da época (Scruton, 2019).

Aproximando-se da apologética feita por Chateaubriand sobre a religião cristã, Coleridge buscou defender a igreja Anglicana em *On The Constitution of the Church and State* (1830), procurando a reconciliação entre a ordem política, constitucional e as necessidades religiosas (Scruton, 2019). Dessa forma:

Aqui, como em outros lugares, defendeu a visão de que a cultura é um mediador indispensável entre a lei explícita e o sentimento social implícito e afirmou a importância da “clerisy”, ou classe esclarecida, à qual a cultura de uma nação é consignada e que, ao tomar decisões informadas em nome dessa cultura, age em sintonia com os profundos e não vocalizados instintos do povo. Seus argumentos pela indispensabilidade da cultura modelaram muitas das expressões do conservadorismo cultural do século XIX, além de terem despertado J.S.Mill para as falhas do credo utilitarista. (Scruton, 2019, p. 71-72)

Todavia, um dos principais destaques do conservadorismo cultural inglês do século XIX foi o crítico social, desenhista e escritor John Ruskin (1819-1900), que expôs com mais clareza o que era a vertente cultural conservadora, tratando do caráter imprescindível da herança e valores católicos, apontando os aspectos espirituais não só da arquitetura, mas de tudo que observasse.

E seu pensamento contribuiu sobremaneira para a fundação de sociedades que zelassem pela preservação e conservação como a *Society for the Preservation of Ancient Buildings* e a *National Trust* (Scruton, 2019). Esta preservação de construções antigas vai ser pautada insistentemente pelo jovem Gilberto Freyre, inclusive, citando Ruskin.

Autor de livros como *As pedras de Veneza* (1851-1853), Ruskin foi um grande defensor da arte e arquitetura do passado que provocavam uma conexão não só social, como espiritual com o presente e denunciou a perda desses valores com o advento do capitalismo industrial, como as máquinas degeneraram o trabalho, o tempo livre e a arte (Scruton, 2019). Questão sobre o “tempo livre” e “tempo lazer” também estarão presentes no pensamento gilbertiano.

Ruskin observava que o trabalho na Idade Média, através dos artesãos era um ato de santificação e piedade perante Deus, sendo o fim e o meio a mesma coisa, a unidade da fé refletia na arte e no visual de suas obras, o que fazia de seu trabalho uma arte e redenção espiritual (Scruton, 2019).

Tais ideias fizeram de Ruskin um apaixonado defensor do estilo neogótico, acusando como produtos do lucro empedernido quase todos os edifícios que eram construídos em sua época.

Por sua vez, Gilberto Freyre foi um forte crítico da arquitetura e das mudanças urbanísticas essencialmente modernistas que chegavam ao Brasil. Segundo ele, escrevendo na década de 1920, o Brasil deveria receber um prêmio de “devastador do passado”, pois destruía suas próprias tradições furiosamente com o ímpeto dos “dadaístas” (Freyre, 2016).

Para Freyre, somente a cidade de Ouro Preto restava daquele Brasil profundamente brasileiro, transformando-se em um verdadeiro “santuário” da personalidade nacional, expondo que cidades como Igaraçu e Olinda, dada a intervenção arquitetônica que estavam sofrendo e a destruição de seus lugares históricos, já não passavam de restos que apodreciam de uma lembrança de outrora (Freyre, 2016). A devastação do passado que estava caracterizando o Brasil segundo a crítica corriqueira de Freyre, o aproxima daquele pensamento estabelecido por Ruskin.

John Ruskin era “fervorosamente anti-utilitarista e anticapitalista, mas mesmo assim, distanciou-se do socialismo, escrevendo desdenhosamente sobre os valores igualitários e materialistas desposados pelos socialistas” (Scruton, 2019, p. 73). Era descrito como um *tory*, sendo mesmo uma versão inglesa e anglicana de François-René de Chateaubriand, como acentua Scruton (2019).

Efetivamente, os ideais de Ruskin estavam na arte, na moral e espiritualidade presentes na estética, e inseriu tais pensamentos na esfera social, escrevendo sobre a moralidade cristã e exaltando as pessoas a aceitarem uma fé que ele próprio só acreditava em partes, com seu estilo sendo as vezes apontado como sentimentalista, demonstrando uma desilusão com o ser humano (Scruton, 2019).

Gilberto Freyre foi contumaz em sua defesa da estética e na preservação dos monumentos históricos, que ainda na década de 1920, careciam de proteção oficial. Defendeu que as escolas deveriam ser decoradas para que as crianças, de forma intuitiva, desenvolvessem o interesse pela beleza (Freyre, 2016).

Para ele, os restos do Brasil antigo estava de pé ainda por um milagre, sendo pautado por discussões vazias de senhores de “fraque” que pouco faziam em institutos governamentais (Freyre, 2016). Segundo ele, as ações de William Morris e John Ruskin para proteger as antiguidades na Inglaterra provocaram o surgimento de uma literatura apaixonada pelos velhos edifícios, móveis e igrejas, contrariando a vitória do progressismo (Freyre, 2016).

Observamos que Freyre teve contato com a obra de Ruskin. Tanto que Gilberto Freyre exaltou a necessidade entre os jovens no Brasil de se estabelecer um “Dia do Passado”, ou “Dia da Tradição”, em que seria um retorno místico ao Brasil dos nossos avós, um dia de peregrinação aos edifícios velhos, que deveriam ser inspiração às construções modernas, e não adquirir essa estética de outros lugares, que identificaria um “tipo nacional de cultura”, e aí, critica “o ridículo do atual “futurismo” dum grupo de rapazes de São Paulo” (Freyre, 2016, p.324).

Claramente se refere aos participantes da Semana de Arte Moderna de 1922, em São Paulo. A exaltação de construções históricas e antigas e a crítica ao modernismo na arquitetura, podem ser consideradas a essência do conservadorismo cultural de John Ruskin.

Outro defensor do conservadorismo cultural e que foi contemporâneo de Ruskin, foi o crítico e poeta Matthew Arnold, também um dos expoentes do conservadorismo cultural britânico que não se frustrou esperando a restauração das raízes da cultura inglesa e do mundo das catedrais góticas (Scruton, 2019).

Para ele, a fé deveria ser cultivada internamente na pessoa, para ocorrer a estabilidade externa, mas para que isso ocorresse, deveria ser respeitado o “legado da cultura, que nos fornece o conhecimento social do qual precisamos, tenhamos ou não uma fé religiosa na qual apoiá-lo” (Scruton, 2019, p.74).

Em sua obra *Culture and Anarchy* (1869), Arnold definiu cultura como a busca pelo perfeito através do conhecimento em todas as áreas e questões daquilo que já foi dito e pensado, e com isso, estabelecer um conjunto de noções e hábitos (Scruton, 2019). Foi um severo crítico do repertório do liberalismo e do utilitarismo, que tinham uma visão materialista e racionalista do progresso da humanidade (Scruton, 2019).

Crítica que também fez Gilberto Freyre, denunciando que a sociedade brasileira no início do século XX estava sendo tomada pelos interesses materialistas advindos do progressismo, e deixando de lado valores que pautaram a formação social (Freyre, 2016).

As críticas principais de Arnold direcionaram-se contra a crença indiscriminada no progresso materialista e nos valores do utilitarismo que balizaram a sociedade inglesa, enfatizando a importância da continuidade e a tradição como havia proposto Edmund Burke (Scruton, 2019).

No geral, os conservadores culturais partilhavam suas reservas em relação ao capitalismo industrial e sua crença de que a ativa intervenção estatal era necessária para melhorar as condições dos pobres. Mesmo assim, eles se atinham à crença nas coisas da mente – educação, arte e valores estéticos – e, para todos eles, era a beleza, e não a utilidade, que permanecia no topo da agenda política (Scruton, 2019, p. 76).

Conforme Scruton (2019), um dos grandes nomes que direcionou a atenção do conservadorismo cultural da política para as artes foi o poeta e crítico Thomas Stearns Eliot (1888-1965). Através de seus ensaios e poemas, T. S. Eliot, contribuiu para moldar o pensamento conservador no decorrer do século XX.

Em *Quatro quartetos* (1943), ele relatou que a “tradição espiritual que em nossas vidas cotidianas parece morta e enterrada persiste nos locais e símbolos sagrados” (Scruton, 2019, p.78), afirmando que quando as pessoas estiverem abertas aos símbolos e tradições, será possível recuperar os “resíduos do passado”. Nesse ínterim, expõe T. S. Eliot:

Podemos aceitar ou rejeitar a ideia de uma sociedade cristã; porém, se vamos aceitá-la, devemos tratar o cristianismo com muito mais respeito intelectual do que é nosso costume; devemos tratá-lo como sendo, para o indivíduo, uma questão fundamentalmente de pensamento, e não de sentimento (Eliot, 2016, p. 48).

T. S. Eliot teve algumas de suas obras analisadas por Freyre, percorrendo sobre a interpretação intelectual e sociológica, e nem tanto teológica do cristianismo, para interpretar a sociedade brasileira. Para Freyre, Eliot só aceitou como verdadeiro o cristianismo que reunia ao aspecto sociológico, os aspectos místicos, sobrenaturais e teológicos (Freyre, 2010a).

Expôs Eliot que uma sociedade cristã é formada pela Igreja, por aqueles que possuem um olhar sobrenatural ao cristianismo, consciente ou inconscientemente o praticando, bem como aqueles que em questões variadas, como a legislação, o direito, ou fazendo parte da administração, o seguem por estarem envolvidos pelos princípios e tradições cristãs e mesmo uma “filosofia política cristã”, constituem uma “sociedade cristã”. E outros

que seriam, para Freyre “cristãos sociológicos”, formariam para Eliot a “comunidade cristã” (Freyre, 2010a).

O que procurei destacar foi a amplitude do cristianismo como fenômeno sociológico e cultural dos nossos dias. A amplitude da cristandade como imenso parque de cultura, a que o Brasil pertence como resultado do esforço da colonização portuguesa: a colonização que primeiro desbastou a mata grossa desta parte da América. Na defesa de tal cristianismo-cultura é que me parece coincidir com o interesse dos católicos conscientes e ortodoxos o interesse dos que, não sendo católicos nem sequer cristãos, veem na herança cultural predominantemente cristã nas suas formas e nos seus valores sociais – o conteúdo teológico constitui outro problema – de que somos todos portadores [...] (Freyre, 2010a, p. 55)

Existe uma conexão entre a concepção de uma sociedade cristã de T. S. Eliot com as colocações e interpretações de Gilberto Freyre no decorrer do século XX, expondo que não houve uma ruptura entre o pensamento do jovem e do velho Gilberto Freyre.

Roger Scruton (2019) também relata que os conservadores culturais abriram verdadeira guerra contra os “progressistas” na literatura inglesa. Progressistas como George Bernard Shaw (1856-1950), que consideravam tais conservadores “excêntricos nostálgicos”.

Entre esses “excêntricos” conservadores culturais estão autores como o professor das universidades de Oxford e Cambridge, Clive Staples Lewis (1898-1963) e o ensaísta e romancista Gilbert Keith Chesterton (1874-1936) (Scruton, 2019), que foi uma grande influência intelectual para Gilberto Freyre desde sua juventude até seus últimos escritos na década de 1980.

Acima foram elencados alguns intelectuais que formaram e fundamentaram o que ficou conhecido como conservadorismo cultural na Inglaterra. Expõe Scruton (2019) que o conservadorismo cultural, como reação ao Iluminismo, não se restringiu à Inglaterra, mas chegou ao território de língua alemã, que tem no filósofo Johann Gottfried von Herder (1744-1803) seu principal expoente.

Antigo aluno de Immanuel Kant (1724-1804), seus escritos foram uma reação ao ensinamento de seu antigo mestre, que colocava o “Iluminismo como o momento de maturidade moral da humanidade, quando o indivíduo livre emergiu da prisão dos costumes e da superstição”, sendo comandado e guiado pela razão (Scruton, 2019, p.82). Tal argumento não convenceu Herder, que para ele, era uma interpretação superficial dos motivos morais do ser humano, reduzindo-o a “sombras supercivilizadas”. Para Herder:

[...] havia na psique humana uma profunda distinção entre civilização, que é a esfera do cálculo racional e da construção de instituições, e cultura, que é o temperamento

partilhado de um Volk. A cultura é o que une os seres humanos em ligação mútua e consiste em linguagem, costumes, contos folclóricos e religião popular (Scruton, 2019, p. 82).

A definição de cultura de Herder, expondo a linguagem, os costumes, contos folclóricos e religião popular como partes que caracterizam o conservadorismo cultural, vão ao encontro do que propôs Gilberto Freyre. Freyre exaltou a importância da língua portuguesa algo fundamental na formação da sociedade brasileira:

É uma língua, portuguesa, que já se tornou a de toda uma vasta comunidade – a lusotropical – com características que a têm destacado cada dia mais das línguas simplesmente neolatinas, pela crescente tropicalização das suas vozes, dos seus sons, do seu modo de corresponder a estilos e a conveniências de populações de várias origens étnicas e culturais integradas em países quentes, dentro das normas de interpenetração ou de tolerância que tornam possível uma paz lusitana, diferente da romana e principalmente britânica (Freyre, 2010b, p. 236).

Gilberto Freyre também acentuou a necessidade de se preservar os contos folclóricos e as superstições do país, criticando os “espíritos emancipados”, adeptos de Comte e de Stuart Mill, positivismo e utilitarismo que arquitetavam a necessidade de uma pedagogia racional, substituindo os livros de história, inclusive história sagrada, pelo livro de história natural, desestimulando os contos e superstições que formavam o imaginário brasileiro (Freyre, 2016).

Para Freyre, “As superstições predisõem a criança para a alta espiritualidade” (Freyre, 2016, p. 453), sendo essencial para o desenvolvimento da imaginação e espiritualidade, expondo Freyre, que não teria ninguém menos espiritual do que uma criança crescendo ouvindo um compêndio de botânica, ou mesmo as histórias de Robinson Crusóé (Freyre, 2016).

A importância levantada por Gilberto Freyre sobre os contos e as superstições, o levaram a escrever o livro: *Assombrações do Recife Velho* (1955), resgatando um passado tocado pelo sobrenatural, folclórico, popular e também erudito (Freyre, 2008). Questões também relevantes após a descoberta do *Volk*, como acentuou Peter Burke (2010).

Para Gilberto Freyre, a culinária era parte essencial da cultura a ser preservada. Para ele, um paladar desnacionalizado é a descaracterização de um país, dando a mesma importância também para a preservação da culinária a que John Ruskin dava para a preservação da arquitetura. Tanto, que escreveu o livro *Açúcar* (1939) buscando a preservação das velhas receitas de doces e guloseimas que eram parte cotidiana da sociedade brasileira desde a colônia.

A culinária pode se destacar no conservadorismo culturalista de Gilberto Freyre, já seguindo sua interpretação de um país dos trópicos. Como vimos, o conservadorismo cultural desenvolveria características próprias.

Expõe Scruton (2019) que o conservadorismo cultural é uma tentativa de deixar a batalha política e intensificar a atuação na arena da literatura e vida acadêmica, tendo se mostrado apreensivo com o desenvolvimento da “cultura de massa, as políticas democráticas e as novas doutrinas ‘progressistas’” (Scruton, 2019, p.86).

Importante ressaltar que o posicionamento de Roger Scruton sobre a atualidade do conservadorismo, retrata essencialmente a realidade inglesa do conservadorismo cultural conforme as características inglesas.

Nos países de língua alemã ele tomou outra característica, se aproximando do conceito de *Volk*, e nos Estados Unidos da América, desenvolveu-se em conexão com a vida agrária do Sul, ou do *Bible Belt*. No Brasil, o conservadorismo de Gilberto Freyre se adaptou às necessidades e características tropicais brasileiras.

Russell Kirk (2014) também fez análise sobre o conservadorismo cultural. Levando em consideração a cultura nos Estados Unidos, expõe que o movimento conservador naquele país possui diversos interesses de grupos e opiniões diversas. A oposição ao Leviatã une as diferentes vertentes, e entre eles estão os “conservadores culturais ou tradicionalistas”.

Kirk (2014) afirma que a ele mesmo denominaram de conservador cultural, apesar de nunca ter se denominado assim. O termo fora estabelecido nos Estados Unidos para denominar a pessoa que se esforça por preservar os costumes, as instituições, a erudição, os *mores* de uma sociedade, como algo distinto dos homens e mulheres cujo interesse imediato está na atividade política prática de molde conservador” (Kirk, 2014, p.257).

Na verdade, os defensores do conservadorismo cultural reconhecem que, embora haja muitas moradas na casa do Pai, elas não se encontram todas no mesmo andar. A cultura que esses conservadores esperam preservar é um complexo de elementos que possibilita o funcionamento da nossa sociedade atual; o que nos deu uma civilização que, sob certos aspectos, é a mais exitosa que já surgiu. A cultura existente fundamenta-se em culturas precedentes como a hebraica, a clássica e a cristã (Kirk, 2014, p. 256- 257).

No caso da sociedade dos Estados Unidos, Kirk (2014) afirma que os conservadores culturais defendem o melhor daquela civilização, “da vida que conhecemos e vivemos”, porém reconhecem que “nem tudo na cultura de hoje merece estima e que a mudança prudente e gradual pode ser a melhor maneira de se preservarem as coisas permanentes”. (Kirk, 2014, p.260)

Segundo Kirk (2014) alguns conservadores culturais dos Estados Unidos, além de serem defensores de uma “cultura comum” herdada de gerações anteriores, procuram defender igualmente o que é considerada a “alta cultura”, os privilégios da razão e consciência. Para Kirk (2014) ambas as características da cultura são essenciais em uma civilização.

[...] como T.S. Eliot (1888-1965) escreveu, na cultura saudável de um povo, os diversos níveis de cultura florescem em simbiose. A cultura, a civilização, que os conservadores culturais esperam revigorar é, em grande parte, a manifestação norte-americana do que se chama de civilização cristã, aquela grande cultura originária do pequenino culto de alguns galileus de dois mil anos atrás. Atualmente, tal cultura cristã dos últimos dias começa a parecer decadente; alguns dizem que já vivemos em uma era pós-cristã. Os conservadores culturais trabalham para interromper a decadência, ou até para renovar o que já esmoreceu. Apela a todas as pessoas justas e imparciais, até mesmo àquelas que se recusam a afirmar pessoalmente uma crença religiosa, acolhendo os aliados com agrado. Os princípios, porém, são baseados na compreensão cristã da condição humana; e o que estão determinados a conservar não é um utilitarismo do século XIX, nem a ideologia do democratismo do século XX, mas a civilização cristã conforme foi convertida em realidade nas crenças, nos costumes, nos hábitos e nas instituições norte-americanas (Kirk, 2014, p.259-260).

Afirma Kirk (2014) que a própria palavra “cultura” tem sua origem em culto, e os últimos trezentos anos o culto da religião cristã tem decaído, principalmente pelo aumento do “anticulto do cientificismo”

[...] que não é de modo algum a mesma coisa que a ciência natural. Em um grande número de homens cultos ou parcialmente educados de nosso tempo, o racionalismo religioso de John Locke (1632-1704), se tornou, aos poucos, perfeita indiferença ou hostilidade ativa à religião transcendente. E então a própria cultura, cujo centro estava na fé, começa a ruir. Um culto é uma reunião para adoração – isto é, uma tentativa das pessoas de comungar com um poder transcendente. É da associação no culto, do conjunto dos adoradores, que cresce a comunidade humana. Essa verdade básica foi exposta em décadas recentes por historiadores eminentes do porte de Christopher Dawson (1889-1970), Eric Voegelin (1901-1985) e Arnold J. Toynbee (1889-1975) ” (Kirk, 2014, p.264)

Arnold J. Toynbee, historiador britânico próximo à Gilberto Freyre, tendo visitado Apipucos e sido constantemente citado pelo polímata recifense. Kirk (2014) afirma que tanto a agricultura, quanto a arquitetura, a música, as artes visuais, e até mesmo técnicas das mais complexas e mesmo a produção, ou a “distribuição econômica”, até os tribunais e o governo, e, evidentemente, as normas que regem a conduta humana, enfim, toda a característica cultural surge de sua ligação com a religião, com a crença religiosa.

A civilização, a mesma que conhecemos, é a filha da cultura da Igreja. Como nós, seres humanos, em nosso estado selvagem de lobos sobre duas pernas, sujeitos apenas aos nossos egos vorazes, movidos pela luxúria, avareza, inveja e outros pecados mortais – como é possível que sejamos capazes de conviver em uma ordem social e civil, em que a maioria se abstém da violência e da fraude? Porque adquirimos hábitos morais. Qual autoridade encontra-se por detrás dos hábitos, sancionando-os? Sem convicções religiosas, seríamos tantos Cains, uns contra os outros, que não seria possível à sociedade se manter coesa. Do culto procede a ordem moral, sem a qual mesmo a cultura mais simples não seria capaz de florescer (Kirk, 2014, p. 266).

E caso o culto e a fé diminuam esporadicamente, o que seria da civilização que nascera e tem suas raízes no culto? Indaga Kirk (2014). Ora, quando somente restarem do antigo culto pessoas que interpretam e entendam tudo “ao pé da letra”, confundindo a transcendência presente na tradição apenas com crônicas de algo “milagroso” e “inexplicável”?

G. K. Chesterton (1874-1936) instrui-nos que, sendo toda vida uma alegoria, só podemos compreendê-la em parábolas. E se acontecer de os ensinamentos dos mecanicistas e dos materialistas perverterem a imaginação popular a tal ponto que a alegoria e a parábola não sejam mais entendidas? Isto se tornou realidade nos últimos anos do século XX. Com o enfraquecimento da ordem moral, ‘as coisas desmoronam; (...) mera anarquia alastra-se no mundo’. Dessa maneira as culturas helênica e romana sucumbem e voltam ao pó. E, desde o século XVII, a doutrina cristã vem perdendo o domínio sobre a mente e o coração dos povos daquilo que, hoje, chamamos de Ocidente, e que já foi chamado de Cristandade. De tempos em tempos, ocorre certo revigoramento da crença cristã de modos variados, como o entusiasmo wesleyano no final do século XVIII e a influência do livro de François-René de Chateaubriand (1768-1848), *Le Génie du Christianisme* [O Gênio do Cristianismo] no início do século XIX; mas, em geral, o racionalismo, o ceticismo e a complacência da vontade e do apetite tenderam a ganhar terreno (Kirk, 2014, p. 266-267).

Kirk (2014) ressalta que, segundo suas concepções, que uma civilização, ou mesmo uma cultura não perdurará muito além “à extinção da crença na ordem transcendente que deu vida à cultura” (Kirk, 2014, p. 267).

E para fundamentar a importância da religião, “muito diferente do ‘fundamentalismo’ frequentemente atacado nos jornais de esquerda” (Kirk, 2014, p.267), recomenda os estudos de Rudolf Otto (1869-1937), Mircea Eliade (1907-1986), Jaroslav Pelikan (1923-2006) e Christopher Dawson.

Por fim, Kirk (2014) evidencia que a cultura tal como a conhecemos está em perigo iminente, e a civilização pode ter um final apático, dizimada pela brutalidade, pela agressividade.

Os conservadores culturais, acreditando que a ‘vida segue valendo a pena’, estão começando a dirigir-se, insistentemente, aos meios pelos quais é possível restaurar a cultura recebida. Tal grupo, muito mais do que as outras facções por vezes chamadas de conservadoras, precisam da imaginação moral. A restauração do saber, humano e científico; a reforma de muitas políticas públicas; o esclarecimento dos pontos remotos em que tardamos – tais linhas de ação estão abertas àqueles da geração emergente que buscam um propósito na vida. Tal restauração, um trabalho diligente da razão e da imaginação, não pode ser realizada pelo ideólogo, o revolucionário violento (Kirk, 2014, p. 269).

O conservadorismo cultural no Brasil seguiu as especificidades dos trópicos. A características tropicais brasileiras, sua tradição e herança cultural portuguesa, os valores sociais advindos do “cristianismo-cultura” como acentuou Freyre, desenvolveu um conservadorismo cultural próprio à situação brasileira, mas ligado, em sua essência às bases intelectuais inglesas e ibéricas.

Gilberto Freyre, rompendo com o pensamento autoritário que vigorava na década de 1930, e do qual fazia parte também o conservadorismo estatista, trouxe uma nova forma de interpretar o país, centralizando não no Estado e na política, mas na cultura, uma cultura de “brasis” formadores do Brasil.

4.2 Os primeiros artigos publicados por Gilberto Freyre: Primeira hipótese

Como evidenciou Pallares-Burke (2005), Gilberto Freyre foi influenciado diretamente por vitorianos britânicos como Gilbert. K. Chesterton, John Ruskin, William B. Yeats, Lafcadio Hearn, George Gissing, entre outros.

Todavia, na complexidade do pensamento gilbertiano, seus primeiros artigos e durante toda a sua bibliografia, Freyre teve profunda influência também de intelectuais e ensaístas ibéricos. Alguns pertencentes à *geração de 1898 e 1914*²⁹. Miguel de Unamuno, Ángel Ganivet, George Santayana, José Ortega y Gasset foram amplamente citados por Gilberto Freyre, desde seus primeiros artigos publicados, até sua última obra escrita, já na década de 1980.

Em Gilberto Freyre, identificamos coesão entre o jovem e o velho escritor. Não há uma diferença marcante como ocorreu com outros intelectuais como Karl Marx, por exemplo. O sociólogo recifense manteve, podemos observar em sua longa bibliografia, coerência em seu pensamento.

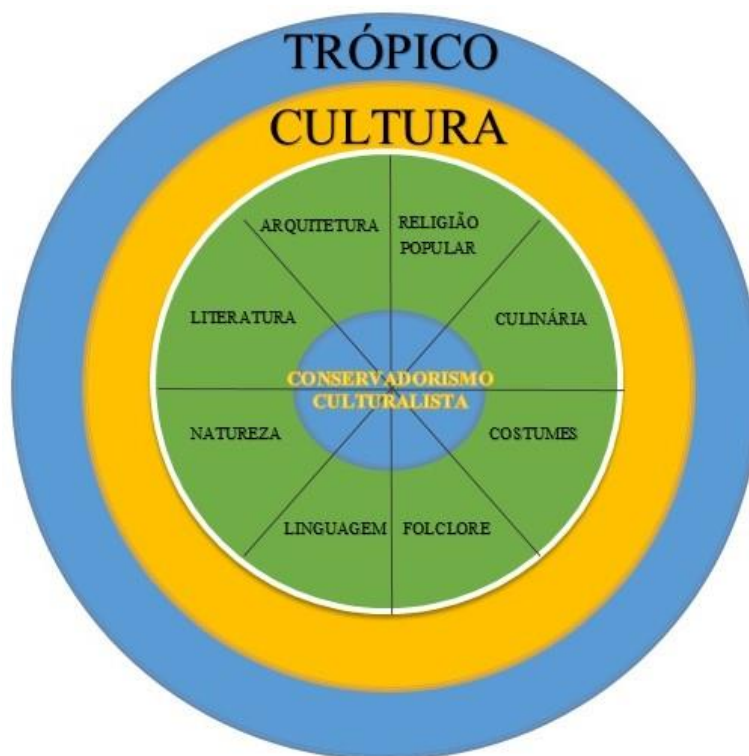
²⁹ Autores espanhóis, em sua maioria, pertencentes à denominada Generación del 98 e à Generación del 14, também conhecida como Novecentismo.

Os primeiros artigos de jornais publicados pelo jovem Gilberto Freyre, entre 1918-1926, são fundamentais para a compreensão da influência que teve durante seu tempo nos Estados Unidos e na Europa. Os intelectuais vitorianos e ibéricos das gerações de 98 e 14, explanaram questões como a linguagem, os costumes, os contos folclóricos, a religião popular, acrescentados de temas como a natureza, a culinária, a estética ou arquitetura, a linguagem e a literatura.

Estes temas, que permeiam a vertente conservadora cultural, são corriqueiros nos escritos de Gilberto Freyre. Consideramos que estes temas, segundo uma concepção gilbertiana, devem ser analisados levando em consideração os trópicos, uma visão de civilização lusotropical de Gilberto Freyre.

Como vimos, o conservadorismo vai se adaptar às características psicossocioculturais de uma sociedade, e não seria diferente ao buscarmos analisar o conservadorismo cultural, ou culturalista no Brasil. Tendo em vista tais colocações, criamos uma figura para expor aquilo que propomos como uma das hipóteses da tese, ou seja, o conservadorismo culturalista como uma das possíveis interpretações da obra gilbertiana.

Figura 1 – Hipótese: conservadorismo culturalista, na concepção gilbertiana³⁰



³⁰ Figura de elaboração própria.

Inserimos a cultura nos trópicos, pois a tratamos segundo as características brasileiras, interpretada através das condições tropicais, segundo a concepção gilbertiana de Lusotropicalismo, ou Tropicologia.

Inserida na cultura, estão os temas que, entendemos, compõem aquilo que seria a essência da vertente do conservadorismo culturalista: a religião popular; arquitetura e estética; contos folclóricos; natureza; costumes; linguagem; culinária; literatura.

Delimitamos estes temas, pois foram corriqueiramente apontados por conservadores culturais ou culturalistas, inclusive conservadores clássicos e mesmo vitorianos, além dos ensaístas ibéricos, que influenciaram Gilberto Freyre. Ora, adentrando nas obras gilbertianas, podemos observar que eram temas frequentemente abordados.

Agora, trataremos particularmente da coletânea de artigos presente em *Tempo de Aprendiz* (2016), onde buscaremos sustentar a primeira hipótese proposta. A Coletânea é fundamental para compreendermos o conservadorismo culturalista como uma das várias interpretações possíveis do pensamento gilbertiano. Gilberto Freyre tratou destes temas em seus artigos de juventude, porém considerando a condição dos trópicos e as particularidades e especificidades brasileiras.

Neste ínterim, podemos acrescentar também a culinária como assunto caro à Freyre, como parte das tradições brasileiras. Culinária que já fora defendida na Inglaterra pelo vitoriano George Gissing. Em introdução de 1978 à coletânea de artigos de jornais de sua juventude denominada *Tempo de Aprendiz*, Gilberto Freyre expõe com precisão suas influências e pretensões, e podemos observar, o quão próximo ou distante ele estava daquilo que é a vertente culturalista do conservadorismo.

Para Freyre (2016), seu empenho era procurar ou desenvolver formas literárias novas na língua portuguesa, e ser bilíngue, já que escrevia também artigos em inglês, incentivado por seu professor de Literatura na Universidade de Baylor, no Texas, A. Joseph Armstrong, que instava o jovem Freyre a abandonar a língua portuguesa e se concentrar na inglesa, tornando-se um “novo Conrad” ou um “novo Santayana”, autores que se afastaram de suas línguas pátrias e se destacaram no idioma inglês.

Confessa Freyre (2016) que os artigos *Da outra América* que foram publicados no *Diário de Pernambuco* entre 1918 e 1922 foram experimentos de uma “quixotesca busca” de um adolescente por uma expressão literária diferente das estabelecidas e consagradas. Sua pretensão era fazer algo novo, diferente.

Para isso, consumiu os clássicos, até os considerados secundários, Fernão Lopes (1418-1459), Fernão Mendes Pinto (1510-1583), sem deixar de lado Gil Vicente (1465-1536),

Padre António Vieira (1608-1697), José de Alencar, Eça de Queiroz (1845-1900) e Joaquim Pedro de Oliveira Martins (1845-1894) e experimentou influências da língua portuguesa, espanhola, francesa e inglesa.

Procurou o experimentador ainda adolescente tais influências ao seu modo de ser começo anglo-saxonizado de homem sem deixar de conservar-se fiel ao que fora quando brasileiríssimo menino de Pernambuco. Por um lado, utilizava-se de arcaísmos à base, repita-se, de muitas leituras de Fernão Lopes, de Fernão Mendes, de Vieira, de Gracian, de Santa Teresa, de Unamuno, de Cervantes, por ele, além de modernizados como que gilbertianizados. Por outro lado, sob sugestões de modos, além de escrever, de pensar, nada portugueses, como o de Montaigne, o de Pascal, o de Swift, o de Defoe, o de Stevenson, o de Lamb, o de Pater, o de Newman, o de Baudelaire, o de Michelet, o de Huysmans, o dos Goncourt, o de Ganimet, os de Unamuno, o de Baroja, o de Santayana, juntava aventurosamente sugestões desses renovadores da ensaística àqueles arcaísmos (Freyre, 2016, p. 38-39).

Um adolescente em processo de anglo-saxonização, porém mantendo sua brasilidade. Podemos observar que o jovem Gilberto Freyre, em sua busca por uma nova expressão literária, buscou alinhar sua influência anglo-saxônica às condições brasileiras. Não podemos negligenciar também sua influência de autores espanhóis, muitos dos quais, Freyre foi o pioneiro em trazê-los ao Brasil, como expõe Bastos (2003):

Gilberto Freyre foi, sem dúvida, um leitor de Ganimet. Várias referências indicam essa leitura. Assinalando consultar os místicos espanhóis diz em seu diário: “Pena que a língua portuguesa não tenha gente dessa profundidade de espírito, entre os clássicos, nem entre os recentes, nenhum Ganimet. A propósito de Ganimet: ele me ajuda a ver o Brasil como ninguém. ” Ou mostrando-se aborrecido pelo desconhecimento, entre os intelectuais, desses autores: “quase desconhecidos, como Ganimet, Unamuno, Baroja; Ortega y Gasset, por causa da Revista, tem já aqui quem o conheça. Ganimet é de todo ignorado pelos brasileiros. Ou quase todo”. Em sua biblioteca particular figuram várias obras do granadino – *Idearium español, El porvenir de España, Los trabajos del Pío Cid* – algumas delas bastante assinaladas e anotadas (Bastos, 2003, p. 46).

Aquela que Gilberto Freyre considerava como uma nova expressão literária, ou “paraliterária”, foi considerada moderna, e até conhecida de forma pejorativa por alguns como “gilbertiana”, começou a repercutir entre vários jovens intelectuais brasileiros, que passaram a imitá-lo (Freyre, 2016).

Alteraram seus modos de escrever para assimilar o do inovador mal saído da adolescência. José Lins do Rego, Olívio Montenegro, o próprio Aníbal Fernandes, todos já escritores mais consagrados do que ele. Seguiram-no principiantes em todo o Brasil. Em língua inglesa, além do admirável tradutor Samuel Putman, Francis Butler Simkins: um Simkins que também adaptou ideias manifestadas naqueles artigos e em tese universitária à sua corajosa reinterpretação do passado do Sul dos Estados Unidos. Atitude que honestamente confessou de público (Freyre, 2016, p. 39).

Gilberto Freyre (2016) expõe que nem todas as imitações foram felizes, mas ocorreu uma considerável renovação de estilo linguístico na juventude brasileira na década de 1920, anteriormente à “revolução linguística” advinda com a Semana de Arte Moderna de São Paulo em 1922.

Antecipação no Recife que foi notada por Monteiro Lobato, avesso aos “modernistas” paulistas, e que indagara em carta à Oliveira Lima quem era o autor dos artigos que estavam sendo publicados no *Diário de Pernambuco* com ideias e estilos surpreendentemente novos (Freyre, 2016). E Freyre acentua suas próprias atitudes como “modernas” e não “modernistas”.

Admitida a originalidade da expressão literária desses artigos (1918-1926), em que se salientaram eles, sob a forma de antecipações de ideias? Ou de atitudes modernas, embora não sectariamente “modernistas”, paradoxalmente juntas às “regionalistas” e “tradicionalistas”? Ou de conhecimentos, para a época surpreendentes, em autor ainda jovem, de novas correntes norte-americanas e europeias e até indianas e africanas, de pensamento, de saber e de arte – Gâivete, Rilke, Sarojini Naidu, Maurras, Mencken, Amy Lowell, por exemplo – ignorados então por quase todos os brasileiros? Esse é outro aspecto sob o qual os artigos agora republicados devem ser considerados, como possível justificativa à ideia dos professores Nilo Pereira e Gonçalves de Mello, de representarem tais artigos uma das primeiras presenças, em alguns casos, a primeira, em nosso país, quer de uma moderna expressão literária, quer de uma antecipação de tendências e de conhecimentos só depois generalizados entre brasileiros (Freyre, 2016, p. 40).

Freyre (2016) relata diversas questões pioneiras trazidas nos artigos de sua juventude, como uma psicanálise adaptada a uma interpretação literária, e não apenas clínica ou médica. Ainda a novidade no Brasil da imagista Amy Lowell (1874-1925), ou “de um então ignorado William Butler Yeats, regionalista e tradicionalista irlandês” (FREYRE, 2016, p.40). Yeats a quem conhecera pessoalmente e que influenciaria consideravelmente a obra de Freyre.

Freyre cita Nicholas Vachel Lindsay (1879-1931), poeta-trovador, da *New History* dos Estados Unidos e o Expressionismo alemão, que despontara no teatro, na literatura e na pintura. Também as novas ciências sociais a serem aplicadas no Brasil.

Da mesma forma, a pessoa do Príncipe Alberto I de Mônaco (1848-1922), um dos maiores oceanógrafos, que Freyre conhecera pessoalmente e que era muito interessado no litoral brasileiro.

Além de intelectuais como Henry Louis Mencken (1880-1965), Georges Eugène Sorel (1847-1922), Charles-Marie-Photius Maurras (1868-1952), ainda desconhecido no

Brasil da década de 20. Também a nova literatura da África, simbolizada por *Batouala*, de Renè Maran (1887-1960), inédita no Brasil (Freyre, 2016).

[...] de uma então nova paisagística valorizadora das árvores dentro das cidades e em redor das casas; de um então novo tipo de planejamento, além de urbanístico, regional; de novas ideias católicas aplicáveis, como as de Maritain, à interpretação das relações entre moral e arte; de uma nova antropologia (a do seu Mestre Franz Boas, na Universidade de Colúmbia) valorizadora das chamadas raças inferiores, inclusive a negra; de uma nova sociologia (inclusive a de Giddings), também seu mestre na Universidade de Colúmbia; de um então novo teatro – de O'Neill entre outros (Freyre, 2016, p. 41).

As árvores e a natureza como um todo, a estética e a arquitetura vão ser presença constante nos artigos do jovem Gilberto Freyre, citando autores como John Ruskin, expoente do conservadorismo culturalista britânico. Assim como a questão da religião com destaque para as ideias católicas, não só de Jacques Maritain (1882-1973) (que influenciaria Gustavo Corção, entre outros), como também do Cardeal John Henry Newman, e Gilbert Keith Chesterton.

A estética, trazida por Freyre sobre os trajes das mulheres e dos homens. E a sugestão para que se desenvolvesse no Brasil, com prioridade, a valorização dos mestiços, dos trabalhadores do campo e da mulher brasileira, sendo os mais tropicais, miscigenados, e que transmitiam graça e beleza (Freyre, 2016).

Acrescente-se como talvez originalidades de sabor, ora principalmente moderno, ora principalmente regionalista ou tradicionalista, o empenho do jovem com audácias de remar, por vezes, contra a maré, na defesa da conservação, sempre que possível, em países tropicais como o Brasil, de simples ruas, em vez da absoluta adoção de avenidas largas; a que se seguiria a defesa de arcadas nessas ruas, protetoras contra chuvas e sóis tropicais; na defesa de valores da arquitetura tradicional e regional brasileira; na defesa das árvores e plantas brasileiras ou tropicais nas ruas e nos jardins brasileiros [...] (Freyre, 2016, p. 41).

Outro ponto fundamental, e que colocamos como um item a se considerar dentro do conservadorismo culturalista de Gilberto Freyre, acrescentando as características brasileiras é a culinária. E Freyre afirma sua importância,

[...] na defesa das cozinhas tradicionais e regionais do Brasil; na defesa da doçaria; na defesa de jogos e brinquedos tradicionais e regionais. O clamor em prol do encanto não só das velhas árvores como dos velhos portões recifenses de ferro rendilhado, de velhas varandas de sobrados coloniais do Nordeste, de velhíssimos abalcoados e janelas mouriscas de Olinda e do Recife como sugestões para arquitetos com imaginação capaz de os adaptar a novos modelos de edifícios regionais; a repulsa a uma então dominante exaltação, no Brasil, de motivos, temas ou modelos humanos europeus e antibrasileiros; a defesa dos nomes regionais e

tradicionais de ruas; a defesa do campus universitário como valor estético, lúdico, recreativo a ser incorporado às futuras e, ao seu ver, necessárias universidades brasileiras (a primeira só tendo sido criada em 1922) (Freyre, 2016, p. 41-42);

Culinária tradicional e regional, apologia das árvores e da arquitetura também histórica e tradicional, e a repulsa aos modelos humanos “europeus e antibrasileiros”. Pontos que podemos considerar numa vertente de conservadorismo cultural.

[...] a defesa de perspectivas brasileiras nas literaturas de ficção e nos estudos sociais brasileiros; a exaltação do Pátio de São Pedro do Recife como o mais estético e valioso da cidade, com a sua igreja até então admirada menos que a incaracterística e, até banal, da Penha; a exaltação dos arcaísmos – para a época escandalosa – de uma Salvador afro-brasileira como sendo mais característicos de uma cultura nacional do Brasil que as então modernices urbanas do Rio ou de São Paulo; o clamor a favor do rio Capibaribe e de sua valorização pelo Recife (FREYRE, 2016, p.42);

O jovem Gilberto Freyre defendendo uma cultura nacional, como a presente na cidade de Salvador do início do século XX, em desfavor das “modernices” urbanas que despontavam em São Paulo ou no Rio de Janeiro. Movimento semelhante faria John Ruskin na Inglaterra, em sua defesa da arquitetura.

Ainda na literatura, Freyre (2016) destaca a importância de obras como a *História da Civilização*, de Oliveira Lima como um novo livro didático; *Paraíba e seus problemas*, de José Américo de Almeida como um novo ensaio regional, e *Amazônia misteriosa*, de Gastão Cruls, como exemplo de uma nova literatura, ficção científica, folclórica e regionalista.

O folclore e os contos sendo um dos pontos pertinentes para os conservadores culturalistas. Tais são algumas características que marcam os artigos publicados por Gilberto Freyre em sua juventude, influenciados por seus estudos universitários no estrangeiro.

Pois no estrangeiro cedo principiou a sentir que sua pátria maior era a hispânica: incluía aquela de que saíra o Dom Quixote. Aquela que produzira Santa Teresa. Aquela em cuja língua escrevera Gracian. Em que vinham escrevendo Unamuno. Ganivet, Azorin, Baroja, Ortega. Começou a sentir que esses e outros autores, ao mesmo tempo pensadores e artistas ou cientistas e artistas como Ramon y Cajal, lhe pertenciam tanto – e deviam pertencer ao Brasil – quanto a castelhanos ou galegos ou andaluzes ou bascos ou catalães. Daí ter encontrado num Ganivet, até então completamente ignorado por brasileiros, afinidades a que não tardou a render-se com entusiasmo. Como se renderia aos então moderníssimos franceses Valery Lardaud, a Maritain de *Art et Scholastique* (de quem foi, talvez, o primeiro a falar no Brasil, separando-o de certo modo do teólogo neotomista) a Joyce e a Santayana, dos quais seria um dos primeiros, senão o primeiro, a falar no Brasil, tanto quanto dos modernismos representados pelo freudismo, pelo imagismo em linguagem inglesa e pelo expressionismo alemão. Tampouco sua anglo-saxonização, através de estudos nos Estados Unidos e contato com Oxford e com Londres, o desprende de sua condição de, além de hispânico, latino, para quem a França nunca deixou de ser uma viva, vivíssima inspiração. Isto, pelos seus Montaignes e pelos seus Pascais,

pelos seus Michelet e pelos seus Proust: dois descomprometidos do mito de ser a mesma França um reduto só de lógicos e de racionais (Freyre, 2016, p. 42-43).

Conforme Freyre (2016), suas ideias como homem maduro ou idoso já madrugavam em sua adolescência, como palavras que foram utilizadas pela primeira vez em língua portuguesa, como a ‘empatia’. Artigos que foram verdadeiras antecipações de suas ideias.

A abordagem de temas como “ecologismo” ou “regionalismo”, o entusiasmo com as árvores, com o verde, com paisagens e “ajustamentos” que viriam a ser classificados como ecológicos, além da harmonia do homem com o meio ou o ambiente.

Há nos artigos muita menção de escritores, pensadores, artistas, então de todo, ou quase de todo, desconhecidos no Brasil, chegando a haver quem – em cartas anônimas que recebia – considerasse invenções nomes como o de Angel Ganivet, o de Santayana, o de Carco, o de Apollinaire, o de Joyce (Freyre, 2016, p. 44)

Passamos para a análise de alguns artigos de Gilberto Freyre presentes na coletânea *Tempo de Aprendiz*, referente aos anos 1918-1926. São artigos da juventude de Freyre, e buscaremos trazer pontos onde se ressaltam temas que englobam aquilo que consideramos a vertente conservadora culturalista, em uma concepção já adequada às características brasileiras, levando em consideração a cultura inserida nos trópicos, fundamentando nossa primeira hipótese.

Afastando-se do conservadorismo culturalista anglo-saxão, mais puritano, por estar inserido dentro do contexto britânico, o conservadorismo culturalista, no que consideramos uma perspectiva gilbertiana, acrescenta pontos relevantes para a cultura do Brasil, inserida nos trópicos, levando em consideração: a estética e arquitetura; religião popular; culinária; natureza; literatura; costumes, contos folclóricos e linguagem.

Tais pontos estão presentes nos artigos do jovem Gilberto Freyre, podendo indicar sua pretensão de criar uma nova forma literária, mas também refletem os autores com os quais estava tendo contato, além da influência que recebera no exterior.

Em *Artigos da Outra América*, artigos publicados em jornal, trazem os relatos de Freyre em sua chegada aos Estados Unidos. Temas como a religião, arquitetura, natureza, costumes, são uma constante em suas palavras. Seus primeiros artigos são numerados.

Logo no artigo “I”, de 1918, Freyre, então com 18 anos, retrata algumas cidades dos Estados Unidos que estava conhecendo. Sobre Louisville, no Kentucky, resalta sua arquitetura, suas claraboias, bueiros, chaminés e as torres das igrejas, as casas parecidas com caixas de papelão, bem sólidas, muito semelhantes às de Nova Iorque, com os edifícios

públicos, como os correios, as igrejas e a biblioteca quebrando o marasmo da arquitetura industrial, trazendo mais beleza e graça à cidade (Freyre, 2016).

Questão levantada por Freyre já aos seus 18 anos e que irá percorrer sua extensa bibliografia é a relação entre arquitetura e religião, em especial o cristianismo. Em Louisville evidencia as igrejas, que eram “belíssimas”, e numa análise ‘original’, ressalta que o protestantismo americano entrava em “concorrência” com o catolicismo ‘vistoso’, deixando de lado a sobriedade calvinista, trazendo para seus templos mais refinamento e arte (Freyre, 2016).

Evidencia a influência e expansão do catolicismo nos Estados Unidos, principalmente pela quantidade de imigrantes advindos da Europa e de países de maioria católica. Isto trouxe para o país americano uma refinada arquitetura eclesiástica, com origens nas catedrais góticas da Europa medieval (Freyre, 2016).

Freyre (2016) destaca o “desejo americano” por ver tudo no “superlativo”, e traz um relato sobre sua passagem por St. Louis, onde, defronte à catedral católica, os norte-americanos exaltavam ser a maior dos Estados Unidos, e a sua luxuosa arquitetura reduzida à cifras, milhões de dólares para sua edificação.

Gilberto Freyre (2016) expõe que, diferente do que ocorria em outros países, havia uma influência recíproca entre protestantismo e catolicismo nos Estados Unidos, cooperando em diversos pontos, inclusive na famosa “Associação Cristã de Moços” (*Young Men's Christian Association* - YMCA), padres católicos, pastores evangélicos e rabinos judeus vivendo em harmonia.

Neste primeiro artigo, o jovem Freyre já traz aspectos da arquitetura, religião, costumes e vai concluir com a natureza: a chegada do outono que derruba, com o seu vento, as folhas secas das árvores, e o fim do céu azul e a chegada do céu “cor de chumbo” e triste (Freyre, 2016).

No artigo “3”, publicado no início de 1919, Gilberto Freyre continua seu relato sobre a natureza, e a brevidade da neve ‘encantadora’ que caíra no sul dos Estados Unidos e que trazia um sorriso de felicidade aos americanos que encontrava. Sorriso que, segundo Freyre, era comum no povo americano, para ele, um povo otimista, alegre e que se diverte com as coisas comuns.

Bem diferente do inglês, seu inverso, que demonstram um “puritanismo de maneiras”, não querendo parecer “frívolo”, o sorriso americano tem a frivolidade, e, apesar de Sócrates ter dado à impressão que o bom filósofo não sorri, Jesus Cristo ensinava sorrindo

“debaixo das oliveiras da Galileia as verdades mais sérias e mais fundas que a raça humana ainda ouviu” (Freyre, 2016, p. 55).

A vida universitária, particularmente na Universidade de Baylor, tinha os seus costumes, que eram característicos das universidades americanas. Como aluno em Baylor, Freyre relatou a apresentação na universidade de personalidades que estavam se destacando, e se apresentavam em local especial, conhecido como “capela”, parecido a um teatro, se não fossem os vitrais e os desenhos em sua cúpula, que transmitiam religiosidade (Freyre, 2016).

E na cerimônia para comemorar o aniversário do presidente da mesma universidade, doutor Samuel Palmer Brooks (1863-1931), foi plantada uma árvore no campus. “Quão bom seria se no Brasil a gente celebrasse o natalício dos figurões plantando árvores!” (Freyre, 2016, p. 57). Podemos destacar a questão das árvores, com papel relevante na obra gilbertiana.

O sociólogo pernambucano foi um declarado amante das árvores, seu defensor incondicional, como veremos em artigos posteriores. As árvores que também tinham a admiração e defesa de um notório professor de Oxford e vitoriano: John Ronald Reuel Tolkien (1892-1973).

No artigo “4”, tradição, costumes, e culinária se misturam. Gilberto Freyre faz um relato da hospitalidade das pessoas do Kentucky, para ele, muito parecida com a brasileira. Seu amigo, um seminarista, recebera de presente uma caixa com cinco bolos de qualidades diferentes, que compartilhara com Freyre. Era Natal nos Estados Unidos, festa que Gilberto Freyre comparou com o São João no Brasil, para ele,

[...] a mais encantadora das nossas festas populares, cheia de tradição e perfumada de doçura familiar. Tirem dela a estupidez das bombas e a que ficar será um encanto – os serões em família, os jogos, as sortes, a canjica, o pé de moleque, o milho, até as superstições, as velhas, as que têm tradição (Freyre, 2016, p. 58)

E o Natal americano tem como essência sua tradição, sendo, ainda em 1919, em recinto fechado, frio, alguém para acender o fogão, onde a família iria se sentar, depois do *Christmas dinner* e da sobremesa, que poderia ser pudim ou *fruit cake*. Em um dos cantos sempre estava presente a árvore de Natal, iluminada por pequenas velas de cera vermelha. Sob seus galhos, as caixas de bombons e os brinquedos. “Meu Deus, bendito dia em que fizeste brotar na espécie o instinto do lar!” (Freyre, 2016, p. 58).

A natureza tem um destaque especial no artigo “5”. Gilberto Freyre (2016) aponta o rigoroso inverno que passou e a chegada de uma leve brisa de beira-mar, a paisagem se

transformando, da triste e sem cor invernal, acolhendo a nova folhagem das árvores e as trepadeiras que ganhavam folhas e embelezavam em “graça silvestre” as frentes das casas. A grama verde crescia com vigor, trazendo o verde para a primavera.

Há um encanto especial nesse variar de paisagem e de tempo, nesse passar de uma estação a outra. É bonito quando o outono começa e as copas das árvores se tingem de ouro e, ao mesmo tempo, de melancolia. Porém, mais bonita ainda é a passagem do inverno cheio de brumas à clara primavera. O encanto desse variar de paisagem nós, tropicais, acostumados a uma natureza perpetuamente em flor, desconhecemos nos nossos países nativos. Nosso tempo é quase o mesmo tempo, todo o ano. Nossa natureza, quase rebelde a mudanças bruscas. (Freyre, 2016, p. 61)

Podemos observar no artigo “7” temas que relacionam a religiosidade com a arquitetura ou a estética na cidade de Austin, visitada por Freyre em 1919. Emanando tranquilidade naquele início de século XX, a capital do Texas apresentava uma mistura estética deixada por mexicanos e espanhóis, que podia ser vista em suas casas com varandas, ogivas, arcadas e inúmeras igrejas. E até os edifícios universitários possuíam arquitetura um tanto eclesiástica própria dos espanhóis. Ainda, a torre do edifício matriz era idêntica a de uma catedral (Freyre, 2016).

Seguindo temas que apontamos, compondo a vertente conservadora culturalista, no artigo “10”, Gilberto Freyre (2016) fez ponderações envolvendo a estética e a arquitetura eclesiástica, presente na cidade de Des Moines, capital do estado do Iowa.

Critica a fuligem proveniente das fábricas, que poluíam todo o ambiente, inclusive os edifícios. Era o avanço do industrialismo, condenado pelos sulistas, na década de 1920. Cidade típica norte-americana, Des Moines possuía inúmeras igrejas, “francamente belas”.

Que seria das cidades americanas se lhes arrancassem as igrejas? São seus toques de beleza e de arte. Na própria New York, haverá cena mais impressionante que o vulto gótico da catedral da Trindade, destacando-se como por magia – tamanho é o contraste dos enormes *skyscrapers*? A nota colorida dos vitrais, principalmente à noite, quando dourados pela luz do interior, produz um efeito surpreendente. É um toque de dedo de fada (Freyre, 2016, p. 77).

Fazendo uma analogia como menino que está perdido diante de uma deliciosa travessa de canjica ou um pudim, assim ficara o jovem Freyre diante de Nova Iorque em 1921, como relata em seu artigo “15” (Freyre, 2016).

Expressa as oportunidades educacionais e intelectuais que havia na grande cidade. Em um dia, o visitante poderia ir de *Wall Street* para o *Ghetto*, bairro italiano com suas

crianças em farrapos, suas mulheres velhas vendendo legumes e frutas e os inúmeros restaurantes onde os italianos se reuniam para saborear uma macarronada.

Podia-se ir à missa na Catedral de São Patrício, com seus vitrais coloridos e pilastras magníficas, como também chegar em um *cabaret* em *Greenwich Village* (FREYRE, 2016). Contrastes entre os costumes, o social, a tradição e a modernidade, o sagrado e o profano, tudo em Nova Iorque. Freyre faz críticas arquitetônicas, como a cidade está tomada pelos *skyscrapers*. É o início das críticas à arquitetura modernista, que estará presente em obras de sua bibliografia.

[...] E há a variedade de arquitetura. New York não é toda *skyscrapers*. Os *skyscrapers* são *parvenus* – *parvenus* vitoriosos, é certo, porém *parvenus*. New York tem trezentos anos. Possui casas velhas de ar quase medievo. Há nela cantos pitorescos, virgens da febre de *skyscrapers*, e que gritariam à intrusão de um desses monstros. Basta ir aos bairros onde o holandês, antigo dono de New York, pois foi quem a comprou aos índios pela soma de 24 dólares, deixou, como no Recife, um pouco de si próprio. Washington Square com suas árvores velhas e acolhedoras e seus sobrados de telhado vermelho dá mesmo a lembrar a nossa Lingueta. Nesses sobrados vivem famílias antigas, conservadoras, ainda enamoradas do lugar, como seus bisavós. Ontem subi ao minarete do Woolworth Building, o mais alto dos *skyscrapers* de New York, feio e arrogante, um desafio a Deus e ao mundo. Veem-se de lá, em redor, os outros monstros – isto é, os outros *skyscrapers*, fumando com insolência de *parvenus*, de arrivistas, de novatos espantosos, os charutos negros de suas chaminés (Freyre, 2016, p. 95-96).

Ainda sobre os costumes, no artigo “17”, observa os passageiros do *subway*³¹ de Nova Iorque, como as maneiras gentis e cavalheirescas, assim como os *gentlemen*³² que estavam a desaparecer em meio à correria. Tece críticas à certa Enciclopédia de Etiqueta que vira em uma livraria. “Moral: não se desfazem males sociais com intransigentes leis nem se fazem *gentlemen* com tratados ou enciclopédia de etiqueta em dois volumes”(Freyre, 2016, p. 100).

A literatura também é uma constante nos artigos do jovem Gilberto Freyre. Estando em Nova Iorque, fora assistir palestras e conhecer inúmeros autores. G. K. Chesterton, John Butler Yeats, Amy Lowell, etc. Entre os autores que viu pessoalmente em Nova Iorque, esteve o indiano Rabindranath Tagore (1861-1941), Nobel de Literatura em 1913, romancista, poeta.

Descreve Freyre o contraste que foi a conferência daquele indiano, com seus trajes típicos e longa barba, que se recolhia e meditava em meio aos coqueiros de sua terra, fazer uma conferência no nono andar de um *skyscraper*, em meio ao barulho de máquinas de

³¹ Metrô.

³² Senhores.

escrever e telefones, “Maria em casa de Marta”, acentua o contraste (Freyre, 2016). Freyre faz um destaque especial sobre a religiosidade de Tagore:

[...] durante mais de vinte anos escreveu, conhecido apenas na sua província, no seu dialeto. Escreveu contos, poemas em prosa – como *Gitanjali* – dramas, ensaios. E no meio da labuta literária não esquecia de recolher-se em silêncio, horas e horas por dia, em comunhão com Deus. Esta religiosidade é que dá à obra de Tagore o encanto mágico de salmos, eternamente frescos. Elástica religiosidade a sua. Creio mesmo que não tem religião. Porém raros haverá que hajam penetrado tão fundo na essência dos grandes credos – fragmentos multicores de um só bloco primitivo. É aliás natural que, filho da Índia, onde as religiões pululam como as escolas filosóficas na Alemanha de antes da guerra, os clubes de mulheres nos Estados Unidos, e as filarmônicas políticas no Brasil, Rabindranath Tagore possui, mais viva que todas as qualidades, a da paixão religiosa (Freyre, 2016, p. 117-118).

A religião como se pode observar, esteve muito presente nos relatos de Gilberto Freyre. Em seu artigo “24” homenageia o recém-falecido Cardeal James Gibbons. Fez uma construção da biografia do cardeal e do que era o catolicismo nos Estados Unidos.

Considerado por ele o “papa dos católicos americanos”, o cardeal morreu em sua residência em Baltimore, aos oitenta e seis anos em 1921. Grande *leader*³³, tinha características de europeu, mas era essencialmente um americano (Freyre, 2016).

Com seu físico que lembrava um cardeal italiano, olhar penetrante, nariz saliente, uma “magreza intelectual”, tinha algo de italiano em seu tato, porém era muito americano de alma, um coração verdadeiramente americano e uma sedução magnética (Freyre, 2016).

Considerado bom, e nobre, Monsenhor James Gibbons tinha a simpatia de seus interlocutores. O próprio Joaquim Nabuco era um admirador do arcebispo, do qual chegou a ser bem próximo.

Apesar de príncipe da Igreja, sua vida não era vivida como tal. O cardeal era de uma simplicidade marcante. Segundo pessoas próximas ao Monsenhor, era muito amável, trabalhando sem cerimônias e sua vida pessoal era bem simples e recebia visitas como um humilde padre (Freyre, 2016). Ainda sobre a figura do cardeal, Gilberto Freyre ressaltou a solenidade que vivia James Gibbons em sua vida oficial, e como era necessário esse elemento moral, tradicional.

Por outro lado, no que era oficial, isto é, da Igreja e não dele só, não se descuidava da etiqueta, da pompa, do cerimonial das solenidades. Nisto se parecia com os monarcas ingleses, simples como homens e aparatosos quando em serviço da nação [...]. E deve ser assim. Há no aparato e na majestade do culto católico, assim como na etiqueta da corte inglesa e no cerimonial das cortes de Justiça (desprezado por certos juízes democráticos por parecer velharia) um forte elemento moral,

³³ Líder.

psicológico, digno de conservar-se. Era impressionante a figura de Gibbons, nas ocasiões de gala. A murça roxa, o manto, o solidéu, davam àquele corpo alto, anguloso, magro de americano do século XX a imponência de uma figura antiga, mediéfica, romântica. Ocasão de grande gala foi a entrada na Catedral de St. Patrick, o ano passado, dos dois cardeais, Mercier e Gibbons, na pompa de suas vestes, sob a mesma umbela, em passos hieráticos (Freyre, 2016, p. 119-120).

Para as crianças, era como um vovô ou um Papai Noel. Fora visto, certa vez em um bairro pobre de Baltimore, bondosamente como árbitro de um jogo de rua das crianças. E zelava pelos menores órfãos e abandonados.

Era querido tanto por judeus quanto por protestantes, apesar de ser muito ortodoxo e ainda pragmático e essencialmente prático, e na sua praticidade e pragmatismo, era um autêntico americano, um *ianque* legítimo (Freyre, 2016). Sua morte foi muito lamentada por Gilberto Freyre, destacando a perda para o catolicismo e para os Estados Unidos, um verdadeiro “homem de Deus” (Freyre, 2016).

Dentro do tema ‘natureza’, as árvores tinham uma particular atenção de Gilberto Freyre, e isso fica bem evidente em seu artigo “29”. Estando em Washington em 1921, observou que as árvores davam àquela cidade, capital do país, algo de mais velho, “amolecendo” sua rigidez e austeridade. Tal era sua admiração por elas, as comparando à cordialidade humana:

Que árvores, as de Washington! As mais hospitaleiras deste mundo. Suas folhas, à doce aragem, parecem sussurrar “bom dia” ou “boa tarde” e seus galhos se estendem para nós, quase como braços amigos, para acolher, acariciar ou apertar-nos a mão à americana. Árvores humanas. As mais lindas, talvez, são os salgueiros de *Speedway*, a avenida à beira do rio Potomac, onde à noite rodam centenas de autos e que é, a meu ver, superior em beleza ao próprio *Riverside* de New York. As árvores não poetizam apenas a Washington: fazem-na uma cidade de doce paz e de doces sombras, onde o próprio sol do meio-dia de verão, este Senhor todo-poderoso que tudo parece ir derreter, é atenuado e suavizado. Há árvores na seção a que chamarei oficial, da cidade, onde estão os edifícios públicos, o Capitólio, o Tesouro, o Correio, o palacete da Cruz Vermelha, a Casa das Patentes, o Ministério do Comércio, a União Pan-americana etc. Na parte comercial, parece que há uma árvore diante de cada loja. O bastante para dar-lhe uma fisionomia tranquila, a mesma que tinha a velha Lingueta, do Recife, debaixo de cujas gameleiras nossos avós faziam pacatamente transações de contos de réis. E a propósito: que pena se tenha ido a Lingueta! E que pena que se tenham ido velhas árvores nossas, a fáceis ordens estúpidas (Freyre, 2016, p.137)!

Ainda sobre sua visita à Washington em 1921, quando visitara Oliveira Lima, este perguntou ao jovem Gilberto Freyre se ele tinha saudades da comida brasileira, e o historiador lembrou das palavras do conservador brasileiro Eduardo Paulo da Silva Prado (1860-1901), quando este disse que “o paladar é a última coisa no homem que se desnacionaliza”.

A importância da culinária também pode ser vista em George Gissing, um dos vitorianos britânicos. Ora, aqui acentuamos o início, para Freyre, da relevância da culinária dentro da cultura de um país, e como esta vai ter destaque em seu pensamento. Naquela oportunidade, recordava da fritada de camarão, da galinha ensopada, dos ‘fios de ouro’, entre outros pratos que lembravam o fogão do Brasil (Freyre, 2016).

O artigo “46” traz temas como os costumes, a religião, a culinária, reunidos para descrever como era o Natal entre os norte-americanos. Para eles, era uma das maiores festas do ano. Comia-se e deliciava-se com o “peru assado, o pudim de ameixa, o róseo presunto, as empadas, os guizados, os pastéis, as ostras fritas, os doces, os bolos” (Freyre, 2016, p.183). Uma festa em que se recorda o nascimento de Jesus em uma humilde estrebaria, brotando a caridade no coração, e a doação de moedas aos mais pobres (Freyre, 2016).

Tradicionalmente se trocavam muitos cartões postais, e apertos de mãos fraternais desejando *Merry Christmas*. Uma festa tradicional das reuniões de famílias e amigos em torno do peru, o prato principal, ao lado da lareira a arder. As casas eram enfeitadas com ramagens verdes, e havia velas de cera azul e vermelha por todos os lados.

E a árvore de Natal, sempre presente, seja em um parque, ou no meio da sala das residências (Freyre, 2016). “Festa em que as crianças cantam as loas e, nas igrejas, a música é toda de glória a Jesus redentor. Festa do melhor santo deste mundo, o Santo Claus, parecido, ao mesmo tempo, ao Deus de James Stephen, a um tio solteirão e a um vovô meigo” (Freyre, 2016, p. 183).

Gilberto Freyre, naquele início de século XX, era um pessimista ante o sistema democrático, tal como era imposto pelo modelo americano, e também era crítico ao presidente Woodrow Wilson (1856-1924), que liderara a nova ordem que nascera após o final da Primeira Guerra Mundial (1914-1918).

Esta crítica também vai estar presente em clássicos de autores conservadores, entre eles, o americano Russell Kirk. Em seu artigo número “51”, Gilberto Freyre tece observações ao trabalho de James Bryce: *Modern democracies*.

Dizem-me que aí a atitude de Bryce com relação ao sistema democrático é de otimismo. Lendo-o, talvez eu possa recolher um pouco desse otimismo. Porque, francamente, minha atitude ante o glorificado sistema político é muito parecida à de Amiel: em vão procuro-lhe os méritos mais exaltados (FREYRE, 2016, p. 197).

Retornando ao tema religioso, assim como ao artigo referente ao falecimento do cardeal James Gibbons, o jovem convertido ao catolicismo Gilberto Freyre escrevia o artigo

“53” relatando o falecimento do papa Bento XV, chamado por ele de Benedito XV. Giacomo Paolo Giovanni Battista della Chiesa (1854-1922) fora o Sumo Pontífice durante toda a Primeira Guerra Mundial, sucedendo Giuseppe Melchiorre Sarto, Pio X (1835-1914).

Neste artigo, Gilberto Freyre faz uma reconstrução espiritual e política sobre os pontífices da Igreja Católica do final do século XIX e início do século XX. Diz ter em mãos o retrato do papa recém falecido, recorda os seus olhos de ternura atrás dos óculos, nas mãos brancas o anel papal e no peito a cruz.

O rosto de Bento XV transmitindo “uma sutil espiritualidade”, e um pouco de sarcasmo (Freyre, 2016). Segundo Freyre (2016), Bento XV ficaria marcado na história como sendo um “grande Papa”.

Membro de uma tradicional família italiana, Giacomo Della Chiesa sucedera o “honesto e bom Pio X”, anteriormente Patriarca de Veneza. Para Freyre, Giuseppe Melchiorre Sarto (1835-1914) o Papa Pio X fora um papa medíocre, “incapaz dum lampejo de argúcia” (Freyre, 2016, p. 201).

Ora, Freyre estava escrevendo este artigo sobre os pontífices ainda em 1922. Pio X somente fora beatificado em 1951 e canonizado em 1954. Freyre ressalta que, por sua mediocridade, Pio X, a quem chamou de “pobre Pio X”, devia ter sofrido. Era realmente de uma família pobre do Veneto. E Pio X sofrera como a dor de um pé rústico e calejado ao calçar uma botina pomposa de bico fino (Freyre, 2016).

Para Freyre, a eleição de Bento XV logo no início da guerra foi muito feliz, colocando “o homem certo no lugar certo”. Para Freyre, a história recente do papado tinha uma alternância de medíocres e gênios. “Talvez, no fim de contas, isto expresse a vontade divina, que faz subir a mediocridade como corretivo do gênio. A vontade divina é tão paradoxal!” (Freyre, 2016, p. 201).

Segundo Gilberto Freyre (2016), depois do teimoso Giovanni Maria Mastai-Ferretti, o Papa Pio IX (1792-1878), após muitos anos de pontificado, fora eleito Vincenzo Gioacchino Raffaele Luigi Pecci, Papa Leão XIII (1810-1903), que trouxe energia para a Igreja, assim como esperança de dias melhores, e após, ele, o “bom Pio X”, que fora ofuscado pela presença marcante de Merry Del Val (1865-1930), então Secretário de Estado da Santa Sé.

De Pio IX, recebera Leão XIII um cetro vacilante. As encíclicas *Quanta Cura* e o *Syllabus* e os dogmas da infalibilidade do Papa e da Imaculada Conceição da Virgem, por um lado, e a identificação do pontífice com a causa do absolutismo, por outro lado, haviam trazido contra a Igreja o peso de fortes oposições. Parecia impossível reconciliar com o catolicismo as novas ideias científicas (Lyel, Darwin, Wallace, Huxley etc.) e as novas ideias de sociedade. O pontificado de Leão XIII foi

como uma ponte entre aparentes contradições. Intensificando o estudo da filosofia de Tomás de Aquino, o iluminado doutor medieval, deu o novo Papa à Igreja o broquel com que triunfalmente romper a crise (Freyre, 2016, p. 201-202).

Gilberto Freyre (2016) salienta a importância para a Igreja de resgatar o pensamento de Santo Tomás de Aquino, e com a teologia tomista, vencer e ultrapassar as crises, reafirmando a posição da Igreja frente a temas que pontuaram o século XIX e o início do século XX, entre eles o darwinismo:

E a atitude da Igreja em face do darwinismo foi e continua a ser: 1) que a teoria de Darwin é mera hipótese; 2) que o mundo pode ter sido criado ou por um só ato divino ou por uma série infinita de atos – princípio sustentado por Tomás de Aquino do recuo de sua época; 3) que sempre têm os exegetas, desde os mais primitivos, admitido a interpretação alegórica do Gênesis. Sábia, admiravelmente, sábia, a atitude papal. Vieram mostrar mais tarde, as experiências de Gregório Mendel que nada tinham de definitivas as teorias evolucionistas. Hoje, fora d'alguns fanáticos – que os há na ciência como em religião – quem aceita, íntegro, o darwinismo? E continua a ser mera hipótese. E, hipótese ou realidade, não é contrária aos princípios do cristianismo. Aos protestantes é que o darwinismo fez perder o prumo – isto é, a grande número: uns aceitando-o, renunciaram a mais vaga fé no sobrenatural; outros o recusaram intransigentemente da torre gótica do seu literalismo bíblico (Freyre, 2016, p. 202).

Já na questão social, Gilberto Freyre (2016) enfatiza a atuação de Leão XIII, com a publicação da encíclica *Rerum Novarum*, onde o papa expressou os anseios da classe operária que era oprimida pela burguesia.

Grande foi o significado moral desta encíclica por todo o mundo, que a Igreja assumiu um papel de “pacificadora no grande conflito socioeconômico” (Freyre, 2016, p.202). Para Freyre, a posterior eleição de Pio X pode ter sido mesmo um corretivo ou contrapeso para os “voos de Leão XIII”.

Segundo Freyre (2016) a eleição de Bento XV foi providencial para resgatar a tradição de Leão XIII, e o fez com êxito. Apesar de não ser tão valorizado quanto Leão XIII, para Freyre (2016) seu pontificado foi “triunfal”, e um dos pontos fundamentais apontados por Freyre foi sua atuação contra os “tentáculos viscosos” da Internacional Comunista.

E convém não esquecer: a atitude em face da guerra, que foi de equilíbrio quando tudo tendia ao desequilíbrio e a atitude em face do bolchevismo, quase vitorioso em 1919. Aquela foi rudemente atacada por gregos e troianos que não compreendiam a vontade do Papa de manter, através do conflito, seu caráter supranacional; da atitude de Benedito perante aquela revolução social se conhece. Benedito se, por um lado, reagiu contra a Terceira Internacional de Moscou, quando esta começou a estender pela Europa inteira seus tentáculos viscosos, por outro lado, mostrou-se tolerante para com a “Branca Internacional”, sociedade de intenções comunistas, porém refreada por princípios cristãos. Com Benedito XV desapareceu um dos três grandes *leaders* contemporâneos. Os outros são o Sr. Lloyd George e o Sr. Lênin – este,

provavelmente, como político, a mais marcante figura da nossa época (Freyre, 2016, p. 202-203).

Em artigo denominado *A democracia nos Estados Unidos*, de 1922, o jovem Gilberto Freyre fez uma análise da política norte-americana naquele momento. E nesta análise, utilizou principalmente a obra de George Santayana *Character and opinion in the United States* (1920).

Santayana que, como observamos, influenciou Gilberto Freyre, juntamente com outros pensadores ibéricos. Freyre também cita Henry L. Mencken, Lawrence Lowell e Franklin Giddings. Porém, interessante notarmos neste artigo, a sua concepção sobre o tempo.

Gilberto Freyre desenvolveu o conceito de “tempo tríplice”, algo parecido existindo na obra de outro espanhol que influenciou Freyre: José Ortega Y Gasset. Neste artigo, a visão temporal de Freyre é muito próxima das colocações de Edmund Burke, ou seja, a conexão entre passado, presente e futuro. Assim Freyre analisa a sociedade norte-americana:

Outro contrapeso a grandes desmandos tem sido, nos Estados Unidos, o “espírito histórico”, de que nos fala, em estudo brilhante, o Sr. Fidelino de Figueiredo. O americano, cuja capacidade inventiva é notória, cujo amor à aventura é das notas mais vivas do seu caráter, tem, entretanto, sabido alimentar o culto pelo passado. Nele, a ânsia de modernismo, a vontade de adaptar-se a condições novas de vida, não exclui o respeito pelas experiências prévias, sem o qual as aventuras passam a perigosas e às vezes trágicas alucinações. (O exemplo da Rússia aí está vivo, rubro, ainda a sangrar.) Sendo um povo aventureiro é, ao mesmo tempo, um povo tradicionalista e sua saúde política e social resulta desse justo equilíbrio de qualidades (Freyre, 2016, p. 227).

Gilberto Freyre, no artigo “13”, de 1923, faz uma breve contraposição entre religião e ciência através da mística. Em 1973, com o livro *Além do Apenas Moderno*, o idoso Gilberto Freyre, já com seus setenta e três anos, fez uma longa análise sobre a mística, que, para ele, é parte da essência do ser humano. Mesmo que o indivíduo saia de uma religião oficial, irá saciar o seu desejo ‘místico’ em outras realidades.

Todavia, o jovem Gilberto Freyre, em seu artigo “13”, já acentuava a busca pela mística, e antecipava um debate entre conservadores e progressistas que chegaria ao século XXI. No ceticismo e irreligiosidade do século XIX, muitos seres humanos foram ‘desenvolver’ sua mística não mais na religião, e sim no “endeusamento” da ciência. E Freyre afirmava qual posição o agradava mais.

Aliás, o século XIX, se não teve superstição das bruxas, nem a da alquimia, nem a dos santos, louros como sóis, vencendo dragões, verdes como o lodo, nem nenhuma das que contribuíram para o pitoresco da vida medieval, foi supersticioso ao seu jeito. Deslocou o misticismo das catedrais para os laboratórios, mas continuou místico. Prosaicamente místico. Endeusou a Ciência, que passou a escrever com C

maiusculo; fez da *Origem das espécies* um como Santíssimo Sacramento; da *Evolução*, Dogma; do *Corpo graduado*, Custódia. E sua mania de verdade, palpável e papável como um lombo de porco, outra coisa não foi senão lúbrico misticismo. A esse misticismo de laboratório, vastamente superior é o dessa grande *officina artis spiritualis* que é a Igreja Católica. Abstraindo-se o espírito de análise, de preferências emotivas, ver-se-á que pertencem à mesma esfera bentinhos de Nossa Senhora e Equatoriais, Corações de Jesus e Retortas. Quanto a mim, sempre me pareceu mais interessante uma catedral que um laboratório. Mesmo as caricaturas de catedral, como a de Olinda, ganham em interesse e excedem em encanto aos laboratórios mais aparatosos (Freyre, 2016, p. 271).

O tempo passado tem um papel de destaque na obra de Gilberto Freyre. Para ele, a compreensão de um país e suas características, inevitavelmente, passam pela atenção ao seu passado. Conservadores clássicos e ibéricos tinham um zelo pela história, e muitos dos autores que influenciaram Freyre, trataram a respeito disso, como José Ortega Y Gasset, Oliveira Lima, G. K. Chesterton entre outros. Em seu artigo “26”, de 1923, publicado no *Diário de Pernambuco*, Freyre (2016) enfatiza que o Brasil deveria ganhar o prêmio de “devastador do passado” na exposição mundial.

Para ele, no Brasil se devastava contínua e perseverantemente todas as nossas tradições, com um furor de “dadaístas”. Segundo Freyre, somente a cidade de Ouro Preto estava verdadeiramente preservada, transformada em santuário real, como o mariano de Lourdes, preservando ainda um pouco da “personalidade nacional”. “E entre um povo que assim devasta o seu passado, não é para surpreender a falta de características nacionais ou locais nos próprios cafês” (Freyre, 2016, p. 303).

Críticas à materialidade, ao industrialismo e ao capitalismo também marcam o jovem Gilberto Freyre. No artigo “31” tece comentários a como o brasileiro estava se tornando imediatista diante do avanço do ‘modernismo’.

Dependentes da tecnologia que chegava com a eletricidade e buscando cada vez mais conforto físico, as pessoas estavam precipitadas no industrialismo e logo, no materialismo que vem com o capitalismo. Os pais procurando somente escolas que preparassem, prontamente, os filhos para exames e empregos. Estava-se passando da escola primária para as escolas profissionais e logo para os cursos técnicos (Freyre, 2016).

A expressão entre nós do industrialismo e do capitalismo - inevitavelmente nestes próximos anos – onde nos levará, dada nossa indigência de reservas de idealismo que sirvam de corretivo à volúpia de materialidade? Nosso falado progresso nacional vai tomando o ar horrível duma civilização do conforto físico – espécie de edição melhorada e aumentada do 202 de Jacinto: bons elevadores, bons fogões elétricos, bons lavatórios, bons *water closets*, bons automóveis. Não reagiremos em tempo (FREYRE, 2016, p. 315, grifo nosso)?

No mesmo sentido, o artigo “34”, de 1923, Gilberto Freyre ressaltou a necessidade de haver uma defesa oficial aos monumentos do Brasil, que para ele, “o que do Brasil antigo nos resta hoje de pé está de pé por milagre” (Freyre, 2016, p. 322). Ora, Freyre fez dura críticas aos “senhores de fraque” que ficavam em discussões vazias em certo Instituto de Arqueologia, e pouco atuavam para proteger os monumentos. Enfatiza o que foi feito na cidade de Olinda, onde

[...] furou-se, roeu-se, esfuracou-se, dilapidou-se de azulejos a antiga Sé, para lhe dar o falso arrojo catedralesco de agora, os tais senhores de fraque continuaram a discutir, entre goles d’água, o heroísmo de Bernardo Vieira de Melo, frios como o gelo ante os horríveis ultrajes. Quem protestou foi um simples rapaz sem fraque em quem logo se descobriram insolências de garoto (Freyre, 2016, p. 322).

Somente quem levantou à voz em protesto foi um “simples rapaz”, o próprio Gilberto Freyre. Cita intelectuais vitorianos britânicos como William Morris e John Ruskin para fundamentar a necessidade de proteção e preservação dos monumentos. Segundo ele, William Morris, em 1877 propunha criação de uma sociedade para protegê-los.

Desse seu apelo nasceu toda uma literatura de amor pelos velhos edifícios, pelas velhas igrejas, pelos velhos móveis –esses em que se sente a carícia das mãos criadoras do *magister in arte fabricaturae*. E penso às vezes que foi essa literatura de ação – não só dos Morris como dos Ruskin – o que principalmente contrariou na Inglaterra e nos Estados Unidos a vitória absorvente da Máquina e do chamado Progresso (Freyre, 2016, p. 323).

Esse John Ruskin que foi um dos expoentes do conservadorismo cultural na Inglaterra, evidenciando que Gilberto Freyre teve contato com a obra de tais autores. Outro ponto relevante, é Freyre ressaltar que a preservação daqueles “velhos edifícios”, “velhas igrejas” contrariava a vitória absoluta da “Máquina e do “Progresso”. Ambas escritas com letra maiúscula. Ponto em que Gilberto Freyre vai ao encontro ao que seria denunciado pelos sulistas norte-americanos e culturalistas britânicos.

Para ele, também no Brasil seria necessário algo para impedir, pelo menos um pouco, o avanço da “novidade”, e propôs uma campanha, que seria feita nas escolas e nas faculdades entre os mais jovens, que são os mais “plásticos”, para

[...] estabelecer-se um Dia do Passado. Ou da Tradição. Um dia em que nos recolhêssemos misticamente ao Brasil brasileiro dos nossos avós; falássemos deles. Um dia de romagem aos edifícios velhos: tantos deles cheios de boas inspirações para bons edifícios modernos (Freyre, 2016, p. 323).

Os edifícios antigos servindo de modelo e inspiração para a construções dos modernos. Somente em 1937 seria criado o Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN), visando a preservação do patrimônio material e imaterial do Brasil, do qual Gilberto Freyre teve relevante parcela de atuação.

Para Freyre (2016), o instinto de criar algo, “alimenta-se do passado”. Porém, o de “aquisição” não necessita daquele passado e das características do país. Nesse sentido, a estética, ou mesmo uma ordem política que fosse adquirida de outro país não caracteriza ou

[...] não identifica um tipo nacional de cultura. Não representa nenhum esforço próprio, íntimo, interior, heurético. Não representa nenhuma energia criadora. Daí o ainda feder a goma arábica nosso regime político de 1889; e o ridículo do atual “futurismo” dum grupo de rapazes em São Paulo (Freyre, 2016, p. 324).

Nesta citação acima, evidencia-se as críticas de Gilberto Freyre ao regime republicano de 1889, “importado dos Estados Unidos”, e o “futurismo” da Semana de Arte Moderna de 1922, do qual se tornaria um grande questionador, e contribuiu para desenvolver o seu Regionalismo, bem como a publicação do *Manifesto Regionalista* em 1926.

A natureza incluída na estética que compõe uma cidade, está presente no artigo “37” de 1923. Interessante observar como Gilberto Freyre era enfático na defesa das árvores. Evocando o “ponto de vista estético”, escreveu sobre a necessidade do Recife não se transformar naquilo que ele chamou de “esqueleto de cimento armado”. E neste ponto, ressaltou a importância das árvores. “A natureza deu também à arvore o papel de nota decorativa das mais fortes” (Freyre, 2016, p. 331).

Seja um pinheiro inclinado que diminui a feiura do Palácio do Governo do Recife, seja nas ruas, nas habitações ou as palmeiras antigas muito verticalizadas do Brasil, Freyre observou também o arvoredo de Oxford, quando lá esteve, recordando-se que um amigo lhe disse que cada povo tem as árvores que merece (Freyre, 2016). E, afirmou Freyre, os brasileiros não mereciam suas árvores.

Nós, brasileiros, não merecemos as árvores que a natureza aqui oferece aos seus inquilinos. Inquilinos, sim. Porque em relação à natureza, não passamos ainda, nestes quatrocentos anos, de inquilinos a donos. Mas o ponto é este: não merecemos as belas árvores que aqui se nos oferecem em vão – como, a eunucos, belas mulheres nuas. Não merecemos a palmeira. Nem o jambeiro. Nem o tamareiro. Merecemos talvez o mamoeiro e a bananeira, já muito nossos. Em centenas de anos, não aprendemos a sentir o encanto das nossas árvores. Nem o valor. Porque se os sentíssemos, acima de considerações de ordem econômica, estaria o esforço a favor da árvore – da árvore na rua e da árvore ao lado ou ao redor das habitações (Freyre, 2016, p. 331).

O jovem Gilberto Freyre também se mostrou um crítico do comunismo, e fundamentou suas críticas citando o visconde francês Louis Gabriel Ambroise de Bonald (1754-1840) antirrevolucionário, conservador, tradicionalista e ultramontano, o qual chamou de “meu mestre”.

Daí minhas “estranhezas e lamentações” em torno da Lei n.1379, quando ela primeiro surgiu com os seus agudos dentes de lei comunista. Lei comunista porque nos ameaçava, pela pressão do imposto, de um quase regime de partilhas obrigatórias e de igualdade. “Igualdade na miséria” – como diria meu mestre antissocialista – mas não anticomunitário – Luis Gabriel Ambroise de Bonald – esse Bonald que mal se conhece entre as becas da Faculdade de Direito de Recife (Freyre, 2016, p. 336).

Em seu artigo “40”, de 1924, Gilberto Freyre (2016) discorreu sobre a cultura. Para ele, as iniciações literárias e filosóficas são inseparáveis no estudo de Humanidades para distinguir o gosto individual, mantendo um “ritmo clássico” e ortodoxo que caracteriza a “alta cultura”.

A erudição somente ortodoxa, segundo Freyre (2016), não se aproxima da “pura cultura”, sendo necessária uma vibração pessoal, intimidade, uma intuição de valores ou mesmo uma premonição como os místicos.

Não se trata de cultura, porém, se considerado somente o “alto sentido”, o “elemento pessoal” ou a intuição, caso desligados dos “valores ortodoxos”, de seus gostos, tornando-se necessário pelo menos os conhecer fortuitamente (Freyre, 2016). Gilberto Freyre traz neste seu artigo, outro expoente do conservadorismo culturalista britânico, como retratou Roger Scruton: Matthew Arnold. Segundo o jovem pernambucano,

Matthew Arnold deixou-nos da cultura o famoso conceito: apropriar-se do que há de melhor. O conceito peca pelo que tem de acomodatório: o que há de melhor para Arnold era o que oficialmente, historicamente, havia de melhor no seu tempo. Seu conceito reduz-se, num símile, a este ridículo: prover-se de cultura é como prover-se duma linda dentadura postiça. Não seria o processo um esforço íntimo e criador, mas a plasticidade a pressões exteriores. Opostos ao conceito de Arnold, mas sem resvalar pelo mole hedonismo de Oscar Wilde nem pelo fácil impressionismo o sr. Anatole France, vamos encontrar o critério que se poderia chamar empático – como é delicioso o grego! De Huysmans e de Pater e a “cultura como esforço vivo” (*culture as a living effort*) de Randolph Bourne. Para Huysmans, o processo da cultura – ele não o define; o esforço de interpretação é meu – seria apropriar-se não do melhor, no sentido oficial, mas do congenial com o nosso “eu” (Freyre, 2016, p.339).

Dentro daquilo que consideramos os temas que compõem o conservadorismo cultural ou culturalista conforme fundamentado por intelectuais como Russel Kirk e Roger Scruton, seguindo as concepções de Gilberto Freyre, o jovem sociólogo pernambucano, em seu artigo “43”, publicado em 1924, decorreu sobre um tema característico da vertente culturalista gilbertiana no Brasil: a culinária. Neste artigo, expõe que o paladar brasileiro vai lamentavelmente perdendo as características nacionais

Nosso paladar vai-se tristemente desnacionalizando. Das nossas mesas vão desaparecendo os pratos mais característicos: as bacalhoadas de coco, as feijoadas, os pirões, os mocotós, as buchadas. Haveria talvez maior virtude em comer patrioticamente mal, mas comidas da terra, que em regalar-se das alheias. É mais ou menos o que faz o inglês. Entre nós sucede que as comidas da terra não exigem semelhante sacrifício. O nosso caso reduz-se antes a este absurdo: estamos a comer impatrioticamente e mal o que os franceses comem patrioticamente bem. Há perigo num paladar desnacionalizado. O paladar é talvez o último reduto do espírito nacional; quando ele se desnacionaliza está desnacionalizado tudo o mais. Opinião de Eduardo Prado. “Há sentimento, tradição, culto da família, religião, no prato doméstico, na fruta ou no vinho do país”, escreveu Joaquim Nabuco. E há. Nada mais inglês que o pudim de ameixa; nada mais português que a bacalhoadas; nada mais brasileiro que o pirão. Divino pirão! Nunca no Brasil se pintou um quadro nem se escreveu um poema nem se plasmou uma estátua nem se compôs uma sinfonia que igualasse em sugestões de beleza a um prato de pirão (Freyre, 2016, p. 345).

A tradição Culinária deve ser conservada, segundo Freyre (2016) até como um dever patriótico, assim como os ingleses zelavam por seus pratos típicos, iniciativa dos vitorianos, e lamentou porque um artista do Brasil ainda não se dedicou a pintar os pratos tipicamente nacionais.

Há nos pratos brasileiros um luxo de matéria virgem: assuntos para toda uma série deliciosa de *natures mortes*. Mas o fim destas notas é antes proclamar a necessidade de nos reintegrarmos no que há de mais nosso: no paladar, que é o último reduto da nacionalidade. Há todo um programa de ação nacionalista no regresso à culinária e à confeitaria das nossas avós. Na Inglaterra, no meado do século XIX, jovens aristocratas e intelectuais de gosto organizaram-se num grupo conhecido por *Young England*, em cujo programa figurava em relevo este ponto: trabalhar pela elevação da arte culinária na Inglaterra. O esforço dos jovens não conseguiu grandes coisas: a cozinha inglesa continua a mais horrível das cozinhas. [...] No Brasil não se trata propriamente de elevar a arte da cozinha: trata-se de conservar nossa riqueza de tradições culinárias (Freyre, 2016, p. 345-346).

A estética inserida no contexto cultural, e seu senso de beleza foi alvo de obras de autores muito lidos por Freyre, como os espanhóis George Santayana e José Ortega y Gasset, além do britânico John Ruskin. No artigo “52”, de 1924, Gilberto Freyre faz uma apologia da beleza, através da estética e a defesa da preservação da arquitetura.

A cultura do senso decorativo deve entre nós começar – como isso é deliciosamente intuitivo! – pela escola. E começar, não por meio de um teorismo seco que apenas destile no espírito das crianças complicadas noções de gramática das artes decorativas. Não. Semelhante cultura deve antes operar pela ação direta e viva da decoração interior das escolas. Pintura das paredes, jarros de flores, móveis, tapetes, cortinas, fotografias, águas-fortes, aquarelas –tudo isso age docemente e com poderoso afeito, criando sulcos, fixando impressões sobre o espírito plástico e toda cera das crianças. O senso de beleza, a não ser nos casos raríssimos de estranhas intuições, não é faculdade que se improvise: requer cultura. (Freyre, 2016, p. 363)

Para Freyre (2016) não há no Brasil uma cultura voltada para a estética ou mesmo a defesa da cultura arquitetônica. O brasileiro é um povo de “formidável mau gosto” (Freyre, 2016, p. 364), e por isso tolerava os edifícios “modernos” que surgiam no Recife, sem qualquer identificação cultural ou histórica, ou mesmo as restaurações feitas na Catedral de Olinda. Gilberto Freyre lamentou como esta faltava ao brasileiro, e acentuou como é necessário desenvolver este gosto pela beleza.

É natural que a maioria os tolere e os admire. Que cultura de gosto possuímos? Nenhuma. Em nós se vai atrofiando toda a intuição de beleza à custa do exagerado desenvolvimento de volúpias rasteiras e gostos inferiores. [...]. Nós precisamos associar um pouco de beleza à vulgaridade da nossa vida. Associá-lo, numa íntima e sincera identificação. E não apenas tolerar a beleza como um requinte ou como um luxo – alguma coisa de estranho e de artificial – uma como bonita dentadura postiça para rir ao público nos dias de festa (Freyre, 2016, p. 364).

O artigo “56” demonstra como estava próximo dos contos fantasmagóricos e do folclore do Japão, através da obra de Patrick Lafcádio Hearn, quando apontou o culto das árvores e dos mortos no país oriental, sendo as árvores um compêndio de religião no Japão. “No país da necrofilia os mortos voltam à vida na flor e no fruto das árvores” (Freyre, 2016, p. 374). A admiração pelas árvores é declarada pelo pensador pernambucano:

Sou um grande amigo das árvores. Aquela afinidade de irmão que o Santo da Porciúncula sentia com todas as coisas da natureza, desde o “irmão sol”, a “irmã cinza” e da “irmã água” ao “irmão lobo”, experimento-o diante das árvores. Dizem que foi uma floresta desfolhada pelo aquilão, toda em agudo esqueleto, que inspirou a catedral gótica. É um fato ainda a apurar. Apurado, seria o maior elogio da árvore. (Freyre, 2016, p. 374)

Observando o que fez São Francisco de Assis (1182-1226), ao citar o “Santo da Porciúncula”, neste artigo, Freyre relacionou temas que consideramos componentes da vertente conservadora cultural inserido nos trópicos: natureza, contos folclóricos, arquitetura e religião. Da glória da árvore, passa-se para glória da Cruz.

É todo um mundo, rico e plástico, o da simbologia das nossas árvores. Incorporado, no Brasil, cada vez mais, à vida e à arquitetura há de dar grandes coisas. A árvore é também uma força de fraternidade entre as nações. Dois pedaços de pau, atravessado um sobre o outro, bastam para reunir, numa só fé e num só amor, hotentotes e franceses, alemães e armênios, russos e filipinos. A cruz é a maior glória da árvore (Freyre 2016, p.374)

O jovem Gilberto Freyre foi um crítico contumaz daquilo que ele considerava “modernices” na arquitetura e no senso estético, condenando a destruição dos monumentos que retratavam a cultura brasileira, seguindo à linha dos intelectuais vitorianos.

Seu artigo “60”, publicado em 1924 no *Diário de Pernambuco* é o retrato daquilo que combatia, principalmente as mudanças arquitetônicas provocadas nas igrejas, desde as catedrais, até as capelas de engenho, condenando as restaurações em edifícios e monumentos antigos, como já havia feito John Ruskin.

As igrejas, para Gilberto Freyre, não eram simples edifícios, mas traziam a essência de gerações que lá buscavam Deus, rezaram, ouviram missa e comungaram. A “modernice” deveria se afastar daquela “pureza” (Freyre, 2016).

Fase horrível de furor neófilo. Uma como volúpia de modernidade ou de modernice. Era a “marradas de preto capoeira” – como diria Ramalho – que se destruía o ingênuo das nossas velhas igrejas, para as modernizar e acatitar e esgalgar, até adquirirem o ar de cinema-teatro, como a matriz da Casa Forte, outrora tão linda em sua simplicidade de capela de engenho e na sua doce brancura de cal. A Sé de Olinda foi a maior das vítimas: reduziram-na a horrível arremedo de gótico. Dilapidaram-na, com sem-cerimônia, do seu luxo de azulejos e de alfaias, abandonando-a às mãos dum cementarius. E só uma voz se levantou então contra a *débâcle* e voz de adolescente: a de Aníbal Fernandes. E não falemos nos velhos altares que desapareceram para ser substituídos pelos de cimento armado. Nos velhos altares perante os quais ouviram missa e rezaram e comungaram gerações; perante os quais se abençoaram tanto noivos e se ungiram tantas crianças; velhos altares impregnados de fragrância de tantas flores e de tanto incenso e da pureza de tantas preces (Freyre, 2016, p.384).

Gilberto Freyre em seu artigo “80”, de 1924 publicado no *Diário de Pernambuco*, expõe sobre um artigo escrito por José Lins do Rego. Em sua análise, Freyre utiliza seu conhecimento da obra de G. K. Chesterton para reconstruir as intenções pretendidas por Lins do Rego, e também expor o cenário literário daquele momento.

No mesmo artigo, Freyre cita os tradicionalistas católicos e conservadores franceses como Joseph de Maistre e Bonald, demonstrando que teve contato com a obra desses autores. Sobre o artigo de Lins do Rego, afirma estar imerso em uma “volúpia” da ortodoxia, de alguém que tenha descoberto o “romance da ortodoxia” conforme Chesterton:

O dele, o atingido por ele, é o de ordem. É o de ortodoxia. O da romântica ortodoxia de Chesterton. A ortodoxia de Bonald e Rivarol. E de Joseph de Maistre. E de Santo Thyrsó. A ortodoxia que para Ernest Psichari foi mais que romance de ideias: foi vida. Sofrida. Em nenhum país a ortodoxia é hoje mais romance que no Brasil. Num Brasil como o nosso, Nietzsche talvez escrevesse alguma coisa como a “teoria do poder” de Bonald. E Max Stirner talvez fosse um bispo Von Keppler. Antero de Quental não defendeu a Encíclica da Infallibilidade contra o bispo de Viseu (Freyre, 2016, p. 428)?

No mesmo sentido, o jovem Freyre condena os “homens maduros” do seu tempo, por não possuírem qualquer espírito de ordem:

Vede nossos homens, os maduros, os de quarenta, cinquenta, sessenta anos; desembargadores, gerais, padres, grandes proprietários. Espírito de subserviência, não lhes falta, ao grande número. Mas espírito de ordem não possuem nenhum: são eles – muitos à mea-luz, é certo – os inimigos da tradição, os “revoltosos”, os “comunistas”, os “futuristas”. De modo que, num país assim, manter o espírito de ordem é deveras romântico: é como se uma palmeira se mantivesse no meio do gelo, verde e clara como ao sol (Freyre, 2016, p. 428).

Gilberto Freyre então, saía em defesa da ortodoxia, uma romântica ortodoxia, em oposição ao que via nos homens de seu tempo. Tutela do ortodoxo, que, para ele, deveria ser capitaneada pelos mais jovens, ressaltando a bravura que deveria haver na salvaguarda das tradições.

Continuar nesta mesma tensão contra as forças desintegradoras parece-lhe a grande missão do sr. Artur Bernardes. Porém mais que do sr. Artur Bernardes é a nossa missão de moços. A nós, os mais novos, nada de mais romântico se oferece hoje, que a defesa da ortodoxia. Os velhos desdenham-na: defendamo-la os moços. E há um heroísmo na defesa, maior, às vezes, que no ataque (Freyre, 2016, p. 429)

No artigo “91”, de 1925, Gilberto Freyre reafirmou a sua defesa da tradição das igrejas que estavam sendo modificadas ou restauradas sem manter sua estética ou arquitetura conectada à cultura do Brasil. Ele estava ocorrendo com a derrubada dos arcos que marcavam o Recife. Modernices.

É da circular incisiva de Dom Sebastião o seguinte trecho: “Ao nosso coração de brasileiro e sacerdote se impõe imperativo e urgente o dever patriótico de gritar uma e mil vezes que se respeitem ao menos os únicos tesouros e característicos nacionais que nos restam – as igrejas e seus objetos de arte”. Já no Recife se fizeram, nestes últimos anos, restaurações internas e externas de um resultado verdadeiramente lamentável. Dolorosamente grotesco. Restaurações de efeitos cenográficos como a da outrora tão característica e tão discreta matriz de São José. [...] Não falemos dos arcos. Nem da Sé de Olinda. Porque não há pernambucano com uma centelha de gosto cujo orgulho não se amarfãhe à lembrança da destruição dos arcos e da restauração da catedral. Nesses atentados [...] ficou para sempre o traço de inferioridade de toda uma geração (Freyre, 2016, p. 450-451).

Como já podemos observar, os contos, o folclore e a superstição são pontos fundamentais dentro da vertente conservadora culturalista, preservando a cultura popular e a tradição oral que atravessa gerações dentro de um país, trazendo sua essência e conectando o passado com o presente.

No artigo “92”, publicado em janeiro de 1925, Gilberto Freyre fez a defesa da preservação desta cultura oral, e essencialmente sobrenatural, afirmando que ele mesmo não fazia parte daqueles “espíritos emancipados”, ávidos pela destruição do transcendente, do extraordinário.

Não sou – ai de mim! – Desses espíritos emancipados, mais lidos em Comte e Stuart Mill que em romancistas ingleses ou Maupassants famosos. Daí, talvez, o não lamentar as superstições que me povoaram a meninice de estranhos e fundos pavores. Já houve quem escrevesse todo um ensaio contra as superstições aprendidas na meninice. O argumento principal era que semelhantes superstições indispunham e acovardavam o menino perante a natureza. Perante a Mãe Natureza (Freyre, 2016, p. 452).

Gilberto Freyre argumentou que houve no século XIX, certa Pedagogia, esta com P maiúsculo, que queria impor o fim dos livros de história, até os referentes à história sagrada, pretendendo substituí-los pelos livros de história natural (Freyre, 2016).

Freyre expôs quão insensata seria esta vitória, uma vez que os livros de história atravessam os séculos. “O livro de história natural é de um arrivismo lamentável. Além do que não se compreende uma criança nutrida desde os mais verdes anos de história natural – a imaginação fechada às histórias sobrenaturais” (Freyre, 2016, p. 453).

Para Gilberto Freyre, o sobrenatural é imprescindível para a evolução imaginativa da criança, que não se fecharia em um mundo puramente racional e técnico. Por isso, no presente artigo, teceu críticas à José Veríssimo, defensor, segundo ele, da Pedagogia Racional no Brasil, e que criticava o hábito brasileiro de amedrontar as crianças com

[...] o ‘tutu’, com pretos velhos, com almas do outro mundo, tornando-as supersticiosas e cobardes”. Veríssimo era decerto dos que apenas compreendem a natureza pela botânica, pela zoologia e pela geografia física. Há os que somente a compreendem olhada pela geologia econômica (Freyre, 2016, p. 453)

A natureza na concepção daquela Pedagogia Racional, era totalmente sem graça, sem a mãe-d’água presente nas lagoas, ou sem o “carrapatu no mato”. Efetivamente, todas as crendices, as superstições, as histórias versejam a natureza, e o pequeno brasileiro, em sua tenra idade, tinha aquele *frisson* pelo medo da mãe-d’água na lagoa ou do “carrapatu do

mato”. E sem dúvidas, para Freyre, um dos melhores *frissons* (FREYRE, 2016). Segundo Gilberto Freyre, as superstições, as lendas, são primordiais para levar as crianças para a “alta espiritualidade”.

As superstições e estórias ouvidas na meninice da negra velha ou do preto velho da casa são o melhor fecundante para a imaginação e até para a espiritualidade. Não se concebe ninguém menos espiritual que uma criança alimentada na infância com o compêndio de botânica e a estória de Robinson Crusoé. As superstições predis põem a criança para a alta espiritualidade: à mucama de engenho que lhe contou em Sergipe estórias e credices atribuiu uma vez Sílvia Romero o fundo religioso de suas ideias e sentimentos. É que nas superstições há muitas vezes alguma coisa de subterraneamente verdadeiro. [...] A prova é que essas “asneiras tradicionais” – assim as chama um espírito emancipado – duram séculos, enquanto as “verdades científicas” das histórias naturais estão sempre a mudar. Enfim o que eu lamento é que estejam a desaparecer as pretas contadoras de estórias. O menino de hoje sorri da mãe-d’água e do tutu como se fosse um anatozinho. Os pais de “espírito emancipado” não permitem aos filhos ouvir e acreditar nas estórias e credices: o que eles permitem aos filhos é ir a quanta fita de cinema de sugestões perigosas que os jornais e os cartazes anunciem (Freyre, 2016, p. 453)

No artigo “98”, de 1925, Gilberto Freyre teceu comentários sobre as características políticas e sociais brasileiras no decorrer da história. Para Freyre (2016), ocorreu no Brasil, historicamente, uma inversão de “papéis sociais”, criando sempre uma confusão. A começar no Império, existia muita dificuldade em diferenciar os partidos Liberal e Conservador. “Os dois partidos do Império confundiam o observador pelo liberalismo em que se procuravam extremar” (Freyre, 2016, p.463). Tratava-se de um pensamento liberal conservador, influenciado pelo francês François Guizot, que tinha como características a centralização de poder estatal e que inspirou conservadores brasileiros do Império, naquilo que consideramos o conservadorismo estatista.

A confusão também estava no núcleo eclesiástico. No Brasil, a ocorrência de padres maçons e extremamente liberais atuando contra a ortodoxia da Igreja era frequente, como pode-se observar, inclusive, na Questão Religiosa (1872-1875), em que Dom Vital Maria Gonçalves de Oliveira (1844-1878) foi o responsável por expor a infiltração maçônica no interior da Igreja. Na Europa e em outros países, havia um profundo litígio entre a Igreja e a Maçonaria, com diversos documentos oficiais da Santa Sé condenando e excomungando aqueles que frequentavam reuniões maçônicas.

Outra “confusão” que ocorria no Brasil, dizia respeito a certos agricultores de cana, que eram chamados de conservadores, mas tinham atitudes de *IWW Industrial Workers of the World* (IWW), ou seja, sindicalistas revolucionários, e até pais que forçavam os filhos ainda imaturos, a serem como homens velhos (Freyre, 2016).

A mesma ‘confusão’ é retratada por Gilberto Freyre nas decisões do Instituto Arqueológico. Em vez de cuidar de “tradições históricas” e arqueológicas, tal instituto teve a iniciativa de favorecer a mudança de nomes de ruas historicamente tradicionais do Recife, como a “Encanta Moça”, para “Santos Dumont”. Protestou Freyre, afirmando que

Teria sido *chic* no Jockey Club, que é nosso mais elegante centro de modernidade, de progresso e de novidade em todos os seus aspectos. Procedendo do instituto – é absurda. E as ingênuas frases com que o sr. Secretário perpétuo justificou a sua proposta! “o nome de Encanta Moça nada significa em nossa história”, disse o sr. Mário Carneiro do Rego Mello. E adiantou: “É uma fantasia da superstição popular, como provou o nosso confrade sr. Samuel Campello” (Freyre, 2016, p. 464).

Neste ponto do artigo, Gilberto Freyre acentua a defesa e a importância da superstição, ressaltando, inclusive, que mesmo a fundação da cidade de Roma é baseada numa lenda, de Rômulo e Remo, descendentes do troiano Eneias, tradicionalmente ocorrida em 753 a.C. São superstições populares, e que fazem parte da história.

São as superstições, sempre com o seu não sei quê de subterraneamente verdadeiro, e às vezes tão fundas no seu sentido íntimo que somente as pode sentir a imaginação dos intuitivos – cultos ou analfabetos; são as superstições e os mitos que anima a história, dando-lhe nota de poesia que é ao mesmo tempo uma nota de viva humanidade (Freyre, 2016, p. 464).

Concluindo seu artigo “98”, podemos observar o que seria o embrião do pensamento que iria orientar basicamente sua trilogia: *Casa-grande e Senzala*, *Sobrados e Mucambos* e *Ordem e Progresso*: a relevância da história social no Brasil, em detrimento da história militar ou política, afirmando, categoricamente, que a “grande história” é, efetivamente, a história social.

[...] isso de histórico, tem se limitado, no Brasil, à história política e à militar. Ora, a grande história é a social. É a história íntima, como a chamavam os Goncourt: “*I’histoire intime...ce roman vrai*”. E da história íntima fazem parte as superstições, as ilusões, os mitos, as estórias. [...] Mas o Instituto é coerente. Coerente com o espírito geral da vida brasileira; coerente com a sua noção de história que é simplesmente esta: o registro de datas patrióticas, de atos públicos, de revoluções e batalhas (Freyre, 2016, p. 464-465).

Em artigo denominado *Olhos de santo e olhos de pecado*, de 1925, Gilberto Freyre traz citações e o pensamento de G. K. Chesterton, Lafcadio Hearn, Santo Tomás de Aquino e Santo Agostinho para fundamentar sua argumentação sobre os olhos, e compara o que são os olhos de Buda para o budismo e os olhos dos “Santos”, de Jesus Cristo e das “Nossas

Senhoras” retratados no catolicismo. Neste artigo, temos Freyre trazendo um tema caro à vertente conservadora cultural, a religiosidade, utilizando autores que contribuíram em sua formação intelectual.

Chesterton notou uma vez que em contraste com o olhar semicerrado dos Budas, os olhos dos santos católicos são grandes olhos escancarados. Espantosamente vivos: *frightfully alive*. E na verdade o são. E talvez se possa fazer em torno desse contraste todo um estudo de psicologia comparada (Freyre, 2016, p. 474).

Gilberto Freyre faz uma construção sobre o pecado. Afirmar como deve ser escandaloso para os budistas observarem o “lirismo franciscano” sobre os olhos presente nos textos do espanhol Fray Diego Estella (1524-1578).

E os olhos escancarados dos Nossos Senhores e das Nossas Senhoras e dos Santos que se erguem nos altares e nichos das igrejas católicas devem dar a um “turista” do Japão ou da China, acendedor de vela e queimador de sândalo a gordo Buda de olho oblíquo, a imenso Buda de olhar por vezes tristonho de sono, a mais chocante das impressões. Porque os budistas pensam decerto com Demócrito de Abdera que a pessoa vê melhor e mais fundo a vida, e, portanto, mais religiosamente, furando, ou pelo menos semicerrando, os olhos. E, de fato, às vezes se vê melhor e se pensa melhor, sendo cego; e vivendo a vida interior que os olhos perturbam (Freyre, 2016, p. 474).

Essa cegueira pode clarificar a alma ou purificar a vida, já que a visão é o sentido mais perigoso, e Orígenes, procurando fugir do furor dos sentidos, deveria ter espetados os olhos e depois cortado as pontas dos dedos, os substitutos “legais” dos olhos (Freyre, 2016).

Mais pela ponta dos dedos que pelo olhar, concluía esse misto paradoxal de sensualidade e misticismo – Lafcadio Hearn – que nenhuma linha igualava em beleza à da anca de uma mulher. Pela ponta dos dedos, já velhinho, é que o Papa Clemente VII via, sentia, gozava, toda a beleza plástica dos ouros e marfins cinzelados por Benevenuto Cellini. De modo que mesmo cego, mas com as pontas dos dedos em vibração, e além de cego, sem sexo, ainda estaria sob à tirania da plástica das coisas, o pobre de Orígenes (Freyre, 2016, p.474).

Assim como Gil Vicente sentiu nos olhos o perigo e o castigo iminente, a Igreja Católica admite o perigo que há na “tirania dos olhos” (Freyre, 2016). E o sociólogo pernambucano faz a distinção entre a imanência, descobrir a si mesmo, presente no budismo e a transcendência, própria do cristão, a busca por algo superior, o encontro com Deus.

Os Evangelhos ligam aos olhos à concupiscência. E São Tomás de Aquino, na Summa (Questio XXXI art. VI), atribui aos olhos a aristocracia dos sentidos: “*delectatio qual est per visum est máxima intersensibiles*”. Não lhes desconhece os perigos. Santo Agostinho fala do perigo dos olhos – que ele, grande voluptuoso, tanto sofreu – em deliciosas páginas das Confissões. Por que então a atitude cristã não é a mesma que a búdica: semicerrar os olhos para a vida? Porque o ideal cristão

não é o de imanência, mas o de vida. É o Buda de olhar semicerrado espécie de casa de janelas eternamente fechadas e luzes eternamente apagadas, para os longos sons, ou sonhos, tranquilamente introspectivos. Mas o Santo é a casa de janelas escancaradas e luzes acesas onde quase não se dorme – tanto se vive. Donde a irradiação. O Santo – o Santo cristão – não vive dos olhos, como os puros voluptuosos da plástica e da cor: os olhos de Santo vivem dele. Donde o seu ardor. Donde a sua claridade. Donde a claridade desses olhos de menino, mas com uma pinta, um não sei quê de trágico, do São Luís Gonzaga de Greco. Os olhos de pecado são os olhos que nos dominam – ai de nós – a ponto tal que vivemos voluptuosamente deles. Não nos irradiam a vida vivida dentro de nós; absorvem do exterior quanto lhes requeima a gula de bocas com fome. Bocas do estômago, bocas do sistema nervoso e raramente os “lábios do espírito” de que fala Hebbler (Freyre, 2016, p. 475).

No artigo denominado; *Einstein, regionalista*, publicado no *Diário de Pernambuco* em 1925, Gilberto Freyre trata da viagem do físico alemão Albert Einstein (1879-1955) ao Brasil naquele ano. Freyre disserta sobre as palavras do alemão em solo brasileiro, principalmente sua defesa do regionalismo na Europa.

Nunca um estrangeiro fez entre nós uma mais nítida apologia do nacionalismo e até do regionalismo. Do próprio tradicionalismo. Esse homem tão universal e tão sem pátria nas suas preocupações, na sua ciência, na sua glória, no seu sangue de judeu, é dos que podiam ser alheios e até hostis às variações regionais de vida; e desejar um mundo igual, plano, geométrico, sem altos e baixos, sem zigue-zagues. Um mundo cinzento. Um mundo em que todos penteassem o cabelo do mesmo modo e comessem pela manhã a mesma sardinha em lata e bebessem o mesmo chocolate suíço e vestissem segundo o mesmo figurino (Freyre, 2016, p. 477).

O regionalismo europeu ainda é um debate extremamente contemporâneo, tendo se acirrado com o avanço da União Europeia. Progressistas e conservadores fazem defesas apaixonadas sobre o tema dentro do Parlamento Europeu, em Bruxelas. Gilberto Freyre observou que, em conversa com Assis Chateaubriand (1892-1960), Einstein era contra um mundo “homogêneo” que pode surgir com o fim das características regionais.

Que haveria, entretanto, de dizer Einstein ao sr. Chateaubriand? Que não compreendia o mundo tristonhamente homogêneo. Que não compreendia a Europa monotonamente igual. Queria uma Europa unida, decerto. “Mas o que eu desejaria para a Europa” – disse o matemático judeu ao sr. Assis Chateaubriand – “era uma homogeneidade como a do Império Norte-americano, restrita à esfera econômica e política. Cada país conservaria as peculiaridades e aptidões nacionais, cultivando mesmo o seu regionalismo, o qual contribui tanto para dar a cada povo sua fisionomia própria, característica e interessante. Eu não quero a homogeneidade espiritual porque esta faria o mundo demasiado monótono” (Freyre, 2016, p. 477-478).

A defesa do regionalismo por parte de Albert Einstein foi muito bem vista por Gilberto Freyre, grande arquiteto e defensor do regionalismo no Brasil. Importante ressaltar

que este artigo foi publicado em 1925, pouco antes da publicação do *Manifesto Regionalista*, onde Gilberto Freyre destacou a defesa e a necessidade da preservação das características regionais em um país continental como o Brasil.

Observando que em toda parte o que hoje se admira é a melodia americana, disse ainda Einstein ao sr. Assis Chateaubriand: “Entretanto, as danças nacionais, quanto me interessam” As populares austríacas, que encanto eu lhe encontro e como lamento que estejam desaparecendo! Quando estive na Espanha, fizeram-me ver, em Barcelona, as danças nacionais da Catalunha. É uma música especial, características de uma cor local pitoresca e extraordinária. Dela conservo uma impressão deliciosa. Que pena é que cada povo não defenda o seu patrimônio de dança e de músicas nacionais! ” Se Einstein tem tão agudos os olhos quanto os ouvidos, sentiu decerto, no Rio, o horror da arquitetura (Freyre, 2016, p.479).

Gilberto Freyre (2016) observou que Einstein não cansou de elogiar ruas velhas do Rio de Janeiro, especialmente as ruas do Ouvidor e Gonçalves Dias, por serem repletas de sombras, ideais para os climas tropicais do que as avenidas mais largas.

No Recife, Einstein teria elogiado não as avenidas novas, que esplendem ao sol com os seus horríveis postes, mas estas nossas ruas de São José, tão deliciosamente nossas. Ruas estreitas e de doces sombras e de um ar quase mourisco e de um aconchego de ruas da Idade Média. Ruas ainda virgens da estética dos engenheiros; do huysmanismo oficial (Freyre, 2016, p. 478-479).

E considerando-se tradicionalista, regionalista e modernista do Recife à sua maneira, ou seja, não sendo de certo modo “antimoderno”, Freyre (2016) argumentou que também era um defensor das ruas estreitas, assim como o “Rei da Matemática”. A defesa da tradição, da tradição culinária é feita no artigo *A propósito da campanha do sr. Hardman*. Gilberto Freyre (2016) evidenciou o desenvolvimento da cultura de cereais em Pernambuco, mas expôs que o que realmente lhe importava era o lado social.

Lamentou como a tradição pernambucana da mesa larga e da boa cozinha estava se perdendo, dando lugar aos doces de lata, presunto e peras em conserva vindas do Recife. “Deve-se isto, em grande parte, ao declínio da cultura de cereais e de frutas nos engenhos. Numerosos donos de banguês hoje se limitam a plantar canas.

A plantar canas e a derrubar matas” (Freyre, 2016, p. 480). Freyre desenvolveu uma visão mais positiva do período colonial, própria da vertente conservadora cultural e nisso se diferenciando da vertente conservadora estadista.

Na época colonial e no Império sempre se comeu fortemente e à larga em Pernambuco. Principalmente em certos engenhos e conventos. E era geral o gosto de receber à grande. Dizem-me do meu bisavô José Antonio Gonçalves Mello que a sua

mesa, na casa do Poço da Panela, era quase u'a mesa de hotel: a qualquer hora que chegasse uma visita amiga liberalmente a obsequiavam na sala de jantar. À cozinha e à mesa dos engenhos, nada faltava. Era nos engenhos que se fabricavam o queijo, a manteiga, o vinho de jenipapo e se preparavam o charque, a carne de porco, o toucinho – tudo sob a direção das senhoras, verdadeiras Donas Tarejas medievais, gordas mas ativas, o molho de chaves ao cós, descendo à cozinha para provar o ponto dos doces ou fazer algum quitute de preceito; e ao galinheiro, a cuidar dos pintainhos e a apalpar as galinhas. Os escravos, mais felizes que os trabalhadores de eito e os operários de fábrica de hoje – tese fácil de provar -, eram tão bem alimentados em engenhos, que o fato é destacado por grande número de viajantes do século XIX, muitos deles abolicionistas até a raiz dos cabelos: Ida Pfeiffer, Rendu, Wallace, Fletcher, Kidder, Koster e até Tollenare. E o dr. Theodore Peckolt, no tratado germanicamente erudito que escreveu em 1871 sobre as plantas alimentares do Brasil, observou: “O trabalhador europeu, cujo sustento principal consiste em batatas, é muito menos bem alimentado do que o brasileiro”. O médico francês Rendu pormenoriza no seu *Études sur le Brésil*, creio que de 1830, a forte alimentação dos negros – carne, peixe, muito cereal, uns goles de aguardente. E segundo o referido dr. Peckolt era principalmente de feijão, milho e mandioca a comida dos trabalhadores (Freyre, 2016, p. 482).

O artigo *Acerca de jardins*, publicado em 1925, demonstra a paixão de Gilberto Freyre pela natureza, particularmente pelos jardins com características portuguesas, que imperavam no Brasil. O artigo em questão aponta o tema da natureza, inserida nos trópicos. Freyre (2016) faz uma interessante analogia com o sol que prepondera no Brasil, para enfim, adentrar aos jardins.

Nós vivemos sob um sol contra o qual todas as sombras são poucas. Sob um sol tirânico. Mas enquanto vivemos sob semelhante sol – verdadeiro Luís XIV – na Suíça, democrática em tudo, inclusive na sua mediania intelectual, na sua esterilidade artística e na sua natureza industrializada – o sol reina, mas não governa. É um sol efeminado, quer dizer, parecido à lua (Freyre, 2016, p. 490).

Completa Freyre (2016), que, sob a tirania deste sol, encontra-se no Brasil jardins como os franceses, os ingleses ou os suíços, todos em simetria, bem aparados, porém,

[...] assumem um ar melancólico e ao mesmo tempo ridículo. E não se compreende que em vez de tirarmos partido de valores naturais; da meia selvageria que é a delícia da nossa natureza- procuremos eliminar aqueles valores e disfarçar essa meia selvageria, para fingir, nos jardins, a Suíça e o Loire (Freyre, 2016, p.491).

Exaltando a natureza característica do Brasil, Freyre (2016) expôs que o brasileiro deveria aprender com a “lição portuguesa”, observada quando esteve em Lisboa, e demonstra que jamais vira jardins tão lindos quanto os portugueses, espontâneos, sem a simetria tão características dos suíços ou italianos. Jardins onde tudo está ao acaso, irregular, porém extremamente agradável, muito íntimo e acolhedor, observação também feita por certa escritora americana: Rose Standish Nichols (Freyre, 2016).

Ressaltou Freyre (2016) que esta americana sentiu “o sabor franciscanamente lírico de sua beleza. Beleza que está exatamente no meio selvagem à vontade das plantas, dos frutos, das flores. Exatamente no oposto do rígido, calvinista geometrismo dos jardins suíços e franceses (FREYRE, 2016, p.492). E a beleza está evidenciada por Gilberto Freyre, como parte da natureza, como também, veremos, em Ángel Ganivet e George Santayana.

A tradição portuguesa é sem dúvida a que devia estar sendo aqui – no Brasil – desenvolvida, com um maior e mais forte relevo dos efeitos de espontaneidade e, sobretudo, procurando-se nos jardins o máximo de sombra. Mas com a mania das avenidas à francesa e à americana, veio também a mania desses canteiros simétricos, geométricos, rigidamente alinhados. Canteiros de cimento imitando troncos de árvores para dar uma nota de rústico. E para encher esses canteiros o *chic* está no exotismo. Desprezam-se os roxos e azuis e amarelos e vermelhos da nossa flora; e as formas de uma elegância heráldica em que alongam tantas das nossas plantas decorativas – pelo *chic* das plantas estrangeiras. Entretanto, recorda, das nossas, no seu estudo A flora do Brasil, o sr. F. C. Hoehne: “muitas já figuram nos jardins mais nobres da Europa” (Freyre, 2016, p. 492)

Em *A propósito de artes retrospectivas*, artigo publicado em 1925, Gilberto Freyre fundamentou a respeito da história, e como no Brasil ocorria uma prevalência da história militar e revolucionária, e pouco se adentrava na história social, de sua psicologia, das coisas plebeias e rústicas, do cotidiano, do dia a dia.

O desenvolvimento desta história social será a base da trilogia de Gilberto Freyre, que se inicia em *Casa-grande e Senzala*, e também vai ser o ponto de rompimento da hegemonia conservadora estatista ou autoritária na década de 1930, com Freyre trazendo à tona a história do Brasil social, popular, dos costumes, desde a colônia até as primeiras décadas da república, tornando-se um dos expoentes da vertente conservadora cultural no Brasil. Todavia, neste artigo de 1925, Gilberto Freyre expõe como a vida local foi ignorada, artisticamente ignorada:

Agora que um Museu de Artes Retrospectivas se organizou no Rio, bem poderia cogitar Pernambuco, ao menos por elegância, de estabelecer o seu, como documento à vida local. Vida que foi, em certas épocas, tão rica em afirmações de interesse artístico. A verdade é que a ignoramos tristonhamente. Nos Institutos Históricos do Brasil espanta o critério estreitíssimo de valores históricos; a noção, que é a oficial nas escolas e nos jornais, de existir a História antes para a glorificação dos esforços militares e revolucionários que para o inventário inteligente, honesto, lógico ao mesmo tempo que cronológico, e sobretudo psicológico, sociológico, artístico das afirmações construtoras; da energia criadora nacional em todas as suas expressões. Inclusive as plebeias. As analfabéticas. As rústicas. Daí faltar-nos melancolicamente aos quatro séculos de vida o documento vivo. A ilustração plástica. Da técnica da produção do açúcar, por exemplo, quase não existe documento, quando seria relativamente fácil fixar-lhes, por meio de fotografias e desenhos, as principais fases de desenvolvimento histórico (Freyre, 2016, p. 494).

Longe das glórias militares ou dos poderosos, Gilberto Freyre expôs o que deveria constar em um museu:

Eis o que seria um interessante museu, cheio de fortes sugestões para a jovem imaginação artística que, entre nós, desabrocha sem nenhum estímulo do passado: um museu que nos recordasse as afirmações mais características da vida da colônia: a sua técnica de produção, a de transporte, o mobiliário, os tipos de casa, os costumes de vestir, os aparatos das grandes procissões e festas de igreja. Da serralharia e carpintaria dos engenhos recordaria o museu, ao menos pelo desenho, aquelas rodas-d'água e aquelas engrenagens todas, recortadas nas duras madeiras da terra – sucupira, pau-d'arco, vinhático – que foram a surpresa e o encanto de Tollenare; aquelas “obras de carpintaria de uma execução perfeita”, a que se refere o viajante francês, tão sábio no elogio; as canoas, as caixas de açúcar, os tirantes, os frechais produzidos pela serralharia ao lado das obras de marcenaria, talhadas no roxo e no avermelhado das madeiras seletas, para o mobiliário das “casas-grandes” (Freyre, 2016, p.495).

Tal museu, resgatando os aspectos e valores da sociedade brasileira, teria, segundo Freyre (1926), uma relevância não só social, mas também cultural, servindo, inclusive, para estimular a imaginação dos artistas e criadores, encorajando a continuidade daquela arte.

Já *Viver às claras* é o título de um artigo de 1925 em que Gilberto Freyre esclarece como o brasileiro recebeu muito rápido e abundantemente a luz elétrica, seja iluminando os palácios, as ruas, as residências de luxo e as próprias igrejas, que abandonaram a “meia-luz”.

E as casas ricas do Brasil faziam questão de ostentar sua luminosidade. Freyre (2016) confessa que via com antipatia aquele viver às claras, e utiliza, em sua argumentação, um dos autores ibéricos que muito o influenciaram: Ángel Ganivet, assim como Miguel de Unamuno, precursor da *Generación del 98* na Espanha:

Não me interessa discutir a pretendida superioridade moral da luz elétrica. Superioridade negada enfaticamente pelo curioso Ganivet. O curioso Ángel Ganivet do livro de Almagro. O qual chegou à gloriosa era da Luz Elétrica com o culto da Lamparina de Azeite puro e inalterado. É que para o esquisito granadino o abuso da luz – permitido pela eletricidade – acabaria dissolvendo a vida de família. “El antiguo hogar” – escreveu uma vez Ganivet – “no estaba constituido solamente por la familia sino tambien por el braseiro y el velón que com su calor escasso y su luz débil obligaban a las personas a aproximar-se y a formar um núcleo comun. ’. Em outras palavras: uma casa iluminada por igual não predispõe a família para aqueles serões e aquele aconchego de outrora, com a leitura dum romance de Alencar ou do *Almanaque de lembranças luso-brasileiro*, depois do jantar, junto ao candeeiro grande e gregário. De modo que se pode generalizar: a luz de azeite ou petróleo atraía e aconchegava pelo estranho prestígio de sua debilidade, ao contrário da luz elétrica que dispersa e desune (Freyre, 2016, p. 497).

Freyre (2016) ressaltou que não é a moral, pura e simplesmente que provoca nele repugnância da “vida às claras”, mas aquilo que ele considera a “estética da moral”, que é apreciar o pudor no homem de seus vícios e de suas virtudes. Já o movimento católico no

Brasil e as ideias de reação, particularmente o modelo reacionário francês, é alvo de Gilberto Freyre no artigo *Sugestões a um livreiro*, de 1925.

Certo artigo publicado na *Revue des Jeunes* sobre os católicos no Brasil, expôs que os brasileiros necessitavam, para sua “retificação mental” ter mais contato com os “modelos reacionários” da França. Freyre então, busca compreender o que seria essa “reação” francesa.

Há de fato nas ideias de reação, ou antes de reconstrução de Ch. Maurras certo sentido universal. É preciso, porém, não esquecer que elas representam a sistematização de um grupo de ideias para aplicação particular a determinada situação mórbida: a vida francesa desorganizada pelo liberalismo e enfraquecida pela centralização. Repetidamente, através do grande livro que é a *Enquête sur la monarchie*, Maurras frisa e sublinha este critério particularmente francês do esforço reconstrutor que sua inteligência dirige a seu fino sentimento de pátria anima. É que na medicina da vida social, como na outra, não há doenças: há doentes – segundo o célebre conceito (Freyre, 2016, p. 510).

E por haver no Brasil daquele tempo um crescente interesse pelas ideias da *Action Française*, os livreiros traziam livros franceses que tinham interesse atual. Daí, para os adolescentes brasileiros, que estavam se desiludindo com a “perfeição da democracia”, do liberalismo, Gilberto Freyre recomendaria a eles estarem mais próximos do que seria “reacionário” português ou espanhol do que o francês. Por isso, recomendava a esses jovens, autores como António Sardinha (1887-1925) ou Fidelino de Figueiredo (1888-1967) do que os “divulgadores franceses”:

Ao nosso esforço de retificação mental e de reorganização social e política fora da ideologia simplesmente democrática, o que primeiramente convém é o critério hispânico, que nos integre no sentimento hispânico e na tradição sociologicamente católica; e que nos liberte do vago “panlatinismo” dos *toasts* do sr. Sousa Dantas e dos lirismos do sr. Graça Aranha. E se eu tivesse, o que muito recomendaria ao adolescente brasileiro, tocado pelo desencantamento do liberalismo, seria a leitura de Menendez y Pelaio, de Gama e Castro, de Ángel Ganivet, de J. Lúcio de Azevedo, de Fidelino, de Sardinha. (Freyre, 2016, p. 511)

Sentimentos hispânicos e a tradição “sociologicamente católica”, corroborada com profundidade por T.S.Eliot ao tratar da sociedade cristã, já aparecem neste artigo de 1925, e vai percorrer a bibliografia de Gilberto Freyre.

Em *A Vitória dos Coretos*, artigo de 1925, Gilberto Freyre critica o Progresso, com P maiúsculo que invade a estética e a arquitetura, e defende a ‘teimosia’ da tradição dos que pretendem preservar os monumentos, não com estagnação e abandono, mas sim, caso seja necessária uma atualização, preservar suas características originais, seja própria do país ou de sua região.

A posição de Gilberto Freyre, defendendo a tradição, e a necessidade de conservar, porém buscando sempre atualizações e melhorias é muito próxima do conservadorismo clássico, que tem suas raízes em Edmund Burke. Sua crítica recai sobre a substituição de um cruzeiro do Largo da Paz por um coreto feito de cimento armado:

É mais um plano de reforma que surge ou, pelo menos, que se esboça. E ninguém se surpreenda de sua vitória. Ainda não há entre nós uma consciência ou espírito local, inteligente sentido de tradição, capaz de resistir à estética fazedora de mercúrios, pontes maracajadas, leões, lagoas fingidas; e reformadora de catedrais e interiores de igreja. E semelhante consciência não se improvisa. Há um ou outro esquisitão ou caturra animado desse íntimo sentido das coisas para o qual um cruzeiro, independentemente mesmo da significação religiosa, é um mundo de sugestões deliciosas. Um motivo local a ser inteligentemente aproveitado (Freyre, 2016, p.520).

Todavia, questiona Freyre (2016) que o cimento armado não é um estilo, mas apenas material. Não tem uma história ou características que o conecte ao passado e que seja modelo a ser seguido para o futuro. É apenas cimento. Daí a conexão entre passado e presente, tradição e modernidade, que o sociólogo recifense faz sobre a estética, tema desenvolvido profundamente pelo vitoriano John Ruskin e trabalhado por Freyre nesse artigo:

No desenvolvimento de estilos como o colonial português, o espanhol das Missões e o “Georgian Colonial” é que está a base plástica para expressões americanas da arte de construir. Nisto, combinado com o aproveitamento do material arqueológico (Asteca, Maia, Inca etc) e a estilização de motivos regionais tocados de inspirações populares. [...] No estilo colonial espanhol levantou-se agora, em Havana, a filial do National City Bank of New York: edifício diante do qual logo se sente um banco, em toda a sua intensa modernidade de funções. Tradição e atualidade. E o certo é que os norte-americanos estão tirando o melhor partido das variações regionais de tradição, de vida e de paisagem. Sua arquitetura, sendo a de um povo que em excelências técnicas, é uma espécie de contemporâneo da posteridade, anima-se ao mesmo tempo de sugestões locais do passado. O cimento armado, do qual fala com tanto entusiasmo o dr. Aranha, é simplesmente um material; e de um simples material seria demais exigir que produzisse espontaneamente e quase de improviso um estilo de construção (Freyre, 2016, p. 520-521).

Freyre (2016) afirma que o tempo é uma dimensão verdadeira no mundo, e traz qualidade de permanência e distinção às coisas. Para Freyre, há na “continuação a verdadeira criação” (Freyre, 2016, p. 521) e isso fica evidente com a arquitetura russa que propõe um “processo de continuação”, apesar dos russos, naquela década de 20, já como União Soviética, pretenderem “fugir” de seu passado social e político.

No México, a “onda renovadora” que tomava as artes e a pintura moral, como na arquitetura, trouxe um esforço para fortalecer e aumentar os motivos hispano-astecas, mais

que astecas, resgatando sugestões de um passado arqueológico (Freyre, 2016). Mas e o Brasil?

Nós, entretanto, continuamos grudados à cópia do ‘rococó’, desprezando, pelo que a Europa e os Estados Unidos oferecem de pior, os mais deliciosos motivos locais. Uma praça com um cruzeiro no meio, diante da matriz? Horror para a estética de fraque! Que desapareça o cruzeiro! Por que onde está uma praça com cruzeiro nos catálogos franceses de arte municipal, nos compendiosinhos que ensinam minuciosamente a levantar ruínas cenográficas, nos cartões-postais suíços? Que importa que o cruzeiro seja a nota, a sugestão, o sinete mais vivo de brasileiridade? Que importa que ele recorde a Primeira Missa? Que importa que o cruzeiro anime no brasileiro, católico ou acatólico, todo um mundo de emoções íntimas; e lhe recorde toda a poesia dos começos da nacionalidade (Freyre, 2016, p. 521)?

O artigo *Traição ao Passado*, de 1925, vai ao encontro da defesa que Gilberto Freyre faz da tradição, conectada ao passado, e como as novas gerações traem suas raízes.

O sr. Hipólito Raposo, escritor português do grupo de Antônio Sardinha, tomou para assunto de um romance que lembra os de Barrès e no qual pôs muita vibração, o caso de antiga família portuguesa, desenraizada da sua tradição rural pelo urbanismo e pelo liberalismo. Fenômenos agudamente característicos do século XIX e dos começos do XX em países como Portugal e até no Brasil. Na história da antiga família rural se verifica a traição de uma geração. Uma geração que abandona a velha casa, que abandona a velha fé, que manda destruir os castanheiros do solar e estender pelo jardim a plantação de milho e de couve, para assim sustentar os luxos da vida na capital e em Paris. De modo que as raízes seculares da família, ligando-a à terra de Ingarnal, tristemente apodrecem. Morre com o absentismo o amor à terra que ali se desenvolvera através de gerações. Sucede, entretanto, que a esse desgarramento da tradição rural de uma geração, se segue o esforço da nova para reintegrar-se e reabilitar-se no velho espírito. Esforço naturalmente doloroso (Freyre, 2016, p. 527).

É o caso do neto que pretende retificar o passado glorioso do avô, resgatando também o pai que estava desorientado, e para isso, volta para a casa de origem de sua família. Volta ansioso de reintegração. Volta sob o desencanto do mundo novo de progresso e ciência e democracia, que empolgara a geração do seu pai. (Freyre, 2016, p. 527). E a atuação das “modernices”, como critica Gilberto Freyre, vai destruindo as tradições e descaracterizando as cidades e o campo.

A crítica ao Progresso, ao liberalismo e às modernices é uma constante nos artigos da juventude de Gilberto Freyre, bem como sua defesa da tradição e das coisas do passado que deveriam se conectar e edificar o presente e o futuro, e cita Eduardo Prado, um defensor da tradição, e que possivelmente podemos localizá-lo como um conservador cultural ou culturalista, atuando na virada do século XIX para o século XX.

E, entretanto, não é só no mato, e pela invasão dos canaviais das usinas insaciáveis, que desaparecem essas notas identificadoras da nossa paisagem e do nosso passado. É com uma sem-cerimônia que acusa a ausência de toda a sensibilidade e de todo o gosto, que o arrivismo triunfante no Recife manda derrubar árvores velhíssimas e destruir ou acatitar casarões de uma dignidade característica e de uma simpatia acolhedora – para a edificação amiudada, catita e espaventosa de modernices. E a cidade do Recife – a predileta de Eduardo Prado – não tem lei nenhuma que lhe defenda a fisionomia. A traição ao passado se verifica facilmente. Não encontra resistência (Freyre, 2016, p. 528).

A “traição ao passado” é uma expressão que caracteriza bem o que Gilberto Freyre pretendia transmitir. A Igreja Católica no Brasil é tema de destaque no artigo *Desvio de Força*, publicado em 1925. Neste artigo, Gilberto Freyre reflete sobre a importância e relevância do catolicismo na formação brasileira. Estava ocorrendo um movimento de católicos naquela década de 1920, para o Catolicismo Romano tornar-se novamente a religião oficial do Brasil.

Para Freyre (2016), aquilo era um “desvio de força”, porém, uma ideia que para ele não era absurda, já que do ponto de vista do “republicanismo democrático” seria plenamente justo, o “critério da maioria” aplicado em plenitude, não sendo, todavia, um dos melhores (Freyre, 2016).

As forças católicas, sabendo de sua dignidade e cientes de seu prestígio superior ao dos regimes políticos, deveriam optar por uma ação social e espiritual, distanciando-se da política, que poderia lhes trazer problemas, e estarem mais livres para exercer o seu poder. Se fosse obrigatório o ensino católico nas escolas públicas, traria para “nossa vida de povo católico um ranço de vida suíça” (Freyre, 2016, p. 533), calvinista.

Caso se acentuasse a busca por retornar o Catolicismo Romano como oficial, poderia trazer uma falsa ideia de que a Igreja no Brasil estaria fraca de recursos sociais e espirituais, e para se recuperar, permitiria até a “promiscuidade”. Mas não era este caso, e, muito ao contrário, a Igreja tinha vivos recursos, como nunca antes no Brasil (Freyre, 2016).

Neste ponto Gilberto Freyre trouxe ao texto nomes de católicos marcados por seu tradicionalismo e defesa da ortodoxia, como o padre Leonel Edgard da Silveira Franca (1893-1948) da Companhia de Jesus e Jackson de Figueiredo Martins (1891-1928), tratando-os como líderes da Igreja Católica no Brasil, e logo, pautando os caminhos do catolicismo naquele momento, e se aproximando das intenções pretendidas por Dom Vital Maria Gonçalves de Oliveira, e sua defesa da ortodoxia católica.

Tais líderes da década de 1920, inclusive, fundaram o Centro Dom Vital, no Rio de Janeiro, em 1922 que se tornou uma das mais influentes instituições culturais do Brasil.

O ritmo da influência católica no Brasil se acelera. A força católica cada dia se acentua em sulcos mais fundos sobre a fisionomia da nação brasileira. Aparecem tipos de *leader* vigorosos e intensos que lhe escasseavam melancolicamente, no clero como entre os leigos. Na mocidade do padre Leonel Franca e dos Jackson de Figueiredo esplendem flamas de uma claridade nova. Nunca o catolicismo no Brasil se aproximou tanto, como se vai nestes dias aproximando do espírito de Dom Frei Vital. Do grande e heroico espírito de Frei Vital. A *leadership* das forças católicas entre nós vai deixando, cada dia mais, de ser um fácil e cômodo e suave e até compensador ofício, para exigir atitudes verticalmente corajosas e francas e, até, o sacrifício do conforto pessoal e do sucesso público ou profissional. Em face de semelhantes tendências, que tão fortemente acusam mais vida, mais saúde, mais força na Igreja Católica no Brasil – é que me parece um desvio de força o movimento atual: a busca de oficialização do catolicismo. O prestígio da religião católica não o exige (Freyre, 2016, p. 533).

Segundo Freyre (2016), não havia a necessidade da Igreja Católica se tornar novamente a religião do Estado, mas a Igreja, a mesma que “formou o Brasil”, deveria reintegrá-lo, através de seu poder íntimo e por sua atração invencível, auxiliar o Brasil “no alto destino, hispânico e cristão, que lhe compete; e do qual o afastou o liberalismo maçônico, exatamente sob um regime de ligação oficial da Igreja com o Estado” (Freyre, 2016, p. 534).

Daí sendo melhor para o próprio catolicismo não estar preso, ou vinculado aos revezes políticos do Estado, podendo atuar com independência e livremente, ressaltando Freyre a necessidade da presença do catolicismo no ensino superior, como ocorria em outros países. De fato, no decorrer da década de 1940, seria criada a Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), que depois se espalharia por outros estados da federação.

A mim – acatólico, aliás, a não teologicamente católico – parece que muito mais eficazmente exerceria a Igreja a ação que lhe compete exercer sobre a vida social e intelectual do Brasil, aguçando e intensificando sua influência sobre as elites; criando no país uma ou duas universidades católicas, do tipo da de Lublin, da Polônia, que pela sua superioridade naturalmente viessem a nortear todo o ensino no Brasil e dar sal católico à nossa hoje tão insípida cultura. Nenhum ensino no Brasil pode ser honesto – seja público ou privado – que não reconheça a intensidade heroica da ação católica nos começos da nacionalidade brasileira. Que não reconheça, em semelhante ação, a maior beleza da nossa história. Para a irradiação desses e doutros fatos faltam-nos livros didáticos, cuja produção seria uma das funções da alta cultura católica entre nós (Freyre, 2016, p. 534).

A questão da natureza e seu amor pelas árvores também é retratado no artigo *Vende-se Lenha*, de 1925, onde comemora-se o “Dia da Árvore”, instituído pelo governo brasileiro, mas que, no Recife, ao invés de festejar-se as árvores, despontavam “tristonhas e vergonhosas tabuletas: ‘Vende-se lenha’” (Freyre, 2016, p. 539). Para Freyre (2016), tratava-se de condenável comércio de madeira que arruinava a beleza da cidade, bem como seu caráter e até a sua higiene.

A conexão de Gilberto Freyre com a natureza, irá levá-lo a desenvolver o conceito de “ecologismo”, não sendo menos relevante que, assim o fazendo, se aproxima de conservadores culturais e vitorianos que defendiam a relação harmoniosa que deveria haver entre o homem e a natureza. Assim, o “Dia da Árvore”, deveria estimular o amor com as árvores, e a devoção a elas, não as considerar apenas objetos de comércio, como se fossem “pé de pau”, ocasionando sua devastação (Freyre, 2016).

A exaltação do sobrenatural, do misticismo, do mistério, compõe o artigo com título *O Livro do sr. Cruls*, publicado em 1925. Comparando-o a uma obra de H. G. Wells (1866-1946), para Gilberto Freyre (2016), o livro *Amazônia Misteriosa*, de Gastão Cruls, parecia uma tradução da língua inglesa, idioma onde estão os melhores livros sobre este gênero.

O tema se inclui dentro daquilo que consideramos como parte da vertente conservadora culturalista, o folclore, o sobrenatural, que segundo Freyre era de suma importância a sua preservação e disseminação.

Para Freyre (2016), o mistério ainda recaía sobre a Amazônia, um dos poucos lugares do planeta onde se podia respirar o sobrenatural, o sombrio, misterioso, por onde ainda não chegara a civilização. Freyre (2016) cita alguns autores que trataram de temas que ainda traziam enigmas e incompreensões para a humanidade, como as evidências de Donneley sobre a chegada dos egípcios ao Peru; ou reavivando cientificamente a *Atlântida*, de Lord Bacon.

Autores como Sir Clement Makham e Rudolf Falb também trataram de assuntos que pareciam romances. “E continuam a surgir teorias. O real ao lado do fantástico. E até quando irá esse mistério da Amazônia? No gênero é o último grande mistério” (FREYRE, 2016, p.540).

Neste ponto, Gilberto Freyre expôs como o furor civilizador estava destruindo toda selvageria que ainda existia, toda natureza virgem, tornando tudo homogêneo, cinza. Por todo o mundo, caíam os lugares misteriosos, desde as florestas da África até o interior da Índia, o mesmo ocorrendo no Japão, na China. Mas a Amazônia ainda era o último bastião de mistérios a assombrar a humanidade.

Porque pelo mundo todo, a acinzentar-se tristonhamente, vão rareando os borrões de cores vivas, os grandes borrões de selvageria, de natureza virgem, de humanidade em bruto. O mata-borrão civilizador os vem chupando. Sorvendo-os. Acinzentando-os. Da África terrivelmente negra restam apenas salpicos: dia a dia acinzentada. Da Índia empalidecem os coloridos mistérios que a Europa do século XIX ainda viu brilhar: seus príncipes começam a viajar de roupa cor de macaco e sapatos de sola de borracha, sem ruge-ruge de sedas e de plumas. Vi marajás em Paris que pareciam, pelo traje, simples ricos de Chicago. Também a China e o Japão e a Rússia se estandardizam. E o último grande borrão, a última grande mancha de cor viva, é justamente esse interior do Brasil, principalmente ao extremo norte, na região entre

o Amazonas e o Peru. Região de que o Padre Acosta falava em 1590 com o assombro de quem falasse do sobrenatural. E que é hoje quase a mesma terra em bruto de 1590. Dela e dos estranhos seres que a animam é que escreve o sr. Gastão Cruls em *Amazônia misteriosa*. Livro a que chama romance. Mas do qual a impressão é antes de livro de viagem – tão forte é em muitas páginas o sabor da vida vivida (Freyre, 2016, p. 540-541).

No artigo intitulado *A propósito de regionalismo no Brasil*, de 1925, Gilberto Freyre relata que havia recebido a edição número 2 de *A Revista*, diretamente de Belo Horizonte. Era uma revista de jovens intelectuais mineiros. “E anima-o vivo sentimento regionalista: ‘procuremos concentrar todos os nossos esforços – diz o editorial – para construir o Brasil dentro do Brasil e, se possível, Minas dentro de Minas’” (Freyre, 2016, p.545).

Considerado por alguns como mais um “grupinho estadual” preocupados com a vida local, diferenciavam-se em uma época em que a “fraternidade dos povos”, e a dinâmica dos meios de comunicação levavam o mundo a universalização.

Esse grupo d’*A Revista* era formado por nomes como Carlos Drummond, Martins de Almeida, Emílio Moura, Gregoriano Canedo, etc., tinham um programa de ação e ideias muito semelhante ao “Centro Regionalista do Nordeste” (Freyre, 2016). Entre suas ideias, estava a da preservação de uma “Minas mineira”,

[...] que se desenvolva dentro do espírito do seu passado, contribuindo com sua forte originalidade local para a riqueza do conjunto brasileiro; para a harmonia do todo brasileiro. Querem uma Minas vivamente caracterizada na sua vida, como nós já há algum tempo queremos um Nordeste capaz de resistir à estandardização. No editorial da nova revista mineira se lê: “um dos nossos fins principais é solidificar o fio da nossa tradição”. Apenas os jovens regionalistas de Belo Horizonte não têm da tradição o sentido passivamente necrófilo dos Institutos Históricos. O que eles sentem na tradição mineira, em particular, como na brasileira, em geral, é o que os chamados “neotradicionalistas” do Recife sentimos na tradição nordestina: uma força viva e plástica a ser desenvolvida em valores novos, atuais, ativos. Nunca um peso morto a ser tristemente arrastado pela vida (Freyre, 2016, p. 546).

A fundamentação que Freyre faz do respeito à tradição, sendo considerado até um “neotradicionalista”, é esta tradição ser viva, ativa, nova, e não morta, passiva, sem qualquer alteração possível. É o respeito ao passado, mas acolhendo melhorias e evoluções, quando necessárias. Tais observações vão ao encontro daquilo que define o conservadorismo.

Sobre o artigo em questão, Freyre (2016) expõe que aqueles jovens mineiros pretendiam também intervir politicamente no Brasil, e neste ponto eles se distanciavam do programa do “Centro do Nordeste”, estando mais próximos dos tradicionalistas e regionalistas franceses, que eram monarquistas e políticos, como François-René de Chateaubriand e o periódico *Le Conservateur*.

O regionalismo e a tradição também estão presentes no artigo *A propósito de Guilherme de Almeida*, publicado em 1925. Neste artigo, Gilberto Freyre tece críticas ao poeta e conferencista Guilherme de Andrade de Almeida (1890-1969), quando este fez comentários desprezando a tradição, retratando-a como um “peso morto e o regionalismo como uma “limitação”. Ora, Gilberto Freyre, no presente artigo, respondeu à Guilherme de Almeida, com as definições de tradição e regionalismo:

O sr. Guilherme de Almeida não distingue a tradição que se vive da tradição que se cultiva a discurso e a fraque e a hino nacional e a vivas à República. Ele não distingue o regionalismo a Jeca Tatu, caricaturesco e arrevesado, do regionalismo que é apenas uma forma mais direta, mais sincera, mais prática, mais viva de ser brasileiro. Esquece que a Igreja Católica, sendo tão universal que a sua língua é um latim liquidamente transnacional, é ao mesmo tempo regionalista. E se, em São Paulo, a devoção de novos-ricos está a levantar o absurdo de uma catedral gótica não o faz dentro do verdadeiro espírito católico, simpático às sugestões locais de vida e de arte. E como é que um nordestino – criado em reminiscências, memórias, experiências agudamente locais de pastoril de engenho, caldo de cana, faca de ponta de Pasmado, Megaípe, Paulo Afonso, Itajubá, Igarapu, pé de moleque, água de coco, banho do Tambiá com caju e cachaça; como é que o nordestino de vida assim vivida a poderá desprezar por um vago brasileirismo? Vago brasileirismo que o sr. Guilherme de Almeida não chegou a definir. O bom brasileirismo é o que junta regionalismos. Regionalismos válidos (Freyre, 2016, p. 557).

A linguagem também é um dos temas presentes naquilo que consideramos a composição da vertente cultural do conservadorismo. Levando em consideração os trópicos e a cultura, a língua portuguesa é destaque no decorrer da bibliografia de Gilberto Freyre. Já no artigo de 1926, *Acerca do belo idioma de Camões e Frei Viterbo*, Gilberto Freyre faz uma breve exposição sobre o idioma português:

Nós crescemos sob a superstição de sua absoluta beleza: “o belo idioma de Camões”, “a língua maravilhosa de Vieira”. E de sua riqueza: “a língua opulenta de Bernardes”. De Bernardes ou do Frei Joaquim da Santa Rosa de Viterbo, de quem me escrevia há pouco o poeta Manuel Bandeira com um rancor de sobrinho a vingar-se, nas primeiras volúpias da liberdade, da tia puritana que o oprimira. Idioma rico decerto não é o nosso. Apenas corresponde às fáceis necessidades da meia cultura e da sentimentalidade piegas. Daí sua perfeita identificação com o “gênio” de Rui Barbosa e com o “gênio” de Castelo Branco (Freyre, 2016, p. 571)

Para Freyre (2016), o português, em seu sentido lógico, especulativo ou de beleza, deveria se soltar do “cinto de castidade do puritanismo gramatical”, e utilizar dos meios exóticos, dos “recursos verbais exóticos”, para dar sabor às palavras, como faziam escritores como Monteiro Lobato, Machado de Assis, Raul Pompeia, Augusto dos Anjos, entre outros (Freyre, 2016). Afirma Freyre que o português possui elementos de beleza, como os “ão” e “ões”, assim como os seus “inhos” e seus “ãos”. E conclui Freyre:

No seu estado atual é um grosso idioma no qual a pena ansiosa de fina e aguda e insolente expressão está sempre a partir-se. Não é papel: é mata-borrão. Mata-borrão violentamente rebelde aos traços finos, aos riscos agudos, às linhas incisivamente pessoais. Mata-borrão que chupa a tinta; que alarga, espraia, deforma os traços em borrões. Por isto, em português, o melhor é escrever a lápis. Ou não escrever (Freyre, 2016, p. 572).

George de Santayana foi um dos pensadores ibéricos que influenciaram consideravelmente Gilberto Freyre. Isso se revela através do artigo *Acerca de Santayana*, onde Freyre faz breve explanação sobre a biografia do intelectual madrilenho:

Acharam-me uma vez muito irritante porque eu disse de Gilberto K. Chesterton, ensaísta inglês hoje conhecido até entre os livreiros de Lisboa: “Chesterton, ensaísta inglês que no Brasil conhecemos o sr. Antônio Torres, o sr. Gilberto Amado, eu e dois ou três outros”. No caso de George Santayana eu teria de aguçar a restrição. Creio que somente o conhecemos: no rio, o sr. Tristão de Athayde, que entre os nossos jovens escritores é o mais opulento milionário de leituras; e aqui, à doce sombra das bananeiras do Norte, o sr. Olívio Montenegro – a quem uma vez dei a ler *The sense of beauty* – e eu (Freyre, 2016, p. 582).

Santayana nascera na Espanha, em 1863, chegando, ainda criança, nos Estados Unidos da América. Autor de grande obra, era pouco conhecido na Espanha, mas “sua obra fortíssima de pensador do mais azul dos sangues intelectuais, sua obra de fidalgo espiritual, de Senhor de Orgaz no espírito como na própria figura de um ar ao mesmo tempo distante e insolente – obra toda escrita em inglês [...]” (Freyre, 2016, p. 582).

Freyre (2016) ressalta que todo o conjunto íntimo de Santayana evidencia que ele pertencia à Espanha, seus interesses pela alma, seu grande misticismo em *The life of reason*, um de seus escritos. Santayana, espanhol devoto da Virgem Maria, “capaz de matar mouros pelo amor de Jesus Cristo” (Freyre, 2016, p. 582).

Apesar de estar conectado à tradição intelectual da Inglaterra, não deixou Santayana de ser um menino espanhol, como quase todos, nascido próximo de alguma catedral e tendo uma devoção à Virgem Maria (Freyre, 2016, p.582).

Mesmo que ele definisse seu catolicismo como uma “volúpia estética”. Todavia “sua poesia intimamente se anima das graças espirituais da Igreja. [...] E se não chegou George Santayana à harmonia interior do [...] mesmo modo dramaticamente integral que John Henry Newmann – é à tradição católica que ele na verdade pertence” (Freyre, 2016, p.582).

E bem o revela o seu forte entusiasmo pelo Dante quando o estuda ao lado de Goethe e Lucrécio nas claras páginas do *Three philosophical poets*; quando o exalta como o poeta de “*the highest species of poetry*”. E este seu conceito acerca de Dante

parece antes fugido de uma página de Chesterton em *Ortodoxy*: que desde o Dante, o sobrenatural figura no pensamento humano como uma parte do natural (FREYRE, 2016, p.583).

O sobrenatural como parte do ser humano, do natural é item relevante da essência do pensamento de Santayana, também como elemento do catolicismo. Freyre (2016) compara seu argumento com o de Chesterton, um defensor da ortodoxia católica. Santayana esteve nos últimos momentos de sua vida, em Oxford, onde animava um grupo de jovens sobre o “sentido de beleza das coisas”, e este sentido de beleza está presente em sua obra *The sense of beauty*, “espécie de breviário” (Freyre, 2016).

Freyre relaciona G. K. Chesterton, um dos vitorianos britânicos, com Santayana, conservador espanhol, parte daqueles intelectuais ibéricos que, consideramos, influenciaram constantemente o pensamento do polímata de Apipucos. Tantos os britânicos, quantos os ibéricos, contribuindo, entendemos, para a formação do conservadorismo cultural, ou culturalista em Gilberto Freyre.

A importância da Espanha não é menor que a de Portugal para a formação brasileira. “Tierra” foi a palavra saída da boca do navegante da caravela Pinta quando avistou terra ao ver a América. Pinta que foi uma das caravelas espanholas que integravam a expedição de Cristóvão Colombo (1451-1506), e que chegou ao continente americano em 1492.

O título de *Tierra!* é o artigo publicado por Freyre, em 1926, onde observa que, juntamente, Portugal, Brasil e Espanha formam uma grande família. Afirma Freyre (2016) que a Espanha também criou o Brasil, com seus romances, histórias de cavalaria, etc. “[...] porque só à luz da história espanhola a nossa adquire integral sentido – olhamos, os brasileiros, com olhos de filhos para a Espanha; e com ela dividimos o amor que nos prende a Portugal” (Freyre, 2016, p. 585).

Segundo Freyre (2016) Portugal deve ser um povo estudado juntamente com o espanhol, e a Espanha estaria incompleta sem o país lusitano. Tanto que, por séculos, as ações dos dois países se confundiram, como a “ânsia de suas almas; confundiram-se os campos de ação dos seus missionários, filhos do grande Ignácio de Loyola; e à sombra da mesma Nossa Senhora – Nossa Senhora dos Navegantes; e rezando à mesma Santa quase as mesmas preces de agonia e esperança” (Freyre, 2016, p. 585).

E entre os séculos XV e o século XVI, Portugal e Espanha juntos trouxeram à civilização cristã em torno de vinte nações, “no mais formidável esforço criador realizado depois das catedrais da Idade Média” (Freyre, 2016, p. 585). Nesse artigo, Gilberto Freyre

utiliza referência de G. K. Chesterton, onde este apontava que o homem não fabricava apenas instrumentos, mas também dogmas.

O hispano, segundo Freyre (2016) é um fabricante de dogmas, e por isto as dificuldades atuais advindas com o progressismo, em uma época em que a função humana de criação foi substituída pela de trabalhar apenas para consumir. Viver para consumir.

De fato, a inadaptação hispânica ao ritmo europeu começou com a vitória do sentido técnico ou mecânico de vida – sentido germânico e norte-americano, ou seja, o de “progresso” sobre o sentido de “civilização”. [...] Os hispanos, almas intensas demais para limitarem-se ao sentido de “Progresso”, deixaram-se distanciar pelo passo largo, americano, do progresso mecânico, técnico, material – do qual, entretanto tão melancolicamente cansado se está tornando o mundo. O mundo de novo sente, ou começa a sentir, ânsia daquele ritmo de intensa criação que morreu com o século XVII (Freyre, 2016, p. 586).

Gilberto Freyre é perseverante em suas críticas ao Progresso, com P maiúsculo, a supremacia do técnico, do material, do consumo, que estava deixando o mundo mais melancólico, acinzentado. Em outro artigo publicado em 1926, Gilberto Freyre tratou novamente do regionalismo.

Sob o título *Ação regionalista no Nordeste*, Freyre (2016) expôs como as ações regionalistas que surgiam no Nordeste e em Minas Gerais, estavam sendo atacadas por uma onda de confusão, por exemplo, confundindo o regionalismo com separatismo, ou, como já comentado, comparando o regionalismo a um “caipirismo” de Jeca Tatu:

A verdade é que não se repelem, antes se completam, regionalismo e nacionalismo, do mesmo modo que se completam nacionalismo e universalismo. O que foi a Idade Média senão a mais inteligente harmonia dos dois critérios de vida e de arte – o regionalista, e até o municipalista, e o universalista, representado pela grande sombra matriarcal da Igreja a alongar-se pela Europa inteira? E neste ambiente é que se levantaram as catedrais – instituições complexas, reunindo aos fins místicos, litúrgicos, estéticos, funções sociais de caridade, solidariedade local, arte popular – com toda a sua complexidade de arte: a do arquiteto unida à do escultor e a deste à do pintor de vitrais e a do pintor de vitrais completada pela do iluminista de missais góticos (Freyre, 2016, p. 591-592).

Freyre (2016) argumenta que o regionalismo não quer que a “tirania de um Rio de Janeiro”, ou seja, a centralização de poder absorva e esterilize as energias locais que são fortes por terem um contato “vivo e imediato”, com as realidades sociais, da vida, da paisagem e da economia brasileira. Diferentemente do conservadorismo estatista ou do pensamento autoritário, Freyre se posicionava avesso à centralização do poder.

O regionalismo, segundo o sociólogo recifense, pretende reabilitar as qualidades provincianas da vida, da arte, da paisagem. É uma oposição clara ao pensamento que formava

as bases da vertente conservadora estatista, a centralização de poder, um poder central forte, não dando grande relevância aos interesses sociais ou locais. É uma diferença interessante, pois podemos considerar Gilberto Freyre, rompendo aquela hegemonia de pensamento autoritário que estava presente nas décadas de 1920-30.

No momento em que se abre o Primeiro Congresso Regionalista do Nordeste nada mais oportuno nem mais justo que recordar a clara e inteligente ideia geral de regionalismo, traçada há vinte e tantos ou trinta anos por um intelectual nordestino que soube, senão compreender, sentir a realidade brasileira. E o conceito de Silvio Romero que o impõe à mais franca simpatia da moderna corrente regionalista é este: A grandeza futura do Brasil virá do desenvolvimento autônomo de suas províncias. Os bons impulsos originais que nelas aparecem devem ser secundados, aplaudidos. Não sonhemos um Brasil uniforme, monótono, pesado, indistinto, nulificado, entregue à ditadura de um centro regulador de ideias. Do concurso das diversas aptidões das províncias é que deve sair o nosso progresso (Freyre, 2016, p. 592).

E naquele Primeiro Congresso Regionalista do Nordeste, um dos temas que Gilberto Freyre destaca é o “estilo colonial”. Como vimos, a estética e a arquitetura estão nos temas que fundamentam a vertente conservadora culturalista.

No artigo *Espírito e não estilo*, de 1926, Freyre (2016) retrata a discussão sobre o estilo, que para ele, era um “espírito colonial”. “Não há de modo nenhum ‘estilo colonial brasileiro’ com a mesma forte, definida e rígida caracterização das “cinco ordens” (Freyre, 2016, p. 595). Freyre se refere às cinco ordens da arquitetura: a ordem dórica, ordem jônica, ordem coríntia, ordem compósita e ordem toscana, que possuíam aspectos claros.

O que nós possuímos é um espírito de casa, é uma linha de ingênua beleza de casa, que se faz precisamente notar pelo à vontade de suas desproporções e assimetrias. Pelo seu cair *nonchalant* para os lados. E nesse à vontade de linhas se sente a hospitalidade, a simplicidade, a meio rústica fidalguia da gente brasileira. E, ao mesmo tempo, a simpatia com o clima, com a paisagem, com o forte sol tropical, pelo desabar do telhado em pirâmide e às vezes irregularmente, plasticamente, como se fora um enorme chapéu mole ou de Panamá. E são notas, sugestões, todas essas das quais poderá tirar um arquiteto de talento e, ao mesmo tempo, de sensibilidade, o melhor dos partidos (Freyre, 2016, p. 595)

O espírito colonial poderia desenvolver no Brasil uma linha própria, traço característico do Brasil, da expressão de arquitetura brasileira nas cidades do país, que tiveram contato com os primeiros séculos coloniais e continuam em contato, da mesma forma, com as atualidades industriais, comerciais e mecânicas desde a origem do Brasil (Freyre, 2016).

Para Freyre (2016), as linhas coloniais não deveriam se limitar a algo íntimo, como as portas de entrada de residências, mas “há também no espírito colonial certa sugestão forte

de amplitude, um não sei quê de largamente, de franciscanamente hospitaleiro – que a vários edifícios públicos – hospitais, hotéis, e a meu ver também a bares [...]” (Freyre, 2016, p.595).

O espírito colonial de casa ou de edifício representa não a sobrevivência de uma época tristemente morta, mas um fio cuja energia criadora se interrompeu, sob a fúria de macaqueação do toscano, do Luís XV, do chalé suíço, do normando francês! Fúria que, no Recife, teve seus princípios com o afrancesado conde da Boa Vista. Voltar a essa energia brasileira interrompida, mas ainda rica de sugestões, é voltar a uma fonte de vida. A um ponto de apoio honesto, autêntico, vindo da nossa própria experiência. A um ponto de partida seguro. A uma raiz (Freyre, 2016, p.596).

Seria necessário que o “colonial”, linha harmônica com o meio brasileiro, seja “continuada, ampliada, modernizada, livre, independentemente dos pontos e das vírgulas cronológicas” (Freyre, 2016, p. 596). Em *Nordeste separatista?*, artigo publicado em 1926, Gilberto Freyre rebate aquilo que ele chama “choro de criança monstruosa” que estava vindo do Rio de Janeiro, a respeito do regionalismo. Acentua que a “voz do Nordeste” não era fraca como um choro de criança, mas sim, “a mais brasileira das vozes” e a menos afetada por qualquer sotaque (Freyre, 2016):

Há de fato no Nordeste os começos de um movimento regionalista. Neste sentido se agitam hoje as melhores inteligências e as melhores vontades no Nordeste. Aviva-se entre os nordestinos a consciência de representarem um Brasil mais brasileiro que o representado pelo Rio, por exemplo; e sob essa consciência, o desejo de procurarem animar a sua vida em expressões novas, modernas, atuais, do espírito tradicionalmente brasileiro que ali se encontra ainda. Do velho espírito brasileiro que ali sobrevive na linha de ingênua e doce beleza das igrejas, das capelas de engenho e das casas; e no sabor, apurado pelos séculos, dos bolos e doces e quitutes de família feitos com os frutos da terra; e no traço meio rude, meio franciscano, meio ascético, dos velhos bancos de engenho, de vinhático ou jacarandá; e das velhas mobílias e arcas (Freyre, 2016, p. 601)

Na citação acima, podemos observar Freyre trazendo temas como arquitetura, estética, religião, culinária, tradição, beleza, linguagem. Temas caros à vertente conservadora culturalista, e que fariam parte do *Manifesto Regionalista* de 1926. Ainda sobre a culinária, Gilberto Freyre lamenta que no Rio de Janeiro dominava o cosmopolitismo nas mesas, e pouco se podia apreciar o sabor das frutas brasileiras.

Mas o pior eram as casas das províncias, as casas de engenho, as casas das cidades do Brasil, “onde a mesa já não é dos velhos quitutes e doces feitos em casa, mas a de acepipes caricaturescamente exóticos” (Freyre, 2016, p. 602).

E continua o sociólogo recifense: “Quem negará ao nordestino a riqueza da tradição de sua mesa – a mesa dos senhores de engenho, a mais afidalgada do Brasil e a de mais

variados sabores, graças ao doce favor da natureza tropical? E quem negará à cozinha um forte prestígio nacionalizador?” (Freyre, 2016, p. 603).

Gilberto Freyre vai ao encontro da defesa da culinária britânica que também estava ocorrendo na Inglaterra, por ensaístas e intelectuais vitorianos, como pertencente à própria cultura do país. Conclui Gilberto Freyre que

O Movimento Regionalista no Nordeste não é necrófilo. Não tem a superstição do passado. Ama, porém, nas velhas coisas, 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, 2016, p. 603-604)

Um movimento que pretendia a conciliação entre a tradição brasileira e a modernidade. Por fim, objetivamos ter demonstrado como temas caros ao conservadorismo cultural, ou culturalista estava presente nos primeiros escritos publicados de Gilberto Freyre, a partir de 1918, quando ainda estava vivenciando suas experiências nos Estados Unidos e Europa.

Trataremos nos próximos pontos, individualmente, os principais temas que, consideramos, norteiam essa vertente conservadora cultural que pode ser uma das interpretações do pensamento gilbertiano, como propomos na primeira hipótese da tese.

Exporemos breve definição feita por Freyre sobre os Trópicos, para melhor compreendermos a atuação dessa vertente de pensamento segundo as características brasileiras, de civilização lusotropical em particular, hispanotropical no geral.

Temas como religião, culinária, folclore, linguagem, literatura, culinária, arquitetura e estética, natureza, serão retratados utilizando autores que influenciaram o pensamento gilbertiano, como os vitorianos do Reino Unido, os intelectuais espanhóis, em sua maioria da *Generación de 98*, como também conservadores brasileiros que consideramos pertencentes à essa vertente culturalista e que dialogaram com a obra de Gilberto Freyre.

Nos concentramos em uma pesquisa qualitativa, utilizando o método histórico, bem como continuamos na esteira da metodologia desenvolvida pelo Contextualismo da Escola de Cambridge.

5 O CONSERVADORISMO CULTURALISTA GILBERTIANO

5.1 Os trópicos

Entendemos que as características do conservadorismo culturalista passa, no Brasil, pelo conceito de trópico, como foi tratado por Gilberto Freyre, ao escrever sobre a civilização hispanotropical no geral, lusotropical em particular. Segundo estudos de ecologia e publicistas contemporâneos que se concentram em transtornos tropicais, as populações dos trópicos já alcançaram a metade da população do mundo (Freyre, 2010b).

Esse grande número de pessoas em lugares tropicais se encontra em regiões onde a “ação de desintegração” das forças naturais está “sob o máximo poder solar, característico dessas regiões, à capacidade de a produção tropical superar essa desintegração sob os cuidados, é claro, de uma técnica de produção que retire das formas o seu máximo de rendimento” (Freyre, 2010b, p. 53).

Freyre (2010b) expôs que havia um mito de que o europeu não resistiria à convivência ou sobrevivência no trópico. Ora, o português, em um “esforço amoroso” se identificou com o meio tropical, e neste esforço utilizou, inclusive da ciência agrária.

Em contraste com o esforço de outros europeus, o do português tem sido quase sempre, nos trópicos, um esforço em profundidade, tendo tido, com D. Henrique, um começo consciente, sob alguns aspectos, metódico a seu modo. Consciente de uma missão cristã não apenas de boca e de sinal da cruz ou de dia de domingo, mas prática, cotidiana, recorrente. E como já tem sido destacado por mais de um observador, franciscana: sociologicamente franciscana. Consciente, portanto, de que essa missão não significava subjugar culturas, valores e populações tropicais para sobre eles reinarem, pelo menos superficialmente, homens, valores e culturas imperial e exclusivamente europeias, mas importava em obra muito mais complexa de acomodação, de contemporização, de transigência, de ajustamento. De interpretação de valores ou de culturas, ao lado da miscigenação quase sempre praticada. Daí vir vencendo o português em zonas de atividade nos trópicos em que outros europeus têm fracassado (Freyre, 2010b, p. 54).

A atuação do português nos trópicos não foi uma imposição de valores europeus em detrimento de valores e da cultura das populações já tropicais, mas sim uma adequação, uma flexibilidade que permitiu ao português não se degradar e nem degradar os trópicos. Ao clima tropical, se adaptou com suas habitações, vestes, alimentação, estilo de vida, diferentemente do inglês, por exemplo, que via indignidade em sua mudança de hábito nos trópicos.

Hábitos como o banho diário, a camisa por fora das calças e de tecido mais leve e branco, a utilização do limão para combater o escorbuto, foram adquiridos pelos portugueses nos trópicos, tanto no Ocidente quanto no Oriente (Freyre, 2010b).

A verdade é que não é somente de uma agricultura especificamente tropical que se carece, como ciência e como técnica: é de toda uma tropicologia que inclua a harmonização da ciência ocidental de agronomia com o saber folclórico dos indígenas de espaços tropicais com relação a plantas, relação de uma planta com outras e com ventos, sol; saber não de todo desprezível para a formação de uma tropicologia que ao conhecimento ecológico de regiões tropicais acrescente o cultural, o histórico-cultural, o sociocultural, o psicocultural. (FREYRE, 2010b, p.58)

, sol; saber não de todo desprezível para a formação de uma tropicologia que ao conhecimento ecológico de regiões tropicais acrescente o cultural, o histórico-cultural, o sociocultural, o psicocultural. (FREYRE, 2010b, p.58)
ral, o psicocultural. (FREYRE, 2010b, p.58)

Gilberto Freyre faz a relação, para ele necessária e fundamental, da região dos trópicos com a cultura, a cultura social e psíquica.

O estudo sistemático do homem social precisa assim partir do estudo das múltiplas relações desse homem, particularizado em membro de determinado grupo ou de determinada geração, como o seu meio ou espaço natural e, ao mesmo tempo, cultural, e com o seu tempo social, interdependentes de modo reciprocamente dinâmico, um não determinando de maneira absoluta o outro (Freyre, 2010b, p. 59).

Conforme Freyre (2010b), o estudo do homem deve observar a conexão entre o espaço natural e cultural e o seu “tempo social”, nenhum deles tendo uma determinação absoluta, mas recíproca. Para a análise dessa vertente conservadora cultura ou culturalista, indispensável observar os temas que a formam como consideramos, dentro da concepção gilbertiana de lusotropologia.

No território brasileiro, inserido na área tropical global, encontramos certa unidade cultural, ecológica, linguística, histórica, assim como no grupo lusotropical de regiões (Freyre, 2010b).

[...] podemos designar como “área total” o conjunto de espaços tropicais hoje ocupados pela gente lusitana ou de origem principalmente lusitana ou portadora de cultura principalmente lusitana [...] Sobre esse conceito de área total, já nos é possível procurar lançar as bases para uma ciência, ou subciência, que se denomine lusotropologia, à sombra de outra, mais compreensiva, que como a lusotropologia seja um estudo sistematicamente inter-relacionista e comparado – ou comparativo – de todo o conjunto de regiões ou áreas tropicais, significativas como expressões culturais e ajustamentos ecológicos diversos de populações várias e uma natureza única nas suas principais constantes e nas possibilidades que oferece a adventícios, nativos e mestiços, distribuídos e redistribuídos de modo socialmente

ecológico no espaço, de desenvolverem civilizações modernas nos trópicos. (Freyre, 2010b, p. 63)

A questão tropical é tão cara para Freyre, que ele desenvolveu uma ciência, ou “subciência” denominada lusotropicologia, da qual podemos ver seus frutos com o Seminário de Tropicologia que perdura anualmente no Recife. Gilberto Freyre (2010b) afirma que a denominação “lusotropicologia” se destacou depois de conferência dada por ele em Goa na década de 1950, onde utilizou a expressão “lusotropical”.

Esta palavra foi proferida para designar de maneira sociológica a complexa cultura presente nas terras quentes, de cultura predominantemente portuguesa, que necessariamente do homem no sentido étnico. Esta cultura, para Freyre (2010b), tem sido mais cristocêntrica que etnocêntrica, não por ser mais cristã que outras culturas, mas, por ter sido, nos dias de expansão decisiva lusitana, acompanhada de uma condição “psicocultural cristã”.

A simbiose luso-trópico parece ser ilustração particularmente expressiva dessa superação do fato biológico pelo sociológico, embora superação realiada em harmonia do que na mesma simbiose é ou tem sido biológico com o que nela é ou tem sido sociológico. Miscigenação acompanhada de interpenetração de culturas. Integração no seu sentido mais amplo. Definiu uma vez ilustre etnólogo francês, o professor Lévy Strauss, em termos antropossociológicos o casamento como um “encontro dramático da cultura com a natureza”. Assim me parece que possa vir a ser definida um dia aquela possível ciência – a lusotropicologia: como o estudo sistemático de um encontro dramático de determinada cultura, predominante sobre outras, com a natureza, em espaços já definidos pelos naturalistas como tropicais. (Freyre, 2010b, p. 73)

A permanência do português no Brasil, em um território de dimensões continentais, evidencia que a cultura de Portugal em terras tropicais se tornou plural, “aberta a outras culturas”, porém conservando valores tradicionais lusitanos para a união comum dessa diversidade,

[...] estamos precisamente no instante de nos definirmos como povo independente, pela mobilização de todos os nossos recursos de cultura própria e original. Cultura que tem personalidade firmada no continente por um passado a que a fraternal mistura de raças, o livre intercuro de culturas diversas, a combinação de instituições monárquicas com tendências socialmente democráticas, a harmonização de formas europeias de vida e de cultura com a natureza tropical e com o clima quente, deram um colorido especial, único, inconfundível. Essas tradições de cultura constituem não só uma força que nos protege contra fáceis descaracterizações como um conjunto de valores que pedem nossa proteção. Nessa reciprocidade está todo um programa de brasileirismo: tradicionalista e, ao mesmo tempo, ativista. Conservador e criador. (Freyre, 2010b, p. 60)

A cultura brasileira, formando um “brasileirismo” tradicional, ativista, conservador e criador. Dicotomias que compõem o pensamento gilbertiano, assim como a conciliação entre tradição e modernidade e que vai ao encontro daquilo que propomos na hipótese, o conservadorismo culturalista sendo uma das possíveis interpretações de sua obra.

Após esta breve análise sobre a abordagem de Gilberto Freyre na relação cultura e trópicos, passamos, nas próximas subseções, a analisar aqueles que consideramos os temas que fundamentam a vertente conservadora culturalista, adaptadas às características psicossocioculturais do Brasil e seguindo as concepções gilbertianas.

5.1.1 A religião popular e o cristocentrismo brasileiro

Nesta subseção, trataremos da ‘religião popular’, assim denominamos o cristianismo no Brasil de modo geral, o catolicismo de modo particular. A Igreja Católica tem um papel fundamental na formação da civilização brasileira, como também destacou Gilberto Freyre. Iremos abordar brevemente como Freyre entendia esse catolicismo – essencialmente franciscano.

Gilberto Freyre em seu livro *A Propósito dos Frades* destacou que os franciscanos contribuíram significativamente para edificar a civilização brasileira, através de sua mística, da Tradição e seu trabalho pastoral. Porém, a Ordem Dos Frades Menores - *Ordo Fratrum Minorum*, O.F.M., diferentemente da Companhia de Jesus - *Societas Iesu*, S. J. -, não tinha uma documentação organizada ou registro de toda atuação da ordem no Brasil.

Segundo Freyre (1959) o Brasil tem um perfil cristocêntrico desde suas origens, com o misticismo compondo a formação social, religiosa e cultural do Brasil. Levando isto em consideração, Gilberto Freyre detectou em *A Condição Humana e outros temas* (1972), *Além do Apenas Moderno* (2001) e *Insurgências e Ressurgências atuais* (2006) que, na segunda metade do século XX, parte da Igreja Católica deixou o misticismo, tornando-se mais racional, dando prioridade para os pobres, para questões sociais e políticas.

Houve, no mesmo período, um êxodo de católicos no Brasil, em direção ao cristianismo protestante ou “evangélico”, com denominações pentecostais e neopentecostais influenciadas pelo evangelismo norte-americano que se instalavam no país, bem como ao espiritismo e religiões de raízes africanas.

Essas novas denominações, e no caso das protestantes, as neopentecostais mais que as tradicionais luteranas e calvinistas, como a presbiteriana, possuem uma característica mística. Para compreendermos a importância da religião popular dentro da vertente

conservadora cultural, ou culturalista, segundo a concepção gilbertiana, deve-se levar em consideração o misticismo.

Gilberto Freyre foi leitor de místicos católicos como Santa Teresa D'Ávila, São João da Cruz e do cardeal John Newman, religiosos que influenciaram o sociólogo recifense em sua juventude e contribuíram para a compreensão de Gilberto Freyre sobre o cristianismo no Brasil, particularmente do catolicismo como um dos pilares da formação civilizacional brasileira.

Justifica a leitura dos místicos no quadro da crise religiosa pela qual passa, dividido entre a opção pelo protestantismo, com o qual entrara em contato mais próximo nos Estados Unidos – segundo ele extremamente convencional e de caráter racionalista -, e o catolicismo místico – reconhecido como intuitivo, abrindo amplas perspectivas para a realização pessoal e intelectual. (Bastos, 2003, p. 11-12)

5.1.1.1 A propósito de franciscanos e jesuítas

O cristianismo chegou às terras brasileiras com os primeiros portugueses, e a primeira missa em solo brasileiro foi presidida em 26 de abril de 1500, pelo bispo português D. Henrique Coimbra (+1532), frade franciscano da Ordem dos Frades Menores. Com a expansão das missões, principalmente no início do século XVI, Portugal e Espanha se destacaram, ambos assumindo uma verdadeira missão espiritual.

Portugal tinha seu rei como Grão-mestre da Ordem de Cristo, com a incumbência de levar o Evangelho de Jesus Cristo para todos os povos. Destacou-se naquele tempo o trabalho da Companhia de Jesus, com religiosos como o padre José de Anchieta (1534-1597).

Toda a atuação dos jesuítas no Brasil foi amplamente organizada e documentada, como era característico da atuação da ordem desde sua fundação por Ignácio de Loyola (1491-1556) em 1534, como reação da Igreja Católica à Reforma Protestante.

Gilberto Freyre em sua obra *A Propósito dos Frades* (1959), explorou a importância da Ordem dos Frades Menores na formação civilizacional brasileira. Conforme Freyre (1959), a presença dos franciscanos no Brasil é uma constante da própria característica e condição brasileira, estando marcada na vida, na paisagem e na cultura do país.

Freyre utiliza o conceito de tempo tríplice, ou seja, uma conexão constante entre passado, presente e futuro, com algo semelhante desenvolvido pelo filósofo espanhol José Ortega y Gasset ou mesmo a “democracia dos mortos” de G. K. Chesterton ou a associação dos mortos, dos vivos e dos que irão nascer, de Edmund Burke.

O povo brasileiro tem uma grande influência vinda da Igreja, e neste caminho, a atuação franciscana tem a sua importância, ora com mais intensidade, ora com menos (Freyre, 1959). Apesar do pouco registro da atuação franciscana, as recordações de seus feitos continuam no folclore e na religiosidade do brasileiro, mesmo na “poesia dos analfabetos”, nos contos dos velhos e nas estátuas dos “santeiros ingênuos”, porém, nem tanto na história erudita ou nos textos dos historiadores (Freyre, 1959).

Um dos santos mais ilustres no Brasil, o português Antônio de Lisboa (1195-1231), também conhecido como Santo Antônio de Pádua, que recebeu essa denominação por causa da cidade italiana onde teve a suas principais missões e onde foi sepultado, pertencia à Ordem dos Frades Menores, tendo convivido com o próprio São Francisco de Assis (1182-1226). No franciscano Santo Antônio, ocorreu a união entre Igreja e Portugal, duas forças motrizes que formaram o Brasil, e “que a esses vários Brasis deram unidade” (Freyre, 1959, p. 15).

Pode-se considerar Santo Antônio como parte da cultura popular brasileira, tanto que as imagens de outros santos se pareciam quase todas com Santo Antônio, como as pessoas pedindo ao santo católico que intercedesse por milagres, e até por casamentos, daí a alcunha de Santo Antônio no Brasil como ‘santo casamenteiro’.

Popularmente, se colocavam imagens do santo de cabeça para baixo, ou amarravam-nas nos rios, até que a pessoa encontrasse a pessoa amada. A devoção ao santo nascido em Lisboa segue viva no Brasil, demonstrando o caráter de um povo que é plural e uno. Segundo Freyre, os franciscanos se destacam entre todas as ordens que formaram a “cristandade luso-americana” (Freyre, 1959).

A Ordem Seráfica não é caracterizada por homens muito práticos, tendo até alguns boêmios, ainda que tivesse tido alguns estadistas como o frei espanhol Francisco Jiménez de Cisneros (1436-1517), mas o franciscanismo teve sua influência na expansão e consolidação do cristianismo, não se concebendo mais o cristianismo sem o franciscanismo (Freyre, 1959, p. 17).

Impossível conceber a unidade da Igreja sem a sua diversidade e pluralidade de carismas fiéis. A convivência de carmelitas e agostinianos, de dominicanos, franciscanos e jesuítas, ordens tradicionais, que formam uma coexistência de fato e fecunda (Freyre, 1959). Ora, as ramificações infecundas caem no esquecimento. Para Freyre (1959) a Igreja Católica é “una e plural”, assim como o cristianismo.

O franciscano não foi entre essas gentes um puro introvertido que só buscasse aperfeiçoar a própria alma, engrandecer a própria ordem, servir a própria civilização – isto é, a europeia em sua forma burguesa. Ele foi, desde os seus primeiros dias na

América e no Oriente, um servo de Cristo que procurou juntar o cristianismo desenvolvido na Europa, assim romana como feudal, e não apenas burguesa – Europa, a burguesa, de ordinário representada mais pelos missionários Protestantes que pelos Católicos – à vida de outros povos, de outras gentes, de outras civilizações (Freyre, 1959, p. 19).

Freyre (1959) expõe que o cristianismo não deve ser baseado por qualquer ideologia, seja burguês capitalista ou proletário-soviética. Tanto o franciscanismo, quanto outras ordens missionárias, não devem se limitar, em suas missões, a serem instrumento de qualquer política estatal, imperial ou nacional segundo os mandos seculares de Império, Estado ou Nação.

O cristianismo, deve superar qualquer associação absoluta com poderes nacionais, já que, muitas vezes, está presente em campos antagônicos, para ter liberdade de atuação social e espiritual, sob sugestões e influências cristãs ou católicas.

Por isso, observamos a presença de franciscanos entre os franceses que disputavam o Brasil com os portugueses, também com membros da ordem franciscana ao seu lado. (Freyre, 1959). Franciscanos que também estavam entre os portugueses e os espanhóis, as vezes rivais políticos, mas detentores conjuntamente da cultura ibérica.

[...] E uma das bases de sua unidade o Catolicismo com a sua magnífica pluralidade: prestigiando com os dominicanos, até o excesso, valores que não são exaltados pelos agostinianos; nem os cultivados com seu melhor amor pelos franciscanos (Freyre, 1959, p.20).

Analisando o comportamento do português nos trópicos (que para Freyre, era o europeu mais bem preparado a se adaptar à região tropical), destaca-se e

[...] aceita-se a coincidência – se é coincidência que tem havido – do comportamento português nos trópicos com o comportamento franciscano em qualquer parte, é quase aceitar-se a tese franciscana esboçada por mestre Jaime Cortezão e desenvolvida ou renovada por pesquisadores brasileiros: tese segundo a qual o descobridor português teria agido em seus contatos com as expressões exóticas de natureza que foi encontrando além dos mares, como se nelas soubesse haver à sua espera uma natureza irmã da sua condição não só humana como cristã. Cristã e cristocêntrica [...] (Freyre, 1959, p. 27)

Essa concepção cristocêntrica, faziam os portugueses se apresentarem no Oriente como cristãos, antes de portugueses. Como consequências sociológicas dessa “apresentação”, principalmente nos trópicos, o português admitia como seu igual aquele natural de outras terras que fosse cristão e “falasse cristão”, ou seja, a língua portuguesa, independentemente de sua raça, cultura ou cor. A sua concepção de cristão mudaria o relacionamento e a convivência (Freyre, 1959). Particularmente no caso brasileiro,

[...] conservada a língua portuguesa como instrumento nacional único de intercomunicação verbal entre os brasileiros de todas as regiões e de todas as procedências, não só por sentimento de tradição como por necessidade prática de articulação das mesmas regiões em nação ou, antes, em larga democracia social, conservado o cristianismo que os portugueses trouxeram a esta parte da América como a forma apolítica mas igualmente nacional ou geral – tão nacional ou geral como a língua – dos brasileiros de origens diversas se intercomunicarem se não sempre religiosamente, eticamente – e de participarem – se não religiosa, eticamente – da larga sociedade cristã de que fala T. S. Eliot em livro recente: aquela em que o natural do cristianismo é aceito, sociologicamente, por todos; o sobrenatural – com seus dogmas, suas doutrinas, sua teologia – pelos que têm olhos para o sobrenatural. (Freyre, 2010a, p. 25)

Freyre aponta a língua portuguesa e o cristianismo como tradições que mantiveram a unidade nacional, facilitando a intercomunicação de pessoas em um país continental. E esse relacionamento entre os brasileiros, mesmo que não ocorresse religiosamente, existia eticamente ou sociologicamente de modo cristão.

Esta questão foi abordada profundamente por T. S. Eliot no livro *A Ideia de uma Sociedade Cristã* (2016). O mesmo Eliot, muito citado por Gilberto Freyre, e um dos destaques do livro de Russell Kirk: *A mentalidade Conservadora* (2020), inclusive indicando T. S. Eliot como um conservador cultural.

Freyre (2010a) relata que o cristianismo transmitido por Portugal ao Brasil ganhou cores novas quando chegou à América, principalmente em contato com a natureza tropical, e seus rios, animais, estrelas, além dos índios que aqui habitavam. Cristianismo que tinha uma essência franciscana e lírica, adaptando-se à aventura e à rotina da colonização. Essa aventura e rotina se harmonizando nos portugueses.

O citado franciscanismo, segundo Freyre (2010a) é a humanização ante os animais estranhos e as coisas, diante de pessoas e cores ou traços que não são parecidos com os seus. Trata-se de uma atitude portuguesa em sua essência, e do mesmo modo franciscana, como se “de franciscanismo estivesse impregnado o português mais do que outro povo qualquer: uma atitude característica da ciência, da arte, da religião, do folclore e da política do português diante do exótico” (Freyre, 2010b, p.29). Freyre explicita a importância vital da cultura, e como ela deve ser analisada:

É que o grande drama de vida e de morte para os povos não é o que decide pelas armas a sorte dos Estados; nem a de regimes políticos. O grande drama é o que decide a sorte das culturas. É a guerra entre culturas. A melhor energia que a contemplação, e mais que isso, o estudo do passado lusitano, cheio de afirmações vigorosas de vitalidade cultural e não apenas política e guerreira, pode concorrer para animar em nós, lusodescendentes, é a energia que nos dê consciência da nossa

cultura; gosto e inteligência dos seus valores; sentido de suas constantes; noção dos seus característicos; perspectiva de suas possibilidades (Freyre, 2010a, p.36).

A cultura do Brasil, como vimos, com raízes cristocêntricas, e não etnocêntricas. Daí Freyre (2010a) utilizar em suas argumentações o escritor T.S. Eliot, que trabalhou em sua obra justamente a relação entre o cristianismo, não somente de forma teológica, mas também sociológica. Freyre (2010a) pede licença para as autoridades eclesiásticas para recomendar a leitura de Eliot para os católicos brasileiros.

Como católico, o escritor Eliot só aceita como integral e verdadeiro o cristianismo que reúne ao aspecto sociológico o sentido teológico, místico, sobrenatural; e compreende que, além da Igreja, e dos que tendo olhos para o sobrenatural do cristianismo praticam-no consciente ou inconscientemente, existam os que, em questões de governo, legislação, administração, direito, seguem, por estarem cultural ou sociologicamente sob a ação de princípios ou tradições cristãos, uma filosofia política cristã e que formam “sociedades cristãs”; ou aqueles cujo cristianismo “realizando-se quase por completo através de uniformidade de hábito e conduta “ainda assim não é o integral e verdadeiro. Tais “cristãos” – que, adianto eu, incluem-se na classificação, por mim sugerida, de “sociológicos” – formariam, para Eliot, a “comunidade cristã”. Mas não a Igreja. Não a “comunidade dos cristãos” conscientes: inteiros na fé e na prática do cristianismo (Freyre, 2010a, p. 54)

Como ressalta Freyre (2010a), T. S. Eliot não coloca o “sociológico” sobre o “teológico”. Assim como também suas próprias análises sobre o caráter sociológico da cultura cristã. A caracterização sociológica está no sentido de dar amplitude à cultura cristã, mas nunca superior ao cristianismo sobrenatural e ético.

O sociólogo recifense observa a “amplitude do cristianismo como fenômeno sociológico e cultural dos nossos dias” (Freyre, 2010a, p.55). E nesta ampla cristandade, o Brasil está inserido pelo esforço dos portugueses e sua colonização.

Por sua vez, a defesa do cristianismo enquanto cultura vai ao encontro dos interesses dos católicos ortodoxos e conscientes, como também dos que, mesmo não sendo católicos e nem cristãos, observam que a herança cultural do Brasil é essencialmente cristã, desde seus valores sociais quanto suas formas, das quais o brasileiro é portador (Freyre, 2010a).

De fato, a íntima relação que havia entre o português e o trópico, e ainda a influência franciscana, fizeram com que o método adotado, apesar de suas imperfeições, mas sob o aspecto sociológico, fosse muito eficiente, ao considerar irmão em Cristo o indivíduo de cor ou cultura diferente que se tornasse cristão (Freyre, 1959).

E o indivíduo dos trópicos era admitido na sociedade portuguesa, podendo ter sua cidadania lusitana, e em alguns casos, ascender à nobreza luso-cristã, como diversos casos de

cavaleiros, fidalgos, alferes, capitães, tendo seus direitos políticos e regalias sociais (Freyre, 1959).

O mesmo não corria com os países de maioria protestante, intolerantes com a presença de não-europeus entre a sua comunidade cristã, e cedendo, apenas em teoria, direitos comparáveis aos dos brancos, e ainda, de forma abstrata, consideravam esses indivíduos de cor diferente das suas, como irmãos em Cristo (Freyre, 1959).

Gilberto Freyre dá um exemplo da União Sul-Africana, como uma “obra-prima de colonização nórdica e rigidamente Protestante” (Freyre, 1959, p.28), com características cristãs fornecidas pela Igreja Reformada Holandesa, “da qual me dizia há pouco na Inglaterra um sábio inglês convertido ao Catolicismo: ‘não é reformada, é deformada’” (Freyre, 1959, p.28).

O ideal franciscano desenvolveu o poder de convivência do homem europeu com os homens de outras regiões, principalmente nos trópicos, além de sua relação com outras naturezas, aliado aos ideais hispânicos com as mesmas pretensões (Freyre, 1959).

Daí a conexão entre os brasileiros e africanos com a civilização cristã. E essa civilização cristã, apesar das imperfeições, coexiste perfeitamente com a não menos imperfeita civilização brasileira, que pode ser considerada a mais importante civilização nos trópicos no mundo contemporâneo (Freyre, 1959).

Desse resultado desigual dos dois tipos de colonização europeia nos trópicos – a hispânica e a não-hispânica – parece ser em grande parte responsável o modo por que a hispânica foi e é animada, em suas expansões, de desígnios cristãos – aqui considerados apenas em seus aspectos psico-sociais e sócio-culturais – delas podendo-se dizer, em face do seu comportamento em certas áreas que, sociologicamente, foram antes cristocêntricas que etnocêntricas; e como colonizações cristocêntricas empenhadas em cuidar de doentes ao mesmo tempo que órfãos, de velhos, de meninos e adolescentes assim de cor como brancos; da sua educação e da sua criação; da sua proteção e da sua manutenção (Freyre, 1959, p. 127)

Gilberto Freyre, discursando no ano de 1956 no convento de Santo Antônio do Recife, exaltava a arquitetura e a estética aliada à religiosidade presente no local. Como vimos, os valores estéticos e arquitetônicos do passado, eram defendidos por conservadores culturais britânicos como John Ruskin e Chesterton, e por ibéricos como Ganivet e Santayana.

[...] o prestígio místico da presença do Santo ou do Sagrado; e através do ouro, das pratas, dos jacarandás, dos vinháticos, das imagens que aqui se conservam para a Glória de Deus, da Virgem e dos Santos, os esplendores de um culto que vem atravessando os séculos sempre o mesmo, desde que a Igreja de Roma é a Igreja de Roma; o mesmo nos seus ritos, na sua liturgia, no seu latim, na sua música, no seu

incenso, nos seus cantos, nos seus gestos, nos seus sinais, nos seus sussurros; o mesmo nos vários Brasis que formam o Brasil; o mesmo nas mais diferentes partes do mundo; o mesmo na boca dos nossos filhos que foi na boca de nossos avós; o mesmo nos lábios das futuras noivas, hoje ainda meninas, de brasileiros ainda adolescentes, que foi ou é nos lábios das suas mães. O mesmo numa constância, numa repetição, numa rotina, mais carregada de força poética, que todas as inovações a que falta o tempo que, no Brasil, nos prende, pela Igreja, ao que a civilização ocidental construiu até hoje de mais nobre; que nos prende não só a Roma, à Grécia, à hoje reabilitada Idade Média da Europa, como também à civilização dos hebreus, mãe da cristã; e aos árabes, também monoteístas e alguns de cujos valores de arte o cristianismo assimilou, cristianizando-os (Freyre, 1959, p. 29).

Freyre (1959) expõe que os franciscanos inseridos na tradição popular não são conhecidos somente como doutores, mestres, mas como homens bons, alguns somente como bons, ou “heroicamente bons”, seguindo com pudor os princípios do fundador de sua ordem. Assim agindo, esses franciscanos formam no Brasil a tradição de “frade bom”, presente entre o povo mais simples, em detrimento das caricaturas dos frades devassos e obesos.

Esses frades, que confessavam os doentes e davam consolo aos leprosos, cuidavam dos bexiguentos, algo corriqueiro no Brasil (Freyre, 1959). Ora, estes pobres que formam uma multidão nos diversos grandes centros como Recife, Rio de Janeiro, são assistidos, conforme Freyre (1959), muitas vezes pelos padres que levam “consolo cristão” os mucambos “do desgraçado Recife do nosso tempo”.

Freyre faz esta exposição em 1956, portanto, em tempos do pontificado do papa Pio XII, e antes da implantação das mudanças advindas com o Concílio Vaticano II. Portanto, assim relata sobre os padres franciscanos daquele tempo:

O rumor das suas alpercatas anunciando a realidade de Cristo às gentes mais miseráveis desta cidade cheia de miséria. Sua voz de ministros da Igreja – uma Igreja velha mas não envelhecida – e sua palavra de homens simples mas não simplistas corrigindo a dos evangelistas das seitas ou igrejas novas, às vezes tão desorientados no seu modo sincero mas ingênuo de ser cristãos; corrigindo a palavra áspera de comunistas, ainda mais desorientados, mesmo quando tão sinceros quanto os Protestantes, na sua maneira, esta sim, cruamente simplista de considerar Cristo e de combater a Igreja e no seu afã de opor a violência à injustiça e a revolta das massas à irresponsabilidade, na verdade tremenda, no Brasil de hoje, de falsas elites: sobretudo daqueles ricos que depois de se fazerem ricos à custa dos pobres e, às vezes, da Nação, se esquecem dos pobres e da Nação e só pensam em ser mais ricos pelo negócio, pela negociata, pelo negociismo que nunca esteve mais desbragado no Brasil que nos últimos quinze anos. (Freyre, 1959, p. 38-39)

Freyre coloca o papel da Igreja Católica, através desses sacerdotes que viviam em meio do povo, de corrigir aqueles que falavam pelas “seitas” e novas igrejas protestantes que estavam sendo inauguradas no Brasil, bem como corrigindo os comunistas que combatiam a Igreja.

A responsabilidade franciscana cresce num Brasil que se dilata, desordenadamente, como o Brasil de hoje. Num Recife que incha mais do que cresce. Num Rio que também incha e não apenas cresce. Compreendesse-se assim que brasileiros e europeus na plenitude da mocidade, tocados pela sedução de Cristo e de São Francisco, renunciem às chamadas glórias de Cristo e de São Francisco, renunciem às chamadas glórias do mundo para se tornarem franciscanos. Sinal de que o cristianismo continua a seduzir jovens no inteiro viço da sua juventude e não apenas a ser o consolo de velhos desencantados da vida ou desenganados do mundo, como insinuam às vezes nietzsches de meia tigela (Freyre, 1959, p. 39)

Os problemas das cidades já estavam presentes na obra de Gilberto Freyre, denunciando o inchaço que estava ocorrendo nos grandes centros urbanos, avanço do progressismo e do industrialismo e a legião de pobres e necessitados que precisariam da presença dos “arcaicos” religiosos franciscanos, algo que eles sabiam lidar com propriedade.

Para Freyre (1959) o cristianismo que se tornou irmão do Sol, através das palavras de Francisco de Assis, nos trópicos se tornou irmão do Trópico, e no Brasil, passou a ser irmão da água, dos índios, dos animais.

Esse comadrismo que, tanto quanto eu sei, foi peculiar ao Brasil e à sua formação patriarcal, é um comadrismo de tal modo impregnado da poesia e da filosofia de São Francisco de Assis que sociologicamente foi entre nós franciscanismo: prático, cotidiano, efetivo. O franciscanismo impregnado de amor – philias e às vezes ágape – que vem concorrendo para que em terras como as brasileiras, - os vários Brasis que fazem o Brasil – se forme uma sociedade e se consolide uma cultura, sob certos aspectos, pioneira, de tal modo se antecipar nela tendências fraternas só agora em começo, ainda impreciso ou difícil, entre outras sociedades ou culturas modernas (Freyre, 1959, p. 42).

5.1.1.2 Além do apenas moderno: A busca pelo misticismo

Conectando o passado com o presente, e buscando compreender o futuro, aliando-se ao pensamento de Edmund Burke, G. K. Chesterton e José Ortega y Gasset, Gilberto Freyre, na obra *Além do Apenas Moderno* faz uma análise da sociedade brasileira, segundo uma dimensão mais filosófica do que sociológica.

Essa análise, como não poderia deixar de ser no contexto gilbertiano, reafirmou a importância fundamental da religiosidade para a civilização brasileira. Religiosidade que, historicamente, materializou-se no Brasil através da Igreja Católica.

Ora Freyre (2001) detectou que algo estava mudando no seio do catolicismo no final dos anos 70. Longe de ser aquela mudança de estilo arquitetônico que ocorria nos templos e que era muito criticado por Gilberto Freyre. Não. Dessa vez estava ocorrendo algo mais profundo, na essência sagrada e sobrenatural da Igreja. Expõe:

Também no Brasil, com a Igreja católica tendo se tornado antimística e racional, em alguns dos seus setores – isto pela ação de uma parte do clero convicto de ser esta atitude a mais esclarecida, quando é apenas, segundo alguns dos seus críticos, a mais superficialmente intelectual – começa a verificar-se – como aliás na França – considerável revivescência mística entre importantes e numerosos elementos da população (Freyre, 2001, p. 63).

Gilberto Freyre (2001) coloca que a Igreja Católica estava se tornando “antimística e racional”, por ação de “parte do clero”, que estava convicto de que aquela era a atitude mais ‘esclarecida’. Mas o elemento místico faz parte da essência do catolicismo, desde Jesus Cristo.

Podemos considerar que o misticismo esteve presente na formação da civilização brasileira, seja com a mística dos índios que aqui viviam, ou com a mística dos negros que trouxeram suas lendas e orações da África. Tudo somado ao catolicismo místico trazido com o europeu.

A abertura para o modernismo e o progressismo, foi interpretado de diferentes formas segundo o clero ou o episcopado de cada país, todavia, conforme Freyre (2006b) em *Insurgências e Ressurgências atuais*, leva-se em consideração o racionalismo e o industrialismo que marcava o Ocidente naquele período, tratando a religião como um arcaísmo, o que levaria alguns membros da hierarquia eclesiástica a se afastarem da concepção arcaica. Algo que mudaria, segundo Freyre (2006b) com o papado de João Paulo II.

De fato, podemos considerar que a Igreja viveu um período de incertezas litúrgicas, e teológicas, procurando se adaptar às mudanças conciliares, advindas com o Concílio Vaticano II. No Brasil, a mudança por parte do clero foi mais acentuada, querendo ser mais “esclarecidos”, às vezes chegou-se a extremismos.

Todavia, como Freyre (2001) expõe, iniciou-se uma ressurgência na Civilização Ocidental, como reação ao racionalismo, uma insurgência de orientalismos e misticismos, muitos se distanciando da razão.

Algo parecido estava ocorrendo no Irã, onde a Revolução Iraniana de 1979, derrubou o governo do Xá Mohammad Reza Pahlev, próximo ao Ocidente racionalista e burocrático, e instalou uma república teocrática, resgatando um antigo islaminismo místico.

Com essas insurgências místicas, notou-se que a Igreja Católica não estava mais conectando o povo com o transcendente, com o sobrenatural, e muitas das pessoas iriam buscá-lo em outros lugares.

[...] no Brasil, com a Igreja católica tendo se tornado antimística e racional, em alguns dos seus setores – isto pela ação de uma parte do clero convicto de ser esta atitude a mais esclarecida, quando é apenas, segundo alguns dos seus críticos, a mais superficialmente intelectual – começa a verificar-se – como aliás na França – considerável revivescência mística entre importantes e numerosos elementos da população. Daí estarem a projetar-se sobre o futuro, no Brasil – como na África equivalentes africanos do socialismo ou do marxismo europeu, nos quais surgem, sob novas formas, irredutíveis energias ativas de caráter menos racional e mais instrutivo – equivalentes brasileiros do catolicismo europeu, surgem elementos não-europeus de cultura e de *ethos* que correspondem a anseio de expressão religiosa, que deixaram de encontrar acolhida, favor ou simpatia naqueles setores ostensivamente modernizados ou racionalizados da Igreja católica. Tais umbanda, seitas afro-brasileiras, seitas evangélicas do tipo mais misticamente efusivo. (Freyre, 2001, p. 63)

Freyre possivelmente detectou um dos aspectos motivacionais do início do êxodo dos católicos brasileiros para outras denominações. Iniciou-se uma busca pela mística através de um *ethos* religioso, algo que era intrínseco à Igreja Católica. Gilberto Freyre evidencia o movimento notável que estava ocorrendo no Brasil, verdadeiros comportamentos religiosos pós-modernos.

Na verdade, substâncias consideradas arcaicas que estavam se tornando, sob novas formas, pós-modernas, “à revelia de antiarcaísmos apenas modernos nos seus aparentes triunfos racionalizantes de constantes irracionais. Ou de arquétipos, como diria um adepto de Jung” (Freyre, 2001, p.63). O arcaísmo superando o antiarcaísmo trazido pelo modernismo e o teórico “triunfo” da razão.

Gilberto Freyre (2001) analisa que naquele período, já não existia um único marxismo que fosse exclusivo ou monolítico, mas uma verdadeira constelação de interpretações de Karl Marx e suas ideias. O mesmo estava ocorrendo com o freudismo e o cristianismo, particularmente o catolicismo, que “até a pouco tão cioso de uma unidade com pretensões absolutas, como o islamismo. A pluralidade cada dia caracteriza mais, no setor ideológico, a transição em que vivemos, de um tempo social a outro” (Freyre, 2001, p.74). O catolicismo se fragmentando em facções naquela década de 1970, em uma ‘crise de identidade’. Comparando a unidade “com pretensões absolutas” do Islã, o islamismo se tornou uma das religiões que mais cresciam no mundo moderno, ou pós-moderno.

Gilberto Freyre (2001) previa um futuro não muito distante em que ocorreria uma “revivescência religiosa”, projetando um “caráter ético”, até mesmo regressivo sobre os sentimentos e as atitudes.

Qual o futuro dessas atitudes? É talvez o futuro mais difícil de ser previsto ou mesmo imaginado. Uma coisa, porém, parece certa: a permanência ou a persistência ou a projeção sobre o futuro de uma religiosidade que, atualmente, não sendo atendida pelas religiões como que clássicas que, no Ocidente, vinham sendo representadas por Igrejas grandiosamente organizadas como a católica de Roma, a anglicana, algumas das protestantes mais eruditas – como a presbiteriana – está encontrando amparo ou refúgio em religiões românticas ou românticóides: no Brasil, como em alguns outros países, em formas mais ou menos anarquicamente – no bom sentido de anarquia – evangélicas de cristianismo, em seitas afro-europeias, ou de todo ou quase de todo africanas, na magia, na astrologia, em revivescência de cultos pagãos (Freyre, 2001, p. 79-80).

Freyre (2001) projeta que haveria no futuro um regresso à uma religiosidade ligada ao misticismo, e que dificilmente estava sendo atendida, no Ocidente, por religiões tradicionais, como a Católica Romana, a anglicana, e protestantes eruditas, como a luterana ou a presbiteriana, igrejas que foram se conectar com a modernidade, em detrimento de seu passado, podemos dizer, místico e de conexão com o transcendente. Essa “massa”, segundo Ortega y Gasset³⁴, com ânsia por algo que antes era acessível, iriam buscar amparo em religiões “românticas ou românticóides”.

E, principalmente no caso brasileiro, esse êxodo não foi uniforme para outra denominação religiosa, mas sim para diversas outras, dos mais diferentes matizes. Acentuou-se no Brasil inclusive a busca pela astrologia, magia e cultos pagãos (Freyre, 2001).

A astrologia chegou a tal importância, que diariamente os jornais estampam em suas páginas o perfil astrológico segundo cada signo. Levando em consideração o tempo trípico, na concepção gilbertiana, parte dos brasileiros, possivelmente, foi e continuará sendo ligado ao misticismo e ao sobrenatural como parte do seu *ethos*, com o advento do mundo pós-moderno.

Acentua Freyre (2001), a procura pela satisfação mítica e mística, um tanto romântica, e que resiste, há séculos, a toda investida científica, aos meios racionais, atributos técnicos, e conhecimentos antirromânticos. Não se deve esperar do homem pós-moderno que ele se torne

[...] alheio ao mistério de que se vem nutrindo no passado e se nutre atualmente a religiosidade em oposição à racionalidade absoluta. Não é de esperar do homem pós-moderno que venha a ser um ser totalmente racional em sua vivência, em sua convivência e em suas crenças (Freyre, 2001, p. 80).

Observou-se, por exemplo na “racionalíssima França”, onde o catolicismo estava se tornando extremamente racional, uma ‘*vogue considérable et croissante de l’astrologie*’ como

³⁴ Termo tratado no livro *A Rebelião das Massas*.

relata Freyre (2001) de artigo publicado por M. Jacques Maitre na revista de Filosofia e de Ciências do Homem, a *Diogène*, de Paris. O crescimento da astrologia na França e em diversos países de língua inglesa (Freyre, 2001),

[...] se apresenta sob a forma de vulgarizações de conhecimentos científicos e de especulações exotéricas, bizarramente misturados. Corresponde a voga atual da astrologia, entre gerações atuais e novas de países supercivilizados, sob alguns aspectos já contemporâneos de um tempo que, para gentes menos adiantadas, é futuro, ao que M. Maitre salienta se “*le recul de la sphère religieuse confessionnelle*”. As religiões – a própria religião católica-romana – deixando de insistir nos seus mistérios, como que envergonhando-se do que neles é irracional, e relaxando seu zelo em torno de símbolos – inclusive o símbolo extraordinariamente atuante que é o uso constante de vestes sacerdotais por sacerdotes – se apresentam vazias, para gentes atuais e jovens, animados de preocupações com o futuro, daquelas ultra-racionalidades que “*la Science laisse ouvertes*” (Freyre, 2001, p. 134).

Gilberto Freyre (2001) acentua o crescimento da astrologia nesses países considerados ‘supercivilizados’, onde impera o racional e os conhecimentos científicos. A busca pela mística perdura nesses países, sob qualquer forma. Observava-se o ‘recuo da esfera religiosa confessional’, no caso francês, da Igreja Católica Apostólica Romana, que naquele período, parte de seu clero deixou de perseverar em seus mistérios, como se tivesse vergonha do que fosse irracional e sobrenatural neles.

Inclusive, sob os símbolos, tão caros ao catolicismo, e que foram deixados de lado, como a utilização rotineira das vestes sacerdotais dos sacerdotes. Os símbolos do transcendente, da mística, deixaram de ser sentidos e de serem vistos. Criou-se um lapso na mentalidade das pessoas, um vazio espiritual.

Essas pessoas, então, iriam saciar esse vazio onde a mística estaria disponível, de alguma forma. E essas “ultra-racionalidades” estavam sendo saciadas, por um lado, “por uma astrologia, uma cartomancia, uma grafologia, um espiritismo, um teosofismo um iogismo – entre nós, por um umbandismo – que se dizem científicos, alguns deles, em seu modo de ser místico, divinatórios e até futurológicos [...]” (FREYRE, 2001, p.134). Por outro lado, a ‘ultra-racionalidade’ também tentou ser tomada

[...] por um comunismo dito marxista e científico, mas com característicos místicos evidentes em sua maneira de procurar tornar-se substituto de religiões mais ou menos suicidas, pela sua crescente inclinação no sentido de se tornarem racionais, antimisteriosas e antilitúrgicas. Por conseguinte, ex-religiões com alguma coisa de místico nas suas convicções fechadas (Freyre, 2001, p. 134).

Freyre (2001) observou que a transformação que passou a ocorrer em religiões tradicionais, principalmente dentro da Igreja Católica, para se tornar mais “racional”,

“antimisteriosa” e até “antilitúrgica”, deixou margem mesmo para que o comunismo marxista procurasse tomar o lugar daquela religiosidade.

Acentuou-se a crise do sacerdócio e também da vocação missionária, e da evangélica entre os protestantes europeus e anglo-americanos. A atração da vocação de “homens de Deus” ou “ministros de Deus” não estava mais sendo atrativa, assim como a vocação sacerdotal entre os católicos-romanos, e o gosto pelo ‘martírio religioso’. Gilberto Freyre questiona:

Será, entretanto, definitivo esse desprestígio do sacerdócio –desprestígio tão evidente entre sociedades modernas onde às religiões está sendo preferida a astrologia? Será que as sociedades pós-modernas não retificarão esse talvez desvio para o inferior de uma tendência superior? E, com relação a outras atividades, quais serão as inclinações das hoje crianças destinadas a participar de sociedades pós-modernas? Como poderão os adultos de hoje, em parte responsáveis por futuros nacionais ou regionais, contribuir para animar em filhos adolescentes e em netos, crianças, vocações em harmonia com possíveis desenvolvimentos, além de tecnológicos, em particular, socioculturais, em geral, dos próximos decênios? Trata-se de problema importantíssimo para o futurólogo, em particular, e de modo geral para os adultos de agora que se preocupem não só com futuros nacionais e regionais como com os futuros de suas próprias descendências imediatas (Freyre, 2001, p.135).

Em um país como o Brasil, que teve a Igreja Católica como principal civilizadora de sua sociedade (Freyre, 2001), observou-se um constante crescimento do cristianismo evangélico, ou evangelismo.

A sua relação com a cultura brasileira, de forte base hispânica e católica, foi trabalhada por Gilberto Freyre no livro *A condição Humana e outros temas* (1972). Citando pesquisas como a dos sociólogos Renato Campos e do sociólogo Emílio Willems autor do livro *Followers of the New Faith*, Freyre (1972) expõe se a fé Católica estava em crise nas populações de cultura hispânica, diante da ascensão do protestantismo.

E aponta se esse mesmo evangelismo seria incompatível com a cultura hispânica de modo geral, lusa de modo particular. De forma categórica, Gilberto Freyre (1972) afirma que, mesmo com a ação e palavras de católicos de pouca fé religiosa, quase ateus, com grande paixão política e que procuravam racionalizar cada vez mais o catolicismo,

[...] vários são os sinais de que o Católico ou o cristão brasileiro resistirá a essas tentativas de extrema racionalização da sua fé e das suas crenças, opondo aos excessos racionalistas a velha sabedoria consagrada em forma caricaturesca por Cervantes: “Yo no creo em brujas pero que las hay, las hay” (Freyre, 1972, p.186).

Para Freyre (1972), em um exercício filosófico de futurologia, chegará o momento em que os católicos despertarão de sua letargia ante o excesso racionalismo de sua fé e de suas crenças, daquele antimisticismo que não condiz com a essência do catolicismo. A busca pela mística será retomada mesmo dentro da Igreja Católica.

Porém, enquanto o despertar da parte dos católicos para o misticismo ainda não se acentuasse, o protestantismo evangélico se expandiria naquele vácuo deixado pelo catolicismo.

E para se adaptar à cultura brasileira, e a abraçar-se, diversas denominações protestantes deixaram de lado a austeridade calvinista, os modos anglo-saxões, a até “tropicalizaram-se”. Medida adotada por seus pastores e fiéis, utilizando até ‘contos tradicionais hispânicos’ em seus sermões bíblicos (Freyre, 1972). E conclui Gilberto Freyre:

De modo que certas perdas no setor cultural e popular que o Catolicismo está entre nós a sofrer e que importam em algum desabrilhamento em benefício de uma racionalização por vezes ingênua e talvez útil apenas a não-cristãos e não-brasileiros, estão a ser compensadas por uns tantos ganhos no setor evangélico, cada vez mais dinâmico na sua fé sem prejuízo da caridade fraterna que praticam os seus crentes em número cada dia maior entre nós como noutras áreas hispânicas (Freyre, 1972, p. 187).

O que observamos no Brasil do século XXI, como projetado por Gilberto Freyre, é consolidação do evangelismo desde os anos 1980. Um protestantismo dinâmico, em detrimento, possivelmente, do vazio deixado pela racionalização desmedida que tomou parte do clero da Igreja Católica na América Latina, e particularmente no Brasil.

Como Freyre havia analisado e projetando o futuro, mais de quarenta anos depois de sua análise, chegaria o momento em que os católicos retomariam a busca pela ortodoxia e a mística, afastando-se da racionalização extremada incentivada por parte do clero, e seu aparelhamento político-partidário. Iremos tratar sobre esse possível despertar, ou ressurgência do catolicismo místico, segundo Freyre (2006a), liderada pelo Papa João Paulo II.

5.2 O *Volkskunde*: ou a preservação do folclore

Em inglês denominado *folklore*, proveniente da palavra *folk*, ou *volk*, e *lore*, em alemão *Überlieferung* ou *Wissen*. O conhecimento ou tradição popular, trataremos do folclore no sentido do patrimônio cultural imaterial de um povo, como suas tradições antigas, cultos.

Segundo Peter Burke (2010) entre o final do século XVIII e começo do século XIX, com o iminente desaparecendo da cultura popular tradicional, o “povo” (*folk*) passou a ser um tema interessante para os intelectuais da Europa.

Na Alemanha, o primeiro a tratar do termo como parte da cultura de um povo foi o filósofo Johann Gottfried von Herder, considerado um dos precursores do conservadorismo cultural, utilizando termos como *Volkslied*³⁵, *Volksseele*³⁶, e também pelos Irmãos Grimm: Jacob Grimm (1785-1863) e Wilhem Grimm (1786-1859).

Herder buscou textos de diversos países da Europa para publicá-los com o título *Alte Volkslieder*, em 1775, porém, uma segunda versão somente foi publicada em 1807, intitulado *Stimmen der Völker in Liedern*. Por sua vez, a palavra em inglês “*folk-lore*” foi desenvolvida pelo historiador William John Thoms (1803-1885).

Essencialmente, trata-se da tradição cultural de um povo, desde as músicas, até os mitos, contos de fadas, as lendas, etc., que são passados, geralmente, por uma tradição oral. Conforme Peter Burke (2010), “*Volksmärchen* e *Volkssage* são termos do final do século XVIII para tipos diferentes de “conto popular”.

Há *Volksbuch*, palavra que se popularizou no início do século XIX, depois que o jornalista Joseph Görres publicou um ensaio sobre o assunto” (BURKE, 2010, p.26). No mesmo sentido, “há *Volkskunde* (às vezes *Volkstumskunde*), outro termo do início do século XIX que se pode traduzir por “folclore” (*folklore*, palavra cunhada em inglês em 1846)” (BURKE, 2010, p.26).

Destaca Peter Burke (2010) que expressões parecidas começaram a surgir pela Europa, após seu surgimento na Alemanha. O que para os alemães era *Volkslieder*, os italianos denominaram *canti popolari*, os suecos como *folkviser*, os russos como *narodnye pesni* e os húngaros *népdalok*.

Acentua Burke (2010) que como a maioria destes termos nasceram na Alemanha, deveria buscar naquele país o que se estava acontecendo. Evidentemente, as publicações de Herder, no final do século XVIII evidenciaram a relevância que havia da poesia nos costumes populares, desde os tempos antigos até a modernidade.

A associação da poesia ao povo foi ainda mais enfática na obra dos irmãos Grimm. Num ensaio sobre o *Nibelungenlied*, Jacob Grimm observou que o autor do poema era desconhecido, “como é usual em todos os poemas nacionais e assim deve ser, porque eles pertencem a todo o povo”. A autoria era coletiva: “o povo cria” (*das Volk dichtet*). Numa epigrama famosa, ele escreveu que “toda epopeia deve escrever

³⁵ Canção folclórica.

³⁶ Alma folclórica.

a si mesma” (*jedes Epos muss sich selbst dichten*). Esses poemas não eram feitos: como árvores, eles simplesmente cresciam. Por isso, Grimm considerou a poesia popular uma “poesia da natureza” (*Naturpoesie*). As ideias de Herder e dos Grimm tiveram enorme influência. Surgiram coletâneas e mais coletâneas de canções populares nacionais (Burke, 2010, p. 27).

Peter Burke (2010) relata que os contos populares que eram transmitidos entre as gerações, já eram expressamente admirados por Joseph Görres antes mesmo das coletâneas publicadas pelos irmãos Grimm em 1812.

Na Itália, o folclore foi estudado com mais seriedade no final do século XIX na Sicília e na Espanha o folclore foi descoberto em torno de 1820 na Andaluzia, e não numa região central, como Castela, E da periferia também havia surgido na Alemanha, a leste do rio Elba.

O próprio Sir Walter Scott, destaca Burke (2010), “declarou que coletava baladas da fronteira a fim de “contribuir um pouco para a história do meu rincão natal” [...]. Ele acreditava que seus contemporâneos estavam ouvindo o que realmente constituía a trova do último menestrel” (Burke, 2010, p.41).

A cultura popular de 1800 foi descoberta, ou pelo menos assim julgavam os descobridores, bem a tempo. O tema de uma cultura em desaparecimento, que deve ser registrada antes que seja tarde demais, é recorrente nos textos, fazendo com que eles lembrem a preocupação atual com as sociedades tribais em extinção. Assim, Herder, em Riga, estava preocupado com a retração da cultura popular letã antes do avanço da cultura germânica. “Otmar” coletou contos populares nos montes Harz num momento que (escreveu o autor) eles “estavam caindo rapidamente no esquecimento” (Burke, 2010, p.41).

Trataremos do folclore no sentido dos contos, lendas e mitos transmitidos por um povo, conectando os antepassados àqueles que estão vivos e os que irão nascer, numa definição burkeana, ou mesmo chestertoniana.

É uma temática cara à vertente conservadora cultural ou culturalista, trata-se de algo constante na obra de Gilberto Freyre, desde a sua juventude, como vimos em alguns artigos da coletânea *Tempo de Aprendiz*, e que o levou a escrever a obra *Assombrações do Recife Velho*, onde demonstra a necessidade de se preservar a tradição oral dos contos para as gerações futuras, indo ao encontro do proposto pelos alemães como Herder, Görres e os irmãos Grimm, precursores do estudo do folclore em suas mais diversas formas.

Para isso, utilizaremos autores que influenciaram o pensamento gilbertiano sobre o tema, como G. K. Chesterton, Ganivet, Unamuno e Yeats. G. K Chesterton (2018) afirma que uma lenda deve ser tratada com mais seriedade que um livro de história, pois ela é feita pela

maioria de uma população, para ele “sã”, e transmitida de geração a geração. Já um livro é apenas escrito por uma pessoa, para ele considerado um “louco” apenas. Segundo Chesterton, há os que bradam contra a tradição, considerando como ignorância dos ancestrais e dos pobres.

Se damos grande importância à opinião unânime dos homens comuns quando lidamos com os assuntos cotidianos, não há porque desconsiderá-la quando lidamos com a história ou as fábulas. A tradição pode ser considerada como uma extensão do sufrágio eleitoral. Significa dar o voto à mais obscura de todas as classes, nossos ancestrais. É a democracia dos mortos. A tradição rejeita a submissão à oligarquia arrogante e mesquinha daqueles que por hora perambulam por aí. (Chesterton, 2018, p. 59-60).

Chesterton expõe que possui uma tendência a favor da tradição e da democracia, por isso, ressalta preferir a grande classe de trabalhadores à distinta e complexa classe de literatos da qual fazia parte (Chesterton, 2018). As fantasias e os preconceitos de um povo são mais favoráveis por verem a “vida interior” do que cristalinas demonstrações que olham somente a vida exterior.

“Sempre confiarei nas fábulas das matronas em detrimento dos fatos das coquetes. Enquanto a sabedoria for uma sabedoria materna, ela pode ser tão louca e irracional quanto quiser”. (Chesterton, 2018, p.60). Para Chesterton (2018) a filosofia em que crê piamente foi aprendida quando criança, com sua babá – a “sacerdotisa solene”, por transmitir-lhe uma sabedoria popular, segundo a tradição.

As coisas em que mais acredito, e ainda mais agora, são o que chamamos de contos de fadas. Surgem diante de mim como coisas inteiramente razoáveis. Não são fantasias: as outras coisas é que são fantásticas em comparação. Comparadas a eles, a religião e o racionalismo são ambos anormais, embora o racionalismo seja anormalmente errado e a religião anormalmente verdadeira. O país das fadas é simplesmente a terra ensolarada do senso comum. Não é a terra que julga o céu, mas o céu que julga a terra; logo, para mim, não era a terra que criticava a terra dos elfos, mas a terra dos elfos que criticava a terra. Conheci o pé de feijão mágico antes de provar o feijão; tive certeza do Homem que foi à Lua antes de estar certo da lua. E tudo isso está em consonância com a tradição popular (Chesterton, 2018, p. 61).

Chesterton (2018) ressalta a diferença que há entre os poetas naturalistas modernos, que exaltam os riachos e os arbustos, ao invés dos bardos da antiguidade, que tratavam de transmitir fábulas e épicos transcendentais, cantando sobre os deuses que viviam nos riachos e nos arbustos.

Era a celebração do sobrenatural, condenado por alguns “modernistas” que afirmam que os antigos não estimavam a Natureza, mas somente o divino nela. Ora, as babás

mencionadas por Chesterton (2018) não contavam histórias sobre a grama em si, mas sim sobre as fadas que lá viviam e dançavam sobre a grama, assim como os gregos da antiguidade escreveram sobre as ninfas e os espíritos que viviam nas árvores, e não somente sobre as árvores.

Mas trato aqui da ética e da filosofia dos contos de fada. Se fosse descrevê-los em detalhes, poderia observar os muitos princípios nobres e saudáveis que deles emergem. Há a lição cavalheiresca de “João e o Pé de Feijão”: os gigantes devem morrer porque são gigantescos. É um motim viril contra o orgulho, pois o rebelde é mais arcaico que todos os reinos, e o Jacobino mais tradicional que o Jacobita. Há a lição de “Cinderela”, que é a mesma do Magnificat – EXALTAVIT HUMILES. Há a grande lição de a “Bela e a Fera”: uma coisa deve ser amada antes de ser amável. Há a terrível alegoria de “A Bela Adormecida”, que os narra como a criatura humana foi abençoada com todos os dons, mas ainda assim foi amaldiçoada pela morte; e como a própria morte pode, talvez, adormecer (Chesterton, 2018, p. 62).

Chesterton (2018) aponta não estar preocupado com constituições afastadas das terras dos elfos, mas sim com os espíritos daquelas leis élficas, que o forjaram antes de aprender a falar e que estarão com ele quando não puder mais escrever, ou seja, sua preocupação está pelo modo de ver a vida, transmitida a ele pelos contos de fadas e que pode evidenciar em fatos simples e humildes.

O traço característico do encantamento de uma fada sempre segue esta forma: “Você pode viver em um palácio de ouro e safiras, se (e somente se) não disser a palavra vaca”; ou “você pode ser feliz para sempre com a filha do Rei, se não lhe mostrar uma cebola”. A visão está sempre pelo fio de um veto. Todas as coisas colossais e excitantes dependem de uma coisa pequena que é subtraída. Todas as coisas selvagens e rodopiantes que são livres dependem de uma única coisa que é proibida (Chesterton, 2018, p. 69).

Chesterton traz o pensamento de outro autor de sua época: William Butler Yeats. Freyre fora em conferências tanto de Chesterton quanto de W. B. Yeats quando visitaram os Estados Unidos na década de 1920.

O Sr. W. B. Yeats, em sua poesia élfica exótica e penetrante, descreve os elfos como anarquistas; eles mergulham em uma anarquia inocente montando os corcéis do ar: “Cavalgue a crista da caótica onda, e dance sobre as montanhas como uma chama”. É terrível ter de dizer que o Sr. W. B. Yeats não compreende o país das fadas. Mas é o que afirmo. Ele é um irlandês irônico, cheio de reações intelectuais. Não é estúpido o suficiente para compreender o país das fadas. As fadas preferem os caipiras como eu; aqueles que ficam boquiabertos, sorriem e fazem o que lhes é ordenado. O Sr. Yeats vê na terra dos elfos todas as justas insurreições de sua própria raça. Mas a anarquia irlandesa é uma anarquia cristã, e se funda sobre a razão e justiça (Chesterton, 2018, p. 69-70).

G. K. Chesterton (2021) expõe que nos contos de fadas, obra essencialmente humana, o estado de espírito é verdadeiro e sábio. O ensaísta londrino afirma não compreender como aqueles que não acreditam no cristianismo não se voltam para a antiga tradição humana que há fora dele, mas, já que não querem se elevar à fé que existe no cristianismo, preferiam a escuridão da “filosofia natural”.

Se eu não pusesse minha fé no Evangelho, não a poria em Haeckel. Pô-la-ia em Jack, o matador de gigantes. Pô-la-ia nessas histórias humanas perenes, com sua celebração da esperança, surpresa, coragem, cumprimento de contratos e as relações naturais da humanidade. [...] imagino que um dos estranhos testemunhos em favor do cristianismo é o fato de que seus oponentes não se livram dele voltando à condição humana original, mas enlouquecem com a mera reação e a anarquia. Os que se opõem à fé com frequência opõem-se às fábulas humanas; ao ponto de não gostar do paganismo também. A essência do mundo da fantasia é esta: trata-se de um mundo cujas leis desconhecemos. Esta é também uma peculiaridade do universo em que vivemos. Não sabemos nada sobre as leis da natureza; não sabemos sequer se são leis. A única coisa que podemos fazer é aceitar, primeiro por fé (de nossos pais, tias e babás), e depois por bem escassa experiência (durante o período miseravelmente insuficiente de treze anos), a teoria geral de que há alguma espécie de estranha conexão, frequentemente repetida, mas ainda assim não explicada, entre pólvora acesa e um forte estouro. E é nisto que podemos ver a profunda e sólida filosofia do conto de fadas (Chesterton, 2021, p. 115).

Chesterton (2014) faz críticas ao progressismo, assim como fizeram autores vitorianos dos quais Gilberto Freyre fora leitor. Para ele, há certo extremismo no discurso sobre o “progresso”.

Nos tempos atuais, o progresso é utilizado como mera comparação, ao se opor ideias como religião, beleza, patriotismo ou mesmo prazer sensual à opção do progresso, ou seja, a ideia de conseguir algo que conhecemos pela possibilidade de adquirir muito mais de algo que não se conhece. O progresso, ressaltava Chesterton (2014), tem um significado legítimo e de dignidade, mas, caso usado contra os ideais de moralidade, passa a ser “absurdo”.

Afirma G. K. Chesterton (2014) que ninguém deveria utilizar a palavra “progresso” se não tiver um credo resolvido além de seguir um código moral. Para ele, não deveria alguém ser progressista sem seguir uma doutrina. Afinal, o progresso é uma direção, e caso temos alguma dúvida sobre que direção seguir, o resultado é a dúvida que surgirá sobre o progresso.

Desde a antiguidade até o mundo contemporâneo, o período atual é, segundo Chesterton (2014) o que tem menos direito de utilizar a palavra “progresso”. Seja entre o católico que viveu no século XII ou no filósofo do século XVIII, havia um respeito pela direção tomada, mesmo ela tendo sido boa ou ruim e provocado discórdia sobre o quanto progrediram, mas tinham a “sensação do progresso”. Sobre o progresso no mundo atual, expõe Chesterton que

Não só é verdade que a época que menos determinou o que é progresso seja a mais “progressista” das épocas, como, aliás, é verdadeiro que o povo que menos estabeleceu o que é o progresso seja o povo mais “progressista”. À massa comum, aos homens que nunca se preocuparam com o progresso, talvez possa ser confiado o progresso. [...] Não digo, portanto, que a palavra “progresso” não tenha significado; digo que não tem significado sem a definição prévia de uma doutrina moral, e que tal definição só pode ser aplicada a grupos de pessoas que mantenham uma doutrina comum. O progresso não é uma palavra ilegítima, mas aparece ser logicamente evidente que é ilegítima para nós. É uma palavra sagrada, uma palavra que só poderia ser usada acertadamente pelos crentes fervorosos e nas eras de fé (Chesterton, 2018, p. 59).

Chesterton (2014) vai novamente utilizar autores vitorianos, e que influenciaram Gilberto Freyre. Intelectuais, como ele próprio, que trouxeram a lume as belezas do passado, não só na arquitetura e estética, como também nos contos folclóricos e na religião. Temas estimados pelos conservadores culturais.

Há, no mundo moderno, uma admirável classe de pessoas que realmente protesta em nome daquela *antiqua pulchritudo* da qual falou Agostinho, que anseia pelos antigos festins e formalidades da infância do mundo. William Morris e seus discípulos mostraram quanto a Idade das Trevas foi mais brilhante do que a era de Manchester. O Sr. W. B. Yeats forja os passos nas danças pré-históricas que ninguém, exceto ele, conhece, e une sua voz a coros esquecidos que qualquer um, a não ser ele, consegue ouvir. O Sr. George Moore coleta cada fragmento do paganismo irlandês que por descuido a Igreja Católica tenha deixado para trás ou, possivelmente, por sabedoria, tenha preservado. Há várias pessoas de óculos e vestimentas verdes que oram pelo retorno da festa do mastro ou dos jogos olímpicos. Mas há algo assombroso e alarmante a respeito dessas pessoas que sugere que é possível que não comemorem o Natal. É doloroso olhar a natureza humana sob tal perspectiva, mas, de alguma forma, parece possível que o Sr. George Moore não balance sua colher e grite quando o pudim é flambado. É mesmo possível que o Sr. W. B. Yeats nunca puxe um *cracker*. Se assim for, qual o sentido de sonhar com festividades antigas e tradicionais? Eis aqui uma sólida e antiga festividade tradicional, muito requisitada pelo comércio e que consideram vulgar. [...] Que nenhum homem se engane. Se por vulgaridade queremos dizer fala tosca, comportamento desordeiro, fofoca, brincadeiras grosseiras e bebedeira, ela existiu sempre que houve contentamento, onde quer que tenha existido fé nos deuses. Sempre onde há a crença existirá a hilaridade; onde quer que exista uma alegria súbita, sempre haverá algum perigo (Chesterton, 2014, p. 112-113).

Para G. K. Chesterton (2014) tanto os mitos quanto as crenças transmitem uma vida rústica e intensa, e essa vida rústica e intensa irá produzir os mitos e credos. Se os ingleses, um dia retornarem verdadeiramente para sua terra, irão novamente se tornar um povo religioso como outrora, e, além disso, supersticioso se tudo der certo. O ensaísta londrino lamenta que na vida moderna as formas inferiores e superiores de fé tenham se separado da natureza, das nuvens e das árvores.

A dificuldade atual nos estudos do folclore e assuntos semelhantes é que o “homem da ciência” mal consegue chegar àquilo que é a “natureza das coisas”, já que é um “homem do mundo”. Este homem da ciência estuda a natureza, mas dificilmente vai compreender a natureza da humanidade (Chesterton, 2014).

O estudo de raças e religiões primitivas se diferencia num importante aspecto, ou em quase todos os aspectos, dos estudos científicos comuns. Um homem compreende a astronomia apenas por ser astrônomo; sabe entomologia apenas por ser entomologista [...]; mas entende boa parte da antropologia meramente por ser homem. Ele é o próprio animal que estuda. Nesse momento surge o fato que salta aos olhos nos registros da etnologia e do folclore – o fato de que o mesmo espírito frio e distante que leva ao sucesso no estudo da astronomia ou da botânica conduz ao desastre no estudo da mitologia ou das origens do homem. [...] A ignorância sobre o outro mundo é motivo de vanglória de muitos homens de ciência; mas nesse assunto os defeitos surgem, não por desconhecerem o outro mundo, mas pela ignorância deste. Pois os segredos que preocupam os antropólogos podem ser mais bem aprendidos, não em livros ou viagens, mas no intercâmbio comum do homem com outros homens (Chesterton, 2014, p.153-154).

Conforme Chesterton (2014), quando um assunto determinado chega à mente do homem, ele está para sempre “corrompido para todos os propósitos da ciência” (Chesterton, 2014, p. 156), ou seja, aquilo, aquele momento, aquele desejo, passa a ser algo misterioso, infinito e conseqüentemente imortal.

Até aquilo que chamamos de desejos materiais são desejos espirituais, porque são humanos. A ciência consegue analisar uma bisteca suína e dizer quanto dela é fósforo e quanto é proteína; mas a ciência não consegue analisar qualquer desejo humano por uma bisteca, e dizer o quanto desse desejo é fome, o quanto é hábito, o quanto é ansiedade e o quanto é assombroso amor pelo belo. O desejo do homem por uma bisteca permanece literalmente tão místico e etéreo quanto seu desejo pelo Paraíso. Todas as tentativas, portanto, no sentido de uma ciência dos assuntos humanos, de uma ciência da História, de uma ciência do Folclore, de uma ciência da Sociologia, são, pela própria natureza, não só impossíveis como também insanas. (Chesterton, 2014, p.156).

Segundo Chesterton (2014), a análise atual do antropomorfismo, ou seja, das crenças primitivas, é uma “patética” ilusão dos modernos. Estes estudiosos creem que os homens antigos outorgavam todos os fenômenos que não podiam explicar, à um deus em forma humana, já que, por suas limitações intelectuais, não poderiam conceber algo além de suas existências grosseiras.

Assim como o trovão era a voz de um homem e o raio os olhos de um homem, tal compreensão tornava o fenômeno mais confortável. Chesterton (2014) afirma que isto pode ser evidenciado ao se caminhar à noite pelas ruas, torna-se acessível a compreensão que

aqueles homens que viviam em meio à natureza projetavam algo “semi-humano” através das coisas, das sombras, não por ser algo natural, mas sim sobrenatural,

[...] não porque as fizessem mais compreensíveis, mas porque as tornavam centenas de vezes mais incompreensíveis e misteriosas. Um homem andando pela rua à noite pode perceber o fato evidente de que, enquanto a natureza seguir o próprio curso, ela não tem nenhum poder sobre nós. Enquanto uma árvore for uma árvore, é um desengonçado monstro de centenas de braços, milhares de línguas, e somente uma perna. Enquanto uma árvore for uma árvore, não nos amedronta. Começa a ser alguma coisa alienígena, alguma coisa estranha, somente quando se parece conosco. Quando uma árvore realmente se parece com um homem, nossos joelhos começam a tremer. E quando todo o universo se parece com um homem, prostramo-nos em reverência (Chesterton, 2014, p.162).

A projeção do homem em algo semi-humano, com características humanas, não naturais, mas sobrenaturais estarão presentes nos contos resgatados por Freyre em passagens de sua trilogia *Casa-Grande e Senzala*, *Sobrados e Mucambos* e *Ordem e Progresso*, mas, especificamente no livro *Assombrações do Recife Velho*. A escuridão da noite influenciaria aquele antropomorfismo evidenciado por Freyre, mas também veremos algo parecido nas assombrações do Japão destacadas por Lafcadio Learn.

Francisco Handa (2007), em introdução no livro *Kwaidan* de Lafcadio Hearn, expõe que os contos fantásticos transmitidos em rodas de amigos estão cada vez mais raros, e ao se falar a respeito, a sensação é de que é algo longe no tempo, que vai se esvaindo da “memória coletiva”, e os que tentam contar tais histórias são tratados como ultrapassados.

Ora, os membros mais velhos da comunidade eram encarregados dos “causos”, repeditos de geração em geração, mas que a cada repetição eram enriquecidos por acréscimos daquele momento.

O tempo passava a sensação de ser mais lento, os rios não tinham a degradação do progresso, a relação entre as pessoas era a essência da comunicação e à noite traziam as formas de um mundo curioso (Handa, 2007), misterioso e sobrenatural. Apesar de ser um mundo distante no tempo,

[...] alguma parte de nosso corpo e da nossa mente, há um espaço a ser preenchido pela força mágica da fantasia. Caso contrário, podemos morrer de tédio se alimentarmos uma vida isenta de sonhos num mundo excessivamente realista, que acaba por agredir a nossa sensibilidade, a todo o nosso cadinho criativo. Ao se deparar com o inevitável avanço da tecnologia no arquipélago japonês, no final do século XIX, [...] Lafcadio Hearn, lamentou que a dessacralização também houvesse chegado ao Extremo Oriente. Justo ele que fugira do caos produzido pelo progresso no Ocidente e que buscava no Japão antigo, das gueixas com quimonos coloridos, dos barcos navegando pelos canais da antiga capital Edo (atual Tóquio), o último resquício de um mundo animado por seres fantásticos, duendes e fantasmas. As histórias contadas por Hearn se referem ao passado do Japão, mais precisamente ao

período Edo (séculos XVII-XIX), governado pelo xogunato Tokugawa (Handa, 2007, p. 7-8).

Handa (2007) observa que os mitos antigos foram substituídos pelos mitos que estão presente na propaganda consumista, e aqueles fantasmas que habitavam o velho Japão passaram a ser “desmoralizados”. Por isso, Lafcadio Hearn procurou em seus livros naquele final do século XIX alertar para o que a modernidade estava produzindo.

Pois as ruas de *néon* dos grandes centros comerciais revelam o que deveria ficar velado. Esta hiper-realidade destruiu a capacidade do homem de lidar com o simbólico. Endurecido pelo racionalismo, ele só valoriza o que pode ser apreendido pelo pensamento. Como figura etérea, o fantástico se mantém fluido demais para tal forma de apreensão, pois pode ser percebido unicamente pela sensibilidade estética. Sem ter lugar nas conversas em rodas de amigos, os contos incríveis começaram a ser impressos e transmitidos pelos livros. Assim, eles continuam a existir, mas ao deixar de ser transmitidos oralmente, não causam mais os efeitos que provocavam no passado, como tornar os homens mais felizes ou revelar uma dimensão mais ampla da existência humana (Handa, 2007, p. 10).

A necessidade de preservar os contos folclóricos foi algo observado por Gilberto Freyre, daí a confecção de seu livro sobre as assombrações do Recife, já que estavam na iminência de caírem no esquecimento. Por sua vez, Handa (2007) ressalta que essas narrativas do fantástico não devem ser tratadas como originárias de uma mentalidade insana ou fútil ou mesmo um delírio.

Os contos possuem um sentido temático, educando sobre bons costumes, valores morais e sentimentais, sendo, nesse sentido, exemplos. Ao se quebrar algo harmonioso na natureza, a narrativa provoca o surgimento de anomalias que aparecem na forma de animais fantásticos, fantasmas, duendes, deidades, etc. Um exemplo é o conto japonês denominado *Mujina*³⁷, transcrito por Lafcadio Hearn:

Uma noite, já quase madrugada, o velho precipitou-se no Kii-no-kuni-zaka³⁸, quando viu uma mulher sozinha, agachada junto ao fosso e chorando sem parar. Temeroso que ela se atirasse no fosso, ele chegou perto dela para oferecer alguma ajuda ou tentar reanimá-la. A mulher parecia ser esbelta e graciosa, e estar elegantemente vestida. Tinha os cabelos arrumados como os de uma menina de boa família. – O-jochu³⁹ – ele exclamou ao aproximar-se dela -, O-jochu, não chore tanto assim! ... Conte-me qual é o seu problema e diga se posso ajudá-la de alguma maneira. Eu ficarei feliz em fazer isso. Ele realmente sentia o que dizia, pois era um homem generoso. Mas ela continuava em seu pranto, ocultando seu rosto com as longas mangas de seu kimono. – O-jochu – disse ele novamente, de maneira mais amável que podia-, por favor, escute-me!...Aqui não é lugar para uma jovem ficar à noite! Não chore, eu te imploro! Diga-me apenas como posso te ajudar!

³⁷ Aparição sem rosto.

³⁸ Encosta da Província de Kii.

³⁹ Honorável senhorita.

Vagarosamente a mulher foi se levantando de costas para o mercador. Ela continuava gemendo e soluçando, e escondendo o rosto. O velho tocou levemente os ombros dela com as mãos e disse: - O-jochu! O-jochu! O-jochu! ... Ouça-me por um momento!... O-jochu! O-jochu!... Então, ela virou-se para ele e deixou cair suas mangas ao mesmo tempo em que batia no próprio rosto com as mãos. O homem viu que ela não tinha olhos, nem nariz e nem boca. Dando um grito de horror, ele correu alvoroçado. Ele corria e corria sobre o Kii-no-kuni-zaka; e, diante ele, tudo estava escuro e vazio (Hearn, 2007, p. 58)

Por sua vez, William Butler Yeats, outro autor constantemente citado por Gilberto Freyre, gravitou pelo mundo sobrenatural e fantástico com propriedade, resgatando na Irlanda aquela tradição oral e escrita.

Segundo Spinelli (2022) em introdução ao livro de Yeats, *Contos de Fadas da Irlanda*, a transmissão de histórias, contos e lendas é algo muito antigo na Irlanda, país que possui uma infinidade de seres sobrenaturais, gigantes, princesas, heróis com suas aventuras e diversos outros personagens, com histórias que há centenas de anos são passadas de geração em geração, contribuindo para edificar a cultura, a história e a identidade do povo da Irlanda.

Tal é a importância de W. B. Yeats que procurou, assim como Lafcadio Hearn e posteriormente no Brasil com Gilberto Freyre, rastrear e divulgar os contos daquela nação que é a Irlanda e preservar parte da cultura de seu país.

Porém, Yeats ainda ajudou a levantar a identidade nacional da Irlanda, e com o renascimento da literatura celta, contribuiu para os movimentos políticos de independência irlandês (Spinelli, 2022). Trazemos um trecho do conto *O Homem que não conhecia o medo*, conto adaptado por Yeats

[...] Na manhã do dia seguinte Lawrence continuou sua caminhada. Ele viajou o dia todo sem ver uma única casa. Perto da meia-noite, chegou a um vale isolado e viu uma multidão assistindo a dois homens que jogavam *hurling*. Lawrence ficou olhando para eles, visíveis na forte luz do luar. As fadas entraram no jogo e não demorou muito tempo até uma delas bater na bola e mandá-la direto ao peito de Lawrence. Ele botou a mão lá dentro para pegar a bola e o que saiu foi a cabeça de um homem. Quando Lawrence segurou a cabeça, ela começou a berrar e finalmente perguntou para Lawrence: - Você não está com medo? – Claro que não estou. Disse Lawrence, e assim que foram ditas essas palavras, as pessoas e a cabeça desapareceram e ele ficou sozinho no vale (Yeats, 2022, p. 85).

Não foram somente autores anglo-saxões que influenciaram Gilberto Freyre. Intelectuais ibéricos também foram constantemente citados pelo sociólogo recifense. Um deles, Ángel Ganivet García se aprofundou na questão do misticismo. Para ele, o misticismo na Espanha foi influenciado por seu contato com a natureza, os caminhos históricos e a lutas contra os árabes.

A influência do clima é pertinente, afirmando que nos países do Norte da Europa, o misticismo degenerou em uma concepção seca, fria, racionalizada e protestante (Ganivet, 1964). Nos países do Sul, recebeu a influência do brilho pomposo de uma liturgia deslumbrante e na Espanha, além disso se tornou verdadeiramente místico.

Nuestro misticismo tiene tan raíces, que no damos paso en la vida sin que nos acompañe: cuantas particularidades nos caracterizan arracan de él; nuestras ideas sobre la familia, sobre las relaciones sociales, sobre la política y administración, sobre industria y comercio, se fundan en él. Se disse que somos refractarios a la asociación, y de hecho cuantas sociedades fundamos naufragan al poco tiempo, y sin embargo, somos el país de las comunidades religiosas. ¿Cómo explicar esta contradicción? Fijándonos en que esas comunidades se proponen ligar a los hombres para librarlos de la esclavitud de la necesidad material (Ganivet, 1964, p. 311)⁴⁰

Na concepção de Ganivet (1964), o misticismo é melhor que o êxtase, pois ele parte de todo o desprezo pelas coisas de vida e termina no amor por todas as coisas da vida. O desprezo por essas coisas nos eleva até que encontremos um ideal que nos tranquilize, nos ilumine, e com essa luz vemos o que antes grande e terrível, passando a ser muito menor e mais bondoso. E neste ponto, se encontram “al héroe y al mendigo, al santo y al bandoleiro, a los caballeros andantes y a los Riconetes y Cortadillos⁴¹” (Ganivet, 1964, p. 312).

Ganivet (1964) trabalhou sobre os mistérios da morte, utilizando o misticismo religioso, que se confunde com o misticismo negativo, que teorizou, separando-o do misticismo positivo. Para ele, o misticismo negativo

No se trata del nirvana ni de ninguna cosa por el estilo, sino de algo más sencillo y que se explica más fácilmente. El punto de partida, como en el misticismo religioso, es le desprecio del mundo sensible, el asco del espíritu por la materia; hablando en tono materialista, la incapacidad para asimilarse los elementos exteriores. En tal estado el espíritu se va y lo que queda se convierte en objeto, porque lo que nos constituye en sujetos es la facultad de representarnos el mundo exterior. Cuando el pensamiento no puede fijarse en nada concreto, ni quiere abedecer las órdenes de la voluntad, es evidente que nos quedamos tan convertidos en cosa, como si fuéramos un espejo o una planta. Pero en el misticismo positivo el espíritu conserva aún centro fundamental de relaciones psíquicas; queda una función en vigor, la contemplación o la intuición de lo infinito; y bien puede decirse que aún se pierde en el cambio, porque esta sola función abraza todas las ordinarias de la vida y ofrece de una vez lo que vanamente procuran las funciones particulares. En el misticismo de la segunda especie el espíritu que abandonó la realidad por demasiado baja no puede elevarse a la infinitud por demasiado alta y se queda vagabundo por

⁴⁰ Nossa mística está tão profundamente enraizada que não damos um passo pela vida sem que ela nos acompanhe: todas as nossas particularidades vêm dela; Nossas ideias sobre a família, sobre as relações sociais, sobre política e administração, sobre indústria e comércio, são baseadas nela. Dizem que somos refratários à associação e, de fato, todas as sociedades que fundamos fracassam logo depois, e ainda assim somos o país das comunidades religiosas. Como explicar essa contradição? Considerando que essas comunidades visam unir os homens para libertá-los da escravidão da necessidade material (Ganivet, 1964, p. 311)

⁴¹ Ao herói e ao mendigo, ao santo e ao bandido, aos cavaleiros andantes e aos Riconetes e Cortadillos.

los espacios, ni más ni menos que un cessante que pasea su hambre y sus esperanzas por los alrededores de su antigua oficina (Ganivet, 1964, p. 313).⁴²

Já Miguel de Unamuno, outro escritor constantemente citado por Gilberto Freyre, trabalhou a questão da superstição e do sobrenatural mais próximo ao cristianismo. Tema que fora também trazido por Freyre desde suas primeiras publicações, como vimos em seus artigos no livro *Tempo de Aprendiz*.

Para Unamuno (1958), o historiador romano Tácito em suas *Histórias*, relatou que os judeus consideravam profano tudo que para os romanos era sagrado. Já os romanos consideravam impuro aquilo que era sagrado aos judeus.

Por sua vez, os romanos chamavam os judeus de gente submetida à superstição e contrária à religião. Tácito não fazia distinção entre judaísmo e cristianismo, sendo este último para ele uma superstição perniciosa, pelo ódio que tinha ao gênero humano. Ora, Unamuno (1958) questiona a diferença entre religião e superstição.

Pero ¿dónde acaba la religión y empieza la superstición, o talvez dónde acaba esta para empezar aquella? ¿Cuál es el criterio para discernirlas? A poco nos conduciría recorrer aquí, siquiera someramente, las principales definiciones que de la religión, según el sentimiento de cada definidor, han sido dadas. La religión, más que se define, se describe, y más que se describe, se siente. Pero si alguna de esas definiciones alcanzó recientemente boga, ha sido la de Schleiermacher, de que es el sencillo sentimiento de una relación de dependencia con algo superior a nosotros y el deseo de entablar relaciones con esa misteriosa potencia. Ni está mal aquello de W. Hermann [...], de que el anhelo religioso del hombre es el deseo de la verdad de su existencia humana. Y para acabar con testimonios ajenos, citaré el del ponderado y clarividente Cournot, al decir que “las manifestaciones religiosas son la consecuencia necesaria de la inclinación del hombre a creer en la existencia de un mundo invisible, sobrenatural y maravilloso, inclinación que ha podido mirarse, ya como reminiscencia de un estado anterior, ya como el presentimiento de un destino futuro” (Unamuno, 1958, p. 924).⁴³

⁴² Não se trata de nirvana ou algo assim, mas de algo mais simples e facilmente explicado. O ponto de partida, como no misticismo religioso, é o desprezo pelo mundo sensível, a repulsa do espírito pela matéria; Falando em tons materialistas, a incapacidade de assimilar elementos externos. Nesse estado o espírito vai embora e o que fica se torna um objeto, porque o que nos torna sujeitos é a faculdade de representar o mundo exterior. Quando o pensamento não consegue se concentrar em nada concreto, nem quer obedecer às ordens da vontade, é evidente que nos tornamos uma coisa, como se fôssemos um espelho ou uma planta. Mas no misticismo positivo o espírito ainda retém o centro fundamental das relações psíquicas; Uma função permanece em vigor, a contemplação ou intuição do infinito; e pode-se bem dizer que ela ainda está perdida na mudança, porque essa função única abrange todas as funções comuns da vida e oferece de uma só vez o que as funções particulares buscam em vão. No misticismo do segundo tipo, o espírito que abandonou a realidade porque ela é muito baixa não pode ascender ao infinito porque ela é muito alta e continua sendo um andarilho pelo espaço, nem mais nem menos que um desempregado que anda por aí com sua fome. e suas esperanças. de seu antigo cargo (Ganivet, 1964, p. 313).

⁴³ Mas onde termina a religião e começa a superstição, ou talvez onde esta termina e começa a primeira? Qual é o critério para discerni-los? De pouca utilidade seria rever aqui, ainda que brevemente, as principais definições que foram dadas à religião, de acordo com os sentimentos de cada definidor. A religião, mais do que definida, é descrita, e mais do que descrita, ela é sentida. Mas se alguma dessas definições se tornou popular recentemente, é a de Schleiermacher, que diz que é o simples sentimento de uma relação de dependência de algo superior a nós e o desejo de estabelecer relações com esse poder misterioso. Nem é errado o que W. Hermann [...] disse, que o

Unamuno também discorreu sobre a mitología. Partindo de uma análise da mitologia como devaneios ou sonhos, questiona se ali não haveria verdades. “¿Es que el ensueño y el mito no son acaso revelaciones de una verdad inefable, de una verdad irracional, de una verdad que no puede probarse?”; Mitología! Acaso; [...]” (Unamuno, 1958, p. 959). Ora, nas considerações da vida depois da morte, por exemplo, necessitava-se também recorrer aos mitos, como na época de Platão.

Quando se trata da vida eterna consciente de sua individualidade pessoal, aparecem questionamentos estéticos e lógicos. Porém, é preciso ansiar por ela, por mais absurdo que pareça, é imprescindível crer nela, de um jeito ou de outro, para que possamos viver. Simplesmente viver.

Crer na vida eterna, e acreditando nela, se é religioso (Unamuno, 1958). Unamuno enfatiza a importância do cristianismo para uma Europa racional como a do século XX, daí entrarmos em mistérios, imaginações.

El cristianismo, la única religión que nosotros, los europeos del siglo XX, podemos de veras sentir, es, como decía Kierkegaard, una salida desesperada (*Afsluttende uwidenskabelig Efferskrift*, II, I, capítulo I), salida que sólo se logra mediante el martirio de la fe, que es la crucifixión de la razón, según el mismo trágico pensador. No sin razón quedó dicho por quien pudo decirlo aquello de la locura de la cruz.[...] Y después de todo, ¿qué es la locura y cómo distinguirla de la razón no poniéndose fuera de una y de otra, lo cual no es imposible? Locura talvez, y locura grande, querer penetrar en el misterio de ultratumba; locura querer ; locura querer sobreponer nuestras imaginaciones, preñadas de contradicción íntima, por encima de lo que una sana razón nos dicta (Unamuno, 1958, p. 959-960).⁴⁴

Para compreender a cruz e a vida eterna, a vida além-túmulo se faz necessário ultrapassar a razão, compreender a ‘loucura’ da cruz, conviver com o sobrenatural e o

anseio religioso do homem é o desejo pela verdade de sua existência humana. E para terminar com os testemunhos alheios, citarei o do pensativo e clarividente Cournot, quando disse que “as manifestações religiosas são a consequência necessária da inclinação do homem para crer na existência de um mundo invisível, sobrenatural e maravilhoso, inclinação que pôde ser visto, seja como uma reminiscência de um estado anterior, seja como uma premonição de um destino futuro” (Unamuno, 1958, p. 924).

⁴⁴ O cristianismo, a única religião que nós, europeus do século XX, podemos realmente sentir, é, como disse Kierkegaard, uma saída desesperada (*Afsluttende uwidenskabelig Efferskrift*, II, I, capítulo I), uma saída que só pode ser alcançada através do martírio. da fé, que é a crucificação da razão, segundo o mesmo pensador trágico. Não foi sem razão que aquele que o podia dizer disse que era a loucura da cruz.[...] E, afinal, o que é a loucura e como podemos distingui-la da razão sem nos colocarmos fora de uma e de outra, que não é impossível? ? Loucura talvez, e grande loucura, querer penetrar no mistério do além; loucura querer; loucura querer sobrepor as nossas imaginações, prenhes de íntima contradição, acima do que nos dita uma razão sã (Unamuno, 1958, p. 959-960).

sagrado, também com os mitos e as lendas, assim conseguimos, segundo Unamuno (1958), suportar e dar sentido à vida.

Hay que creer en la otra vida, en la vida eterna de más allá de la tumba, y en una vida individual y personal, en una vida en que cada uno de nosotros sienta su conciencia y la sienta unirse, sin confundirse, con las demás conciencias todas en la Conciencia Suprema, e Dios; hay que creer en esa otra vida para poder vivir ésta y soportarla y darle sentido y finalidad” (Unamuno, 1958, p. 960).⁴⁵

No Brasil, Gastão Cruls se destacou por trabalhar o mistério e o sobrenatural envolvendo a floresta Amazônica, segundo Gilberto Freyre, uma das poucas regiões do planeta que não haviam sido tocadas pelo progressismo e industrialismo. O livro *Amazônia Misteriosa* foi tratado anteriormente, onde trouxemos artigo de Freyre apontando a relevância da obra.

Porém, como estamos tratando dos contos folclóricos, mitos e lendas, do sobrenatural, contidos na etimologia de *folclore*, achamos oportuno trazer um trecho da obra de Cruls que evidencia aquilo que Freyre considerou como um destaque da literatura fantástica no Brasil:

Quando eu ainda era todo olhos para o ser esdrúxula e inclassificável, surgiu no alpendre, vinda do interior da habitação, uma outra criatura, também das mais estranhas. Se as suas características somáticas e os seus modos lembravam os de uma criança de tenra idade, apresentava um porte agigantado e já devia ter seguramente a estatura de um homem mediano. O mais de admirar era que esse crescimento excessivo e monstruoso não comportava anomalias e deformidades físicas e toda a sua figura aparentava saúde e robustez. Vendo-a pouco depois, entregue a brincos e diabruras com o outro pequeno de aspecto lemuriano, e também dada a maneira pela qual a índia tratava a ambos, atenta às suas trampolinices, tive quase a certeza de que muito pequena, para não dizer nenhuma, devia ser a diferença de idade entre os dois. [...] Atentando aquele conjunto, lembrei-me das Viagens de Gulliver e vi-me a um só tempo nos reinos de Lilliput e Brobdingnag. Na verdade, dentro de poucos anos, se não me falhassem as conjecturas quanto às idades, teríamos naquelas duas crianças um gigante de alguns metros e um anãozinho de poucas polegadas (Cruls, 1953, p. 137).

5.2.1 As assombrações de um antigo Brasil

Em *Casa-Grande e Senzala*, Freyre faz uma prevê exposição dos monstros fantásticos que assombravam as diferentes culturas:

⁴⁵ Devemos crer na vida após a morte, na vida eterna além-túmulo, e numa vida individual e pessoal, numa vida em que cada um de nós sinta a sua consciência e a sinta unida, sem se confundir, com as outras. todas as consciências no Consciência Suprema, Deus; “é preciso acreditar nessa outra vida para viver esta, suportá-la e dar-lhe sentido e propósito” (Unamuno, 1958, p. 960).

O trabalho, hoje clássico, de Alexander Francis Chamberlain acerca da criança na cultura primitiva e no folclore, das culturas históricas, indica ser o papão, complexo generalizado entre todas elas; e quase sempre, ao que parece, com fim moralizador ou pedagógico. Entre antigos hebreus era o *Libith*, monstro cabeludo e horrendo que voava de noite em busca de crianças; entre os gregos roubavam menino umas velhas feiíssimas, as *Strigalai*; entre os romanos a *Caprimulgus* saía de noite para tirar leite de cabra e comer menino – talvez avó remota da cabra-cabriola – enquanto de dia dominava nos matos o espírito mais da floresta, *Silvanus*. Entre os russos é um horroroso papão, terrível como tudo o que é russo, que à meia-noite vem roubar as crianças em pleno sono; entre os alemães, é o *Papenz*; entre os escoceses e os ingleses, o *Boo Man*, o *Bogle Man*. Champlain e os primeiros cronistas do Canadá falam em um horrível monstro, terror das crianças entre os aborígenes; entre os maias havia a crença em gigantes que de noite vinham roubar menino – os *balams*, o *culcalkin*. E entre os índios Gaulala, da Califórnia, Powers foi encontrar danças do diabo, que comparou à *haberfeld treiber* da Bavária – instituição para amedrontar as mulheres e as crianças e conservá-las em ordem. Eram danças em que aparecia uma figura horrenda:” *‘an ugly apparition’*. Na cabeça uma pele de urso, nas costas um manto de penas, o peito listrado como uma zebra. Danças semelhantes de ‘diabo’ – ou Jurupari – vai entre os indígenas do Brasil; e com o mesmo fim de amedrontar as mulheres e as crianças e conservá-las em boa ordem (Freyre, 2006a, p. 199-200).

Ainda em *Casa-Grande e Senzala* (2006a), Freyre se aproxima de Lafcadio Learn ao tratar dos temores sobrenaturais do homem. Learn pesquisou sobre as assombrações e lendas que faziam parte da cultura japonesa.

A tradição milenar japonesa evidenciava o medo que havia do escuro, medo de criaturas terríveis, sobrenaturais, monstruosas, de fantasmas que espreitavam as mazelas humanas. Freyre (2006a) trata dos temores sobrenaturais e os mistérios com que as pessoas conviviam no Brasil desde o período colonial:

Novos medos trazidos da África, ou assimilados dos índios pelos colonos brancos e pelos negros, juntaram-se aos portugueses, da côca, do papão, do lobisomem; ao dos olharapos, da cocaloba, da farranca, da Maria-da-Manta, do trangomango, do homem-das-sete-dentaduras, das almas penadas. E o menino brasileiro dos tempos coloniais viu-se rodeado de maiores e mais terríveis mal-assombrados que todos os outros meninos do mundo. Nas praias o homem-marinho – terrível devorador de dedos, nariz e piroca de gente. No mato, o saci-pererê, o caipora, o homem de pés às avessas, o boitatá. Por toda parte, a cabra-cabriola, a mula sem cabeça, o tutumarambá, o negro do surrão, o tatu-gambeta, o xibamba, o mão de cabelo. Nos riachos e lagoas, a mãe-d’água. À beira dos rios, o sapo-cururu. De noite, as almas penadas. [...] Um outro grande perigo: andar o menino na rua fora de horas. Fantasmas vestidos de branco, que aumentavam de tamanho – os “cresce-e-míngua” – eram muito capazes de aparecer ao atrevido. Ou então redes mal-assombradas de bexiguentos. E havia ainda o papa-figo – homem que comia fígado de menino (Freyre, 2006a, p. 411).

Gilberto Freyre (2008), em *Assombrações do Recife Velho*, vai ao encontro dos alemães pioneiros no resgate folclórico, da *Kultur des Volkes*, a “cultura popular” conforme definido por Herder, contrastando com a *Kultur der Gelehrten*, cultura erudita (Burke, 2010).

Herder que também pode ser considerado como um dos expoentes do conservadorismo cultural na Alemanha, definiu os temas que compõem a vertente conservadora culturalista que utilizamos como uma hipótese para analisar o pensamento gilbertiano.

Transcrevendo contos e lendas que pertencem ao Brasil no geral e ao Recife em particular, Freyre buscou preservar para as futuras gerações uma tradição que estava condenada à extinção.

Ressalta o polímata de Apipucos que a temática sobrenatural também pode ser alvo dos estudos sociológicos, como a obra *Sociologia do Sobrenatural* (1960), de Luigi Sturzo. Trouxemos a explanação de Sturzo sobre aquilo que ele compreende como “sociologia do sobrenatural”, que pode parecer algo estranho,

[...] estranho para o comum dos leitores, e exige um esclarecimento preliminar sobre o modo como a sociologia ousa atingir o limiar do divino. Há tanta confusão de ideias sobre a sociologia considerada nos limites da natureza, que se chega a reear levá-la para o domínio do sobrenatural. [...] A *sociologia*, segundo a combinação das duas palavras que formam este neologismo, significa o *discurso* (ciência) *sobre a sociedade*. Esta ciência não estuda a sociedade em abstrato, como uma entidade metafísica, nem do ponto de vista moral, como deveria ser a sociedade no campo político e econômico ou noutros domínios; mas estuda a sociedade tal como é concretamente: origens, estrutura, forma, natureza, processos, com vista a encontrar-lhe as leis internas, ligadas com a sua própria essência (Sturzo, 1960, p.18-19).

Ora, perguntamos: porque motivo não alargar o estudo da sociologia à vida sobrenatural, que constitui uma peculiar síntese social, além de ser a síntese finalística e pacificante da sociedade? A sociologia pertence ao grupo das ciências a que chamamos morais, para as distinguirmos das ciências físicas e naturais. Procurou-se, é verdade, reduzir a sociologia a uma ciência biofísica ou psicológica, mas, fazendo assim, inverte-se a analogia com a tese científica. É-se tentado a confundir os dados da atividade livre do homem com o seu condicionamento material ou transferem-se as experiências psicológicas do indivíduo, ou dos indivíduos em contato, para a entidade social como um ser psicofísico muito especial e autônomo. A verdadeira sociologia é a ciência da sociedade no seu concreto existencial e no seu desenvolvimento histórico. Se a sobrenaturalidade é um fato histórico e social, pode tornar-se objeto de análises sociológicas (Sturzo, 1960, p. 20-21).

Freyre (2008) expõe que o sobrenatural, conforme Luigi Sturzo, pode ser alvo da Sociologia, e ressalta não haver contradições entre a História e a Sociologia, mesmo que a História não trate de revoluções, mas sim de assombrações.

Segundo Freyre (2008), é admitida a associação entre os mortos e os vivos, formando uma associação psíquica ou imaginária. Gilberto Freyre vai ao encontro dos pensadores ibéricos Miguel de Unamuno e Ángel Ganivet, a conexão com os mortos e a vida além-túmulo, que não se distancia do sobrenatural encontrado no *Volkslieder* ou *folklore*.

Formariam eles “sociedades” de que seria possível fazer-se o estudo sociológico, como já se faz (forçando um pouco o critério dominante na investigação dos fatos sociológicos, que é o antropocêntrico) o estudo de sociedades animais e até de vegetais em suas relações com as humanas. Não é descabido, nem em Sociologia nem em Psicologia Social, considerar-se o fato de que não há sociedade ou cultura humana da qual esteja ausente a preocupação, quase sempre, sob alguma forma de participação dos mortos nas atividades dos vivos. O próprio Positivismo admite que “os vivos” sejam “governados pelos mortos”. A gente mais simples admite a participação dos mortos na sua vida sob a forma de “visagens” ou “assombrações” em que as supostas manifestações de espíritos de mortos às vezes se confundem com supostas aparições do próprio Demônio (Freyre, 2008, p. 25-26).

Demônios, hierarquicamente pequenos ou médios que se disfarçam no Brasil algumas vezes de mulas, cabras-cabriolas, bodes, cachorros, lobisomens, mulas sem cabeças, boitatás, gatos de olhos de fogo, papões, papa-figos, que formam uma “fauna infernal”, caso objeto de estudo da sociologia do sobrenatural, formaria uma verdadeira “sociedade” bestial mística (Freyre, 2008).

Considera-se o encontro do infra-humano com o supra-humano. Por sua vez, a tradição oral que transmite entre gerações as lembranças das aparições e do sobrenatural, de santos, da Virgem Maria, do Senhor Bom-Jesus, além de aparições de soldados, de negras encantadas, de moças brancas que desaparecem (Freyre, 2008).

Não só a emparedada da Rua Nova, já consagrada pela literatura em romance de Carneiro Vilela; também outra, para os lados do Pina, num sítio que ficou conhecido por Encanta-Moça. Foi esta uma iaiá branca perseguida não por Exu, mas pelo marido ciumento. Para fugir ao malvado, encantou-se nos mangues. Nunca mais se viu a iaiá que devia ser mulher bonita, além de branca, para ser tão oprimida pelo senhor seu marido. Talvez tenha se tornado alamoá: a ruiva como uma alemãzinha que apareça nas noites de Lua a homens morenos e até pretos, assombrando-os e enfeitando-os com sua nudez de branca de neve. Mas desmanchando-se como sorvete quando alguém se afoita a chegar perto de seu nu de fantasma. Desmanchando-se como sorvete e deixando no ar um frio ou um gelo de morte. Frio ou gelo que é, aliás, característico de quase toda assombração recifense em que um morto aparece a um vivo (Freyre, 2008, p. 42).

As recordações desses fatos eram transmitidas através do tempo, e o mistério tornou poético o sítio Encanta-Moça, até que

[...] burgueses progressistas do Recife envergonharam-se do nome do sítio antigo que recordava uma simples história de moça encantada em fantasma. Envergonharam-se do nome mágico de Encanta-Moça. Os mais salientes trataram logo de substituí-lo por nome que soasse moderno e lógico (Freyre, 2008, p. 42).

Freyre (2008) reafirma suas críticas ao avanço do ‘progressismo’, destruindo a história popular e as lendas que formavam a sociedade. Tratava-se no caso, para aqueles

“burgueses progressistas” de “histórias da carochinha”, portanto arcaísmos populares insignificantes. E Freyre resgata o pensamento chestertoniano em sua argumentação:

Argumento de quem nunca leu aquela página de Chesterton em que o ensaísta inglês lembra que uma lenda é obra de muitos e como tal deve ser tratada com mais respeito do que um livro de história: obra de um único homem. E antes de Chesterton já dizia a sabedoria francesa: *Une légende ment parfois moins qu'un document* (Freyre, 2008, p. 43).

As árvores mágicas, como as presentes em W. B. Yeats e em Lafcardio Hearn, também faziam parte do sobrenatural no Recife, como uma antiga gameleira presente no sítio de certo Pai Adão que era formado na África em artes negras, apesar de extremamente pernambucano. Amigo de Freyre (2008), dizia-se que através da mágica gameleira, ele se comunicava com a Mãe África, e lá ouvia vozes.

Ou mesmo uma jaqueira que havia no sul de Pernambuco onde as pessoas relatavam que as jacas mal-assombradas se desprendiam com picos que pareciam espinhos e corriam como bichos raivosos atrás dos meninos (Freyre, 2008). Mas também haviam árvores no Recife que se acreditava proteger de mau-olhado, ou plantas que traziam felicidade às casas e às pessoas. Relação da história natural com a sobrenatural.

E essa relação histórica também trazia ao Recife casos sobrenaturais de jesuítas, judeus e flamengos, que ocasionaram visitas do Santo Ofício, e para o povo simples, tantos os judeus quanto os jesuítas deixaram tesouros enterrados, e acompanhando os tesouros, as assombrações.

Freyre (2008) transcreve contos folclóricos, dos quais traremos alguns trechos. Destaca-se a lembrança de Yeats exatamente ao expor um desses relatos. No conto denominado *Luzinhas Misteriosas nos Morros do Arraial*, escreve:

Isso de haver luzes misteriosas nos morros onde houve guerra, aprendi que é crença entre os celtas com o grande poeta irlandês William Butler Yeats. Homem – esse poeta – como raros europeus de seu tempo, entendido em assuntos de ocultismo, de magia e de sobrenatural e que eu, ainda estudante, conheci pouco tempo antes de ter ele, para meu espanto, se tornado Doge ou Senador da República Irlandesa – [...]. Entre algumas populações europeias mais rústicas se encontra, ainda hoje – disse-me Yeats há muitos anos –, a crença de aparecerem luzinhas misteriosas em antigos campos de batalha. Ou nas suas imediações. Luzinhas esquisitas que aparecem e desaparecem como fachos que se avistassem a mais de légua, do tamanho de lanternas de carro de cavalo. Que mudam de lugar. Que podem ser vistas a grandes distâncias, como as luzes naturais não podem. Descobri crença semelhante entre velhos moradores de Casa-Forte e das imediações do Morro do Arraial, no Recife, quando, há anos, vivi íntimo contato com aquela boa gente de mucambo e de casa de barro (Freyre, 2008, p. 70).

Já no conto *Um Barão Perseguido pelo Diabo*, Gilberto Freyre relata o caso de uma aparição do próprio demônio:

De um Barão pernambucano, muito conhecido do Recife do século passado, ainda que suas terras fossem distantes da cidade e terras de boi e de plantas de espinho e não de massapê e de cana-de-açúcar – pois não era homem de se contentar com a rotina dos avós –, conta-se que viveu grande parte da vida perseguido pelo diabo. Diz-se que fizera um pacto com o Cornudo pensando em desembaraçar-se do chamado Príncipe das Trevas com a facilidade com que se desembaraçara de outros entes incômodos. Pois era brasileiro valente e montava a cavalo como um São Jorge. [...] Todo o esforço do Barão – ou do Visconde – para libertar-se do demo foi inútil (Freyre, 2008, p. 104).

No livro *Palavras Repatriadas* (2003) está o discurso proferido por Gilberto Freyre em 30 de junho de 1967, na ocasião do recebimento do prêmio Aspen de Humanidades, em Aspen, Colorado, EUA.

No discurso, Freyre afirma estar em contato no Recife com cientistas de diversas tendências ideológicas, à homens de negócios, líderes trabalhistas e religiosos, militares, população rústica e cristãos que estavam sendo desdenhados por parte do clero e bispos considerados “sofisticados” que consideravam a religião “irracional e folclórica”.

Esses racionalistas, no Brasil como em outros países, estão se tornando tão rigorosa e abstratamente racionais, tão “lógicos”, tão “cientificamente” sociológicos em sua atitude para com a religião que contribuem para uma espécie muito curiosa de migração sociológica: certo número de brasileiros, tanto proletários como da classe média, estão abandonando o cristianismo para encontrar a religião de mistério que eles sentem lhes ser essencial em sobrevivências religiosas africanas ou ameríndias. Alguns de nós, estudiosos do homem, consideramos a religião de mistério e folclore religioso como parte importante do que se conhece da natureza humana. Bem se sabe que os grandes mestres da Antropologia salientam as determinantes não racionais da crença e do comportamento de um grupo. Considerar-se-ão os homens – pelo menos a maioria dos homens – sempre felizes se virem privados da religião de mistério? A religião de mistério parece, para alguns de nós, continuar a ser importante e mesmo vital. É este um problema que na atualidade figura entre as preocupações e os interesses de não poucos analistas do comportamento humano (Freyre, 2003, p.388).

Afirma Freyre (2003) que tanto o antropólogo moderno quanto aquele que faz análises do comportamento humano e adiciona uma perspectiva humanística em sua ciência, deve levar em consideração que o homem, possivelmente e apesar de ser muito e “cientificamente civilizado”, jamais será totalmente lógico.

Os humanistas da modernidade poderiam cair no mesmo “erro” cometido por alguns gregos da antiguidade, que pensaram poder deixar de lado, ignorar o perigo e o poder do

irracional, irracional que surge como um instinto, podendo gerar poesias e fundamentar religiões. (FREYRE, 2003, p.389).

Ora, este irracional muitas vezes fonte para o *folklore*, seus contos folclóricos, lendas, mitos, o misticismo e o sobrenatural que afasta o homem da razão e do cientificismo puro, como em Unamuno (1958), torna a vida humana mais agradável.

Daí, para o conservador cultural, ou culturalista, a necessidade de não se interromper este fluxo que conecta o homem moderno com seus antepassados, com as raízes de sua cultura. Na próxima subseção, trataremos de outro tema caro à vertente conservadora cultural ou culturalista, que é a estética e a arquitetura.

5.3 A arquitetura e a estética

Resgataremos autores que influenciaram Gilberto Freyre em suas análises envolvendo a estética e a arquitetura. Alguns artigos publicados pelo jovem Gilberto Freyre no *Diário de Pernambuco*, evidenciavam que ele era uma voz solitária clamando pela preservação das edificações e monumentos antigos do Recife.

Ainda na década de 1920 não havia qualquer autarquia que zelasse pelos monumentos históricos no Brasil, vindo a ser criado o Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Sphan) somente em 1937. O Sphan foi encarregado dos assuntos relacionados a restaurações, tombamentos, preservação de bens que integrariam o “espólio da cultura material” (Mesquita, 2018). Rodrigo Melo Franco de Andrade, que assumira como diretor da instituição em 1937 era amigo de Gilberto Freyre.

Conforme expõe Gustavo Mesquita (2018), Freyre teve influência prática e teórica sobre a instituição. Sendo convidado para integrá-la, foi representante da Quarta Região. Transformando-se em funcionário federal, trabalhou parcialmente como assessor das restaurações e conservação de bens ligados à cultura não só do estado de Pernambuco, mas dos estados próximos, dentro daquela região administrativa.

Afirma Mesquita (2018) que Freyre conseguiu conciliar sua carreira pública federal com a de escritor, sendo funcionário do Sphan de 1937 até 1955, algo que lhe deu estabilidade financeira.

Após a queda do Estado Novo, Freyre também trabalhou em outras instituições federais. Segundo Mesquita (2018) fora a publicação de *Casa-Grande e Senzala* que o tornou uma autoridade para tratar de temas culturais, e que viabilizou seu ingresso no Sphan. Algo

parecido já estava ocorrendo na Inglaterra, com a atuação, por exemplo, do ensaísta John Ruskin.

Assim como Ruskin, Freyre não tratou somente da arquitetura, mas levou em consideração a estética e a beleza. Como cientista social, Freyre observou aquilo que considerou um “equívoco” na construção de Brasília. Iniciaremos resgatando o pensamento de John Ruskin.

Em *A Lâmpada da Memória* (2008), John Ruskin afirma que a Arquitetura deve ser considerada seriamente como o centro e proteção de uma “influência sagrada”, sendo impossível recordar, orar, viver sem ela.

Como é fria toda a história, como é em vida toda fantasia, comparada àquilo que a nação viva escreve, e o mármore incorruptível ostenta! – quantas páginas de registros duvidosos não poderíamos nós dispensar, em troca de algumas pedras empilhadas umas sobre as outras! A ambição dos construtores da velha Babel volta-se diretamente para esse mundo: há apenas dois fortes vencedores do esquecimento dos homens. Poesia e Arquitetura; e a última de alguma forma inclui a primeira, e é mais poderosa na sua realidade: é bom ter ao alcance não apenas o que os homens pensaram e sentiram, mas o que suas mãos manusearam, e sua força forjou, e seus olhos contemplaram, durante todos os dias de suas vidas. (Ruskin, 2008, p. 54)

Expõe Ruskin (2008) que o período homérico vive em penumbras, onde se questiona a própria existência do poeta épico. Em contrapartida, a era de Péricles está viva e presente, e Ruskin (2008) acentua que aprendemos muitas vezes mais sobre a Grécia antiga pelos fragmentos das esculturas do que pelos “doces trovadores” ou historiadores.

John Ruskin (2008) demonstra que o homem contemporâneo deveria aprender com o conhecimento adquirido no passado, e se caso tivermos a pretensão de sermos lembrados no futuro, será necessário um esforço no presente para transformar a arquitetura atual em arquitetura histórica, e preservar a arquitetura de épocas passadas como uma herança preciosíssima (Ruskin, 2008).

Ruskin não se limita a analisar a arquitetura de forma geral e abstrata, somente dos monumentos e edifícios públicos, mas se volta também às residências comuns, assim como Gilberto Freyre fez em suas análises, daquela arquitetura geral para algo ligado ao cotidiano do homem.

Com relação às edificações domésticas, costuma sempre haver uma certa limitação para intenções desse tipo nos poderes, assim como nos corações, dos homens; mesmo assim só posso considerar como um mau presságio para um povo quando suas casas são construídas para durar por uma geração apenas. Existe uma santidade na casa de um homem de bem que não pode ser renovada em qualquer moradia levantada sobre as suas ruínas; e acredito que os homens honrados sentem isso, em geral: que, tendo vivido suas vidas feliz e honradamente, e eles ficariam

desgostosos, ao fim de seus dias, ao pensar que o lugar do seu domicílio terrestre, que testemunhou, e pareceu mesmo compartilhar, sua honra, suas alegrias, ou seu sofrimento, - que esse lugar, com toda a história que revelava deles, e de todas as coisas materiais que eles amaram e possuíram, e sobre as quais deixaram sua marca – seria arrasado, assim que houvesse lugar para eles no túmulo; que nenhum respeito seria demonstrado para com tal lugar, nenhuma afeição conferida a ele, nenhum bem a ser extraído dele por seus filhos; que embora houvesse um monumento para eles na igreja, não havia nenhum monumento afetuosamente em seu lar e moradia; que tudo o que sempre prezaram seria desdenhado, e que os lugares que os abrigaram e confortaram seriam reduzidos a pó. Eu penso que um homem de bem temeria isso; e que, mais ainda, um bom filho, um descendente honrado, temeria fazer isso à casa de seu pai (Ruskin, 2008, p. 56).

O mesmo valeria às edificações e monumentos espalhados pela cidade, que traziam os anseios, desejos e necessidades dos antepassados. Para Ruskin (2008) a destruição de um edifício não era algo insignificante, mas provocava consequências ameaçadoras e incentivava outros erros trágicos. Ruskin (2008) faz uma analogia dos lares com o cristianismo.

Para ele, ao não se amar o lar nem reverenciar a soleira de sua porta, o homem desonra a ambos, demonstrando que jamais prestaram atenção à universalidade do “culto cristão”, onde Deus é o Deus do céu, mas também dos lares, tendo Ele um altar na residência de cada homem, e o próprio Jesus Cristo havia dito que “na casa de meu Pai há muitas moradas”, mesmo se tratando de moradas celestes.

Logo, um Deus das moradas, por isso aqueles que tencionam a destruição, não o deveriam fazer levianamente, pois não se trata de mero “deleite visual”, “capricho crítico” ou mero orgulho o jeito com que as residências de uma nação devam ser construídas. Não.

Trata-se de um dever moral que não pode ser negligenciado, “[...] o de construir nossas moradias com cuidado, paciência e amor, e perfeição diligente, com vistas à sua duração ao menos por um período tal que, no curso usual dos ciclos nacionais, possa-se supor que perdure até a completa alteração de direção dos interesses locais” (Ruskin, 2008, p. 59).

Freyre tratou das construções domésticas no Brasil levando em consideração os trópicos. Como, em vez de sobrados fechados, abafados e escuros, elas deveriam ser abertas, ventiladas, altas. E como aquelas casas, por mais simples que fossem, mas adequadas ao calor tropical, estariam plenamente adaptadas ao meio. As moradas do homem que foram constantemente analisadas por Gilberto Freyre, principalmente em sua trilogia.

Ruskin (2008) afirma que o espírito de nobreza, do orgulho, da sabedoria, são as fontes principais da arquitetura antiga presente em países como a Itália e a França. Ora, ele aponta a estética e a beleza como fundamentais, e que a atração das cidades desses dois países não está realmente na riqueza dos seus palácios,

[...] mas na decoração requintada e cuidadosa das menores moradias de seus períodos de maior esplendor. A mais elaborada peça de arquitetura em Veneza é uma pequena casa no começo do Grande Canal, consistindo de um piso térreo e dois andares superiores, com três janelas no primeiro piso e duas no segundo. Muitos dos mais refinados edifícios se encontram nos canais mais estreito, e não têm dimensões maiores. Uma das mais interessantes peças da arquitetura do século XV no Norte da Itália é uma pequena casa numa rua secundária, atrás da praça do mercado de Vicenza; ostenta a data de 1481, e o lema *Il n'est rose sans épine*. (Ruskin, 2008, p. 60)

Ruskin (2008) salienta que, apesar da intenção histórica estar presente nas construções residenciais, esta intenção deve ser muito mais precisa e necessária nos edifícios públicos.

Toda ação humana ganha em honra, em graça, em toda a verdadeira magnificência, por sua consideração pelas coisas que virão. É a visão distante, a paciência serena e confiante, que, acima de todos os outros atributos, distancia o homem do homem, e o aproxima de seu Criador; não existe ação ou arte, cuja grandeza não possa ser medida por esse critério. Assim, quando construirmos, lembremo-nos de que construímos para sempre. Que não seja para o deleite presente, nem para o uso presente apenas; que seja uma obra tal que nossos descendentes nos sejam gratos por ela; que nós pensemos, enquanto colocamos pedra sobre pedra, que virá um tempo em que aquelas pedras serão consideradas sagradas porque nossas mãos as tocaram, e que os homens dirão ao contemplar a obra e a matéria trabalhada, “Vejam! Nossos pais fizeram isso por nós”. (Ruskin, 2008, p. 67-68).

John Ruskin afirma que a “maior glória” de um edifício está em sua idade, e não em suas pedras ou seu ouro. Está na “profunda sensação de ressonância, de vigilância severa, de misteriosa compaixão, até mesmo de aprovação ou condenação, que sentimos em paredes que há tempos são banhadas pelas ondas passageiras da humanidade” (Ruskin, 2008, p. 68).

Tais palavras de Ruskin vão ao encontro das definições de tempo e a relação entre os mortos, vivos e os que irão nascer, de Edmund Burke, bem como as de G. K. Chesterton e sua democracia dos mortos, e o tempo tríplice, desenvolvido por Gilberto Freyre.

Em tais autores, como também nos ibéricos que já mencionamos, como Santayana, Unamuno, Ganivet, a presença do Sagrado é constante, seja em preservação de contos, na experiência além-túmulo ou na arquitetura. Como apontou Russel Kirk, geralmente o conservadorismo está intimamente relacionado com o transcendente.

Esta glória presente nesses edifícios dá testemunho de perenidade e longevidade ante a brevidade do homem, da fragilidade das coisas. Demonstra a fortaleza diante do tempo e do nascimento e declínio de dinastias, das mudanças da natureza. Sua forma em um momento esculpida, faz a conexão entre um tempo esquecido e suas sucessões, forjando a identidade e afinidade de uma nação (Ruskin, 2008).

É naquela mancha dourada do tempo que devemos procurar a verdadeira luz, a cor e o valor da arquitetura; e somente quando um edifício tiver assumido esse caráter – apenas quando ele tiver se imbuído da fama dos homens, e se santificado pelos seus feitos; apenas quando suas paredes tiverem presenciado o sofrimento, e seus pilares ascenderem das sombras da morte – sua existência, mais duradoura do que a dos objetos naturais do mundo ao seu redor, poderá ser agraciada com os mesmos dons de linguagem e de vida que esses possuem. (Ruskin, 2008, p. 68).

Demonstra Ruskin (2008) que visando esta duração, é que aparece a necessidade para a construção. Não pela alegria de concluir o edifício, ou na hesitação em proporcionar um detalhe que precise de um perfeito grau de execução com a certeza que no decorrer dos anos esses detalhes sumirão. Não.

Ao construir, deve-se ter a convicção de que não haja sacrifícios de qualidade, para que o edifício ou monumento seja duradouro, e que não fique dependente de algo perecível com o tempo.

Ruskin (2008) então tece críticas ao que se entende por “restauração”, pouco compreendido até por aqueles que cuidam dos monumentos públicos. Para ele, a restauração ocasiona a destruição total de um edifício e que não se salva qualquer vestígio.

Não nos deixemos enganar nessa importante questão; é impossível, tão impossível quanto ressuscitar os mortos, restaurar qualquer coisa que já tenha sido grandiosa ou bela em arquitetura. [...] a vida do conjunto, aquele espírito que só pode ser dado pela mão ou pelo olhar do artífice, não pode ser restituído nunca. (Ruskin, 2008, p. 79).

A restauração dará outra alma ao edifício, uma alma de outro tempo, fazendo-o outro edifício, já que não é possível invocar o espírito do construtor original para que direcione as mãos dos que estão trabalhando na obra. E qualquer cópia do original, é mera cópia, sem as marcas da primeira criação e do tempo (Ruskin, 2008).

Como se podem copiar superfícies que se desgastaram em meia polegada? Todo o acabamento da obra estava naquela meia polegada que se foi; se você tentar restaurar aquele acabamento, você o fará por conjecturas; se você copiar o que permanece – admitindo ser possível a fidelidade (e que cuidado, ou precaução, ou despesa pode garantir isso?) -, como pode a nova obra ser melhor do que a antiga? Havia ainda na antiga alguma vida, alguma sugestão misteriosa do que ela fora, e do que ela perdera; alguma doçura nas linhas suaves que a chuva e o sol lavraram. Não pode haver nenhuma na dureza bruta da nova talha. (Ruskin, 2008, p. 80).

Questiona Ruskin (2008) que é melhor não falar de restauração, por esta ser uma mentira. Pode-se fazer um modelo do edifício antigo com os contornos das paredes antigas, assim como é possível fazer o modelo de um cadáver. Porém, o edifício antigo permanecerá

destruído, pior do que se ele tivesse desabado ou derretido. Àqueles que insistissem em restaurações, acusa Ruskin:

[...] encare tal necessidade com coragem, e compreenda o seu verdadeiro significado. É uma necessidade de destruição. Aceite-a como tal, arrase o edifício, amontoe suas pedras em cantos esquecidos, transforme-as em cascalho, ou argamassa, se você quiser; mas o faça francamente, e não coloque uma Mentira em seu lugar. Encare tal necessidade com coragem antes que ela surja, e você poderá evitá-la. (Ruskin, 2008, p. 81).

Ruskin (2008) expõe que para se evitar a restauração basta apenas preservar, cuidar, para que não haja necessidade de restaurar. Ruskin critica o *modus operandi* do modernismo por abandonar os edifícios antigos até restaurá-los em um segundo momento, isto quando não efetivamente os derrubam.

De destruição mais arbitrária ou ignorante [do que a restauração] é inútil falar; minhas palavras não atingirão aqueles que as cometem, e mesmo assim, ouvido ou não, não posso deixar de declarar essa verdade: que a nossa opção por preservar ou não os edifícios dos tempos passados não é uma questão de convivência ou de simpatia. Nós não temos qualquer direito de tocá-los. Eles não são nossos. Eles pertencem em parte àqueles que os construíram, e em parte a todas as gerações de humanidade que nos sucederão. Os mortos ainda têm seu direito sobre eles: aquilo pelo qual trabalharam, a exaltação da façanha ou a expressão do sentimento religioso, ou o que quer que exista naqueles edifícios que tencionavam perpetuar, não temos o direito de obliterar. O que nós mesmos construímos, temos a liberdade de demolir; mas o direito sobre aquilo pelo qual outros homens deram sua força e riqueza e vida para realizar, não expira com a morte deles; menor ainda é o nosso direito de dispor daquilo que eles legaram. Essa herança pertence a todos os seus sucessores. Milhões, no futuro, podem lamentar ou serem prejudicados pela destruição de edifícios que nós dispensamos levianamente, em nome de nossa presente convivência. Tal pesar, tal perda, não temos o direito de infringir. (Ruskin, 2008, p. 82).

Abandonar ou derrubar um edifício antigo, é retirar das futuras gerações algo que também seria parte da vida delas, como foi e continua sendo parte daqueles que já morreram. Os homens do presente não possuem esse direito de demolir ou destruir algo que não construíram, apagando o passado e consequentemente o futuro.

Ora, insistimos, tal pensamento está inserido no pensamento conservador de Edmund Burke e na democracia dos mortos de Chesterton, assim como no tempo trágico de Gilberto Freyre. Questiona Ruskin (2008) a quem pertencia a antiga catedral de Avranches que foi destruída por uma plebe de revoltosos durante a Revolução Francesa em 1794.

A catedral fora construída no ano 1025 na Baixa Normandia, tendo sido concluída e consagrada em 1121. Ruskin contesta se a catedral pertenceria mais àquela plebe que a destruiu aos que agora caminham sobre os destroços de suas fundações.

Do mesmo modo, nenhum outro edifício pertence à ralé que o violenta. Pois é de ralé que se trata, e sempre será; não importa se enraivecida, ou em loucura deliberada; se agrupada em números incontáveis, ou em comissões; as pessoas que destroem qualquer coisa de maneira infundada são ralé, e a Arquitetura sempre é destruída de modo infundado. Um belo edifício sempre vale o terreno sobre o qual foi construído, e sempre valerá até que a África Central e a América se tornem tão populosas quanto o Middlesex: não há jamais qualquer motivo válido para sua destruição. Se alguma vez chegou a haver, certamente não o será agora, quando o lugar tanto do passado como do futuro se encontra demasiadamente usurpado em nossas mentes pelo presente agitado e insatisfeito. (Ruskin, 2008, p. 83-84).

Ruskin (2008) expõe que somente a antiga arquitetura pode tomar o lugar a que pertence os bosques e os campos. Sua preservação traz orgulho para uma cidade, assim como uma familiaridade que pode ser contemplada como outrora seus antepassados o fizeram e histórias possam ser contadas.

Gilberto Freyre defendia que esta arquitetura não deveria ficar limitada ao passado, mas sim servir como exemplo e modelo para futuras construções. As construções antigas, para Freyre, traziam consigo a conexão ao passado tão necessária para se entender o presente. E destruição de monumentos, edifícios e praças descaracterizavam a cidade, retirando sua essência.

5.3.1 Gilberto Freyre e a arquitetura

Gilberto Freyre teve uma ligação muito próxima com a arquitetura, tanto que foi alvo de artigo por parte de Henrique Ephim Mindlin (1911-1971). Mindlin foi um dos maiores e mais influentes arquitetos e urbanistas do Brasil, além de historiador da arquitetura e professor.

Em artigo denominado *Gilberto Freyre e os arquitetos* de 1962, Mindlin expõe que a obra de Gilberto Freyre é fundamental para os arquitetos. Primeiro, por trazer um profundo conhecimento sobre as pessoas e o meio, com profundidade sociológica e psicológica. Em segundo, o regionalismo, característica presente na arquitetura moderna brasileira. Este regionalismo evidencia aspectos não somente nacionais, mas pertencentes à cada região.

Aliás, é preciso considerar a fundo o papel do arquiteto em nossa época para fazer justiça à contribuição que traz Gilberto Freyre ao seu trabalho. Em uma cultura como a nossa, de tão movimentada transição, a arquitetura e o urbanismo não podem ficar reduzidos à simples expressão obediente da época – nem a sua função pode se restringir à mera tradução, em termos plásticos, ou seja, tridimensionais, de exigências de toda ordem impostas de cima e aceitas passivamente, sem objeção e sem crítica. Muito ao contrário, a arquitetura e o urbanismo devem tornar-se fatores atuantes e poderosos no desenvolvimento construtivo desta fase de transição. [...] (Mindlin, 1962, p. 357)

Midlin (1962) afirma o destaque que há na obra de Freyre para a arquitetura brasileira, contribuindo para o desenvolvimento cultural tanto do estudante quanto do arquiteto profissional. Mais do que Sigfried Giedion (1888–1968) ou Lewis Mumford (1895–1990) que tiveram uma visão mais geral e universal da técnica em diversas culturas, no caso de Gilberto Freyre, sua obra é precisamente nacional,

[...] toda ela em função da *nossa* gente, do *nosso* meio, do *nosso* passado – e nessa corporificação, nesse abasileiramento, não só atingindo a fundo os grandes temas universais da arquitetura e do urbanismo, como também destacando com vigor esse outro tema fundamental, posto à margem na primeira fase da arquitetura moderna e ainda hoje tão mal compreendido – o Regionalismo, produto dessa tendência insofismável, porque normal, de se apegar a criatura humana ao que lhe fica mais perto, ao mesmo tempo que alça vôo para horizontes mais largos e paragens mais distantes. (Midlin, 1962, p. 359).

Ressalta Midlin (1962) que desde a publicação do *Manifesto Regionalista* em 1926, Gilberto Freyre demonstra ter grande interesse pela arquitetura e pelo urbanismo, podendo fornecer um norte brasileiro às atividades desenvolvidas pelos arquitetos do Brasil. Sobre a importância do *Manifesto*, expõe Midlin:

Nesse documento atrevidamente antiacadêmico [...], denso de humanidade e de cultura prodigiosa para o jovem que era então Gilberto Freyre, lança ele as bases das ideias que bem mais tarde viriam dar à obra dos arquitetos brasileiros contemporâneos o sentido que a distingue da arquitetura moderna em seu conjunto internacional – isto é, o sentido característico de adaptação ao meio e ao passado tradicional [...] E ao falar no sentido de adaptação ao meio físico dos mocambos, das velhas ruas estreitas, ao criticar os sobrados esguios, anti-higiênicos, do centro urbano, Gilberto Freyre anuncia a atitude mental que viria dar contexto brasileiro às ideias de renovação que no Sul – a essa altura dominadas pelo choque da Semana de Arte Moderna de São Paulo – ainda se limitavam à transplantação dos últimos modelos e *slogans* europeus.[...] Ao Manifesto Regionalista de 1926 – cheio de pressentimentos e de sugestões do que poderia vir a ser a arquitetura moderna no Brasil – já cabe, assim, um papel de relevo na sua história. Daí em diante a obra de Gilberto Freyre se aprofunda e se estende em uma pesquisa psicológica e sociológica das raízes do Brasil de hoje que o torna absolutamente indispensável ao arquiteto que queira compreender a sua gente. (Midlin, 1962, p. 360).

Aponta Midlin (1962) que em *Casa-Grande e Senzala* e *Sobrados e Mocambos*, Freyre traz a essência daquilo que nós somos. Em torno da casa-grande se desenvolvia o caráter e a continuidade social do brasileiro.

Mesmo não sendo arquiteto, Freyre reivindicou para a história, para a antropologia social e a sociologia, o direito de investigar a arquitetura e o urbanismo, e por isso chega aos diversos problemas que advêm dessas áreas, como a adaptação à terra e ao clima das possíveis

técnicas econômicas e sociais que possam ser utilizadas além dos objetivos que se possam determinar.

Outros verões na obra de Gilberto Freyre facetas incontáveis espelhando preocupações de ordem histórica, política, religiosa, educacional, econômica, etc., etc. Um arquiteto não poderá deixar de ver aí o resultado de verdadeiro fascínio pela arquitetura e pelo urbanismo – e não poderá deixar de se comover pela ressonância que encontra em Gilberto Freyre a sua visão do mundo e do homem – ressonância que leva Gilberto Freyre a ver tanta coisa com olhos de arquiteto e a dizer tanta coisa de interesse especial para o arquiteto.[...] o certo é que vem enriquecer o nosso patrimônio cultural com uma das obras em que mais se generaliza, em ampla interpretação sociológica, o alcance do fenômeno arquitetural e urbanístico, desde o menor detalhe – a rótula, o copiar, o caramanchão, entre tantos outros – até a causa mais remota ou a consequência mais profunda – por exemplo, a mudança progressiva da situação da mulher, refletida na casa; a assimilação ecológica dos padrões arquiteturais; a proposição de uma nova política de articulação e de integração do meio urbano e do quadro rural. (Midlin, 1962, p. 362).

E a obra de Gilberto Freyre leva o homem a uma adaptação progressiva ao trópico. No caso a arquitetura, mesmo que de forma sugestiva, se direciona sempre para uma realidade do cotidiano, como a utilização das árvores e plantas da flora brasileira, a busca por casas pequenas ou médias, porém adequadas; a merenda ao ar livre; como também descrevendo a europeização que ocorreu no século XIX no Brasil, etc.

Ora, tais exemplos indicam, sob o ponto de vista do arquiteto, o tema central na obra de Freyre sendo a adaptação do homem ao trópico e o desenvolvimento de uma civilização verdadeiramente tropical (Midlin, 1962).

E como a arquitetura e o urbanismo têm de se estender, forçosamente, ao planejamento-rural, regional, nacional– não só no sentido puramente material, como nos aspectos políticos (de *policy*, não de *politics*) de orientação social e econômica, Gilberto Freyre acaba por participar ativamente do grande debate sobre o desenvolvimento nacional-levado, ao menos em parte, pela sua indiscutível afinidade com os arquitetos. Nesse sentido, a sua proposição de uma política urbana, para a integração dinâmica, “conjugal, fecundamente conjugal”, do meio urbano e do meio rural, não pode ser esquecida. (Midlin, 1962, p. 364).

Conclui Midlin (1962) evidenciando a importância da relação do rural com o urbano na obra de Freyre e seu conceito de “rurbano”, e propõe que o regionalismo caracterizado por Gilberto Freyre, longe de ser algo meramente saudosista, ou uma “imitação artificial”,

[...] pelo contrário, é a busca persistente, laboriosa, sincera e constante, de soluções tão adequadas aos problemas de hoje, tão integradas nas condições de meio, determinadas pelas circunstâncias sociais, econômicas e históricas, e ao mesmo tempo tão construtivamente voltadas para o futuro, quanto o foram as boas soluções do passado (Midlin, 1962, p. 366).

A casa-grande citada por Midlin é a base do livro *Casa-Grande e Senzala*, nela se desenvolvendo o sistema patriarcal de colonização português. Freyre (2006a) nesta sua obra expõe que houve a adaptação da raça e formas europeias ao meio tropical, através da transigência com as condições de ambiente e de vida que havia na colônia.

A casa-grande de engenho que o colonizador começou, ainda no século XVI, a levantar no Brasil grossas paredes de taipa ou de pedra e cal, coberta de palha ou de telha-vã, alpendre na frente e dos lados, telhados caídos em um máximo de proteção contra o sol forte e as chuvas tropicais – não foi nenhuma reprodução das casas portuguesas, mas uma expressão nova, correspondendo ao nosso ambiente físico e a uma fase surpreendente, inesperada, do imperialismo português: sua atividade agrária e sedentária nos trópicos; seu patriarcalismo rural e escravocrata. Desde esse momento que o português, guardando embora aquela saudade do reino que Capistrano de Abreu chamou "transoceanismo", tornou-se luso-brasileiro; o fundador de uma nova ordem econômica e social; o criador de um novo tipo de habitação. (Freyre, 2006a, p. 35-36).

A diferença que estava ocorrendo entre o português do reino e o português do Brasil era nítida, bastando observar as plantas de uma casa-grande do Brasil do século XVI com um solar de Portugal no século XV.

Há grande discrepância entre elas. O português da colônia, já brasileiro, em um século nos trópicos e imerso na vida patriarcal e agrária já parecia outra raça, retratando outro tipo de casa (Freyre, 2006a). Oswald Spengler (1880-1936) considerava as habitações com valores histórico-sociais maiores que os de raça.

[...] à energia do sangue que imprime traços idênticos através da sucessão dos séculos deve-se acrescentar a força "cósmica, misteriosa, que enlaça num ritmo os que convivem estreitamente unidos". Esta força, na formação brasileira, agiu do alto das casas-grandes, que foram centros de coesão patriarcal e religiosa: os pontos de apoio para a organização nacional. (Freyre, 2006a, p. 36).

De fato, a casa-grande, juntamente com a senzala, caracterizaram um sistema social, econômico e político, além do sistema de produção que era a monocultura do latifúndio, a escravidão como força de trabalho, a religião marcada pelo catolicismo de família com capelão próprio, o transporte. Considera-se também a vida sexual e a vida familiar e a higiene do corpo e da residência (Freyre, 2006a).

O entorno da casa-grande também foi "fortaleza, banco, cemitério, hospedaria, escola, santa-casa de misericórdia amparando os velhos e as viúvas, recolhendo órfãos. (Freyre, 2006a, p. 36). Sobre a arquitetura colonial, diferencia Gilberto Freyre a possível influência que a edificação da casa-grande poderia ter tido da arquitetura jesuítica, para ele uma das mais sofisticadas do Brasil colonial.

Não me parece inteiramente com a razão José Mariano Filho ao afirmar que a nossa arquitetura patriarcal não fez senão seguir o modelo da religiosa, aqui desenvolvida pelos jesuítas – os inimigos terríveis dos senhores de engenho. O que a arquitetura das casas-grandes adquiriu dos conventos foi antes certa doçura e simplicidade franciscana. Fato que se explica pela identidade de funções entre uma casa de senhor de engenho e um convento típico de frades de São Francisco. A arquitetura jesuítica e de igreja foi, não há dúvida, e nisto me encontro de inteiro acordo com José Mariano Filho, a expressão mais alta e erudita de arquitetura no Brasil colonial. Influenciou certamente a casa-grande. Esta, porém, seguindo seu próprio ritmo, seu sentido patriarcal, e experimentando maior necessidade que a puramente eclesiástica de adaptar-se ao meio, individualizou-se e criou tamanha importância que acabou dominando a arquitetura de convento e de igreja. (Freyre, 2006a, p. 37).

Em *Sobrados e Mucambos*, Freyre (2004a) continua sua dissertação sobre a arquitetura no Brasil. Expõe que o sobrado, que já era uma constância na paisagem litorânea do século XVII e a europeizando, passou por diversas alterações em três séculos, tanto em sua estrutura quanto em sua fisionomia.

O mesmo ocorreu com o palacete e a casa assobradada que ficavam longe dos centros urbanos. Por sua vez, a palhoça e o mucambo quase não sofreram alterações, mas tinham dessemelhanças conforme a sua região e os materiais que eram empregados na sua confecção:

[...] folha de buriti, palha de coqueiro, cipó de cana, capim, sapé, lata velha, pedaços de flandres ou de madeira, cipó ou prego – do que de tipo, em umas regiões mais africano, em outras mais indígena. Deve-se notar do mucambo dos índios – o tejupar – feito de palha, que os primeiros cronistas o acharam parecido com a cabana portuguesa dos camponeses do Norte. Dessas cabanas algumas eram de colmo; outras construídas de madeira ou barro amassado (taipa). A cobertura de colmo usou-se até o século XVIII. De modo que Portugal já nos trazia a tradição do mucambo. Portugal não nos comunicou da tradição da casa-grande enorme, que aqui se desenvolveu, senão o princípio de casa nobre ou de casa senhoril. [...] raros os palácios que não fossem de reis. Enormes, só os conventos. Monumentais, só os mosteiros (Freyre, 2004a, p. 347).

Freyre (2004a) ressalta que ainda havia mucambos no Brasil na metade do século XX que preservavam os aspectos e características dos primeiros anos da colônia, onde se refugiou o caboclo, “o negro fugido”, o “preto livre” e o branco em situação social como a do caboclo.

No sentido da harmonização com o meio tropical pode-se dizer que o mucambo tem levado vantagem a tipos mais nobres de habitação. Sobre os médios, principalmente: as casas ou sobrados menores, agarrados uns aos outros, a dormida dentro de alcovas sem janela nem claraboia. Não pretendemos fazer o elogio do mucambo como tipo de habitação. Seus vícios são muitos, tornando as palhoças – e até as casinhas de taipa, mas sem reboco, as “cafuas” de Minas Gerais – focos de infecção terríveis. [...] pela qualidade do seu material, e até pelo plano de sua construção, o mucambo ou a casa de pobre corresponde melhor ao clima quente que muito sobrado; ou que a casa térrea de porta, janela, do pequeno burguês, no seu maior número ou na sua quase totalidade. (Freyre, 2004a, p. 348).

Acentua Freyre (2004a) que o tipo de casa ideal para os trópicos brasileiros seria a que utilizasse os materiais empregados pelos africanos e pelos indígenas, e aponta o equívoco que ocorreu nas Filipinas, também um país dos trópicos, onde se pretendeu a modernização das “condições de habitação pobre”, tirando as características do país para americanizá-las ou europeizá-las, utilizando ferro e outros “condutores de calor”, mas proibindo materiais como a ripa por serem arcaicos.

A construção ideal seria a tradicional, conforme já comprovada por estar imersa no meio tropical. Seguindo a trilogia de Gilberto Freyre em breves exposições sobre a arquitetura, na obra *Ordem e Progresso*, expõe que

Ainda em 1875 [...] os engenheiros mais lúcidos como que pareciam desejar fazer nas suas construções o que os Josés de Alencar vinham fazendo em literatura, isto é, procurar mostrar que, em arquitetura como em literatura, o estilo não devia ser apenas o homem, mas “o povo, isto é, o País”. A expressão do povo, do País, da nação. E para Vieira Souto, era precisamente o que vinham faltando à arquitetura urbana do Império, vítima da “perniciosa prática de moldarmos as nossas construções particulares pelas estrangeiras, sem a mínima atenção às condições de clima, riqueza e costumes do País”. O que a seu ver se devia em parte à facilidade com que se deixava a “qualquer mestre de obras, ou simples operário” o direito de “arvorar-se em engenheiro ou arquiteto”. No que talvez fosse injusto: mais de um mestre de obras da época revelou-se superior aos engenheiros no sentido regional e no feitio tradicional que souberam dar às suas construções. (Freyre, 2004b, p. 735).

Podemos observar como Freyre é próximo ao pensamento do vitoriano John Ruskin, trazendo à discussão para as necessidades arquitetônicas do país, não se limitando à edifícios públicos, mas chegando também às casas da população.

Como relatado, o “nacionalismo arquitetônico” do final do século XIX iria ser dinamizado pelo avanço do progressismo industrial e urbano, principalmente em grandes centros como São Paulo, Rio de Janeiro e Recife (Freyre, 2004b).

Esperava-se algo parecido com o que ocorreu em Barcelona nos mesmos anos, com Antonio Gaudí i Conet (1852-1926) conciliando a tradição hispânica com as exigências do avanço industrial, através do modernismo catalão, conciliando tradição e modernidade. Todavia, apesar do levante nacionalista da arquitetura brasileira, o mesmo não ocorreu no Brasil (Freyre, 2004b).

As melhores casas urbanas de residência da época parecem ter sido, no Rio de Janeiro como em São Paulo, no Recife como em Belém do Pará, as que continuaram a tradição portuguesa chamada colonial, com uma ou outra modernização apreciável. E quanto a estações de estradas de ferro, matadouros, edifícios comerciais e públicos, usinas, fábricas, oficinas, escolas industriais, cemitérios, pontes, ainda parece se ter construído no Brasil da época aqui considerada, que revelasse o empenho da parte de engenheiros e arquitetos de realmente se elevarem à altura de um José de Alencar ou de um Gonçalves Dias, de um Machado de Assis ou

de um Euclides da Cunha, de um Carlos Gomes ou de um Nepomuceno, de um Teixeira de Freitas ou de um Clóvis Beviláqua, na arte de desenvolver em arquitetura um estilo em que se exprimisse nas cidades a nova civilização do Brasil: a urbano-industrial. No grandioso Teatro do Amazonas ocorreu certa fusão de estilos europeus com motivos indígenas, da qual resultaram por vezes curiosas combinações italo-ameríndias de glorificação de Carlos Gomes e de José de Alencar e das suas criações indianistas. Mas foram brasileirismos de superfície; decorativos; cenográficos. De qualquer modo, expressão de um ânimo antes italiano que português no sentido de tais combinações de arte europeia com valores ou mitos indígenas. (Freyre, 2004b, p. 736).

Na década de 1950, todavia, um projeto de grande vulto e significado iria ser concebido e erigido no interior do Brasil. A construção da nova capital brasileira, Brasília, foi alvo de longas análises do intelectual recifense, da qual, trataremos em seguida, ainda dentro do tema arquitetura e estética.

5.3.2 A construção de Brasília: símbolo do progressismo

O projeto de retirar a capital do Brasil do litoral e levá-la para o interior era ideia antiga. A Constituição de 1891 fixou o local em que deveria ser erigida a futura capital. Somente com a eleição de Juscelino Kubitschek (1902-1976) é que se iniciou a construção da cidade, sendo inaugurada, incompleta, em 21 de abril de 1960.

O plano urbanístico coube a Lúcio Marçal Ferreira Ribeiro de Lima Costa (1902-1998). A orientação da arquitetura coube a Oscar Ribeiro de Almeida Niemeyer Soares Filho (1907-2012) e a catedral e os palácios, mais complexos, com os projetos estruturais desenvolvidos pelo engenheiro Joaquim Maria Moreira Cardozo (1897-1978).

Não entraremos em detalhes sobre a construção de Brasília, mas interessante é que Oscar Niemeyer era provavelmente o maior discípulo do franco-suíço Charles-Edouard Jeanneret-Gris, conhecido como Le Corbusier (1887-1965) e sua estética modernista.

Pode-se observar que há nomes de arquitetos, engenheiros, porém, uma construção da magnitude de Brasília, não foram consultados cientistas sociais, biólogos etc., que contribuiriam, e suas especialidades nos estudos sobre o impacto psicossociocultural do empreendimento, como apontou Gilberto Freyre (1968), e a relação do homem com o meio, efetivamente com os trópicos.

Em *Brasís, Brasil, Brasília*, Freyre (1968) relata que o conhecimento adquirido pelo português nos trópicos africanos e asiáticos o tenha enriquecido de valores que não havia na Europa, notadamente os ecológicos, e isso formou uma relevante herança cultural que foi transmitido ao brasileiro, e esta herança não pode ser desprezada, para uma melhor integração do homem com as características tropicais do meio em que vive.

Expõe Freyre (1968) que um dos maiores arquitetos do Brasil moderno, Henrique Mindlin percebeu a relevância das tradições portuguesas na arquitetura e como ela possuía um valor de unificação considerável para um grande país inserido nos trópicos como o Brasil.

Dessas tradições lusas na arquitetura, a audácia moderna nas construções em harmonia com os diversos ambientes tropicais, aos gostos do cotidiano e mesmo domésticos, “lúdicos, já incorporados a um estilo distintamente brasileiro, em particular, lusotropical, em geral, de vida e de cultura. Cultura, é claro, no largo sentido antropológico ou sociológico da palavra” (Freyre, 1968, p. 17).

E levando em consideração esta tradição arquitetônica, o arquiteto Oscar Niemeyer construiu próximo à Brasília uma casa para ser a sua residência particular, “inspirada na arquitetura tradicional de casa-grande de fazenda do Sul do Brasil, à qual juntou, é claro, todas as conveniências modernas” (Freyre, 1968, p. 17).

Para sua residência pessoal, Niemeyer não utilizou dos modernismos corbusianos do Plano Piloto de Brasília, mas recorreu ao antigo estilo colonial brasileiro das casas-grandes, um estilo já adaptado às condições tropicais brasileiras.

A conciliação entre tradição e modernidade, presente também na arquitetura e urbanismo, foi um dos pilares do programa daqueles tradicionalistas, regionalistas e modernistas, a seu modo, do Recife, onde expuseram a necessidade de se desenvolver no Brasil

[...] tipos ecologicamente e culturalmente seus, não só de arquitetura, como – antecipação importante a tendências modernas – de planejamento não só urbano como regional. Planejamentos regionais que se integrem num vasto planejamento inter-regional e, por conseguinte, racional e, mesmo, continental. (Freyre, 1968, p. 17).

Gilberto Freyre (1968) observa que, pela sociologia, destacou-se no Brasil, Leandro Tocantins (1919-2004), especialista em assunto da Amazônia, que se interessou pela arquitetura segundo as características regionais brasileiras. A região amazônica, uma das que necessitavam de maiores atenções visando uma integração nacional,

[...] era inevitável que nesse estudo viesse incluir o do problema da casa ecológica para o Amazonas brasileiro. Agrade ao autor constatar que, do seu estudo, chegou Leandro Tocantins à conclusão de que nesse Brasil asperamente tropical que é o amazônico “teve o português admirável sensibilidade de adaptar formas de arquitetura europeias, asiáticas e africanas às condições de clima, de luz, de que o lusotropicalismo é uma tese sociologicamente cultural válida na Amazônia”. (Freyre, 1968, p. 17).

O próprio Leandro Tocantins lamentou que na cidade de Belém, tenha-se afastado de seu passado e das indicações da própria natureza tropical, ao seguir o caminho da imitação de modelos de construções de áreas onde as condições ecológicas eram totalmente inversas aos trópicos.

Daí Tocantins expor a necessidade de criar a casa ecológica, valorizar azulejos, as características nativas e a integração com outras que se adaptassem ao meio tropical, além da defesa da arquitetura tradicional e sua relação com o homem inserido nos trópicos (Freyre, 1968).

Outro caso trazido por Leandro Tocantins foi do governador-interventor do estado do Amazonas, professor Arthur César Ferreira Reis (1906-1993), que em seu governo os arquitetos Luís Antony e Fernando Pereira da Cunha fizeram o projeto de centenas de casas populares seguindo as características da arquitetura ecológica, ou seja, bem ventiladas e espaçosas, como também, através do arquiteto César Oiticica, projetou-se um prédio de uma secretaria estadual que não precisasse de ar condicionado, com aspectos das casas de fazenda do Brasil do século XVIII e XIX (Freyre, 1968).

Com esses relatos, comprova-se que é possível a conciliação saudável do regional e do tradicional na arquitetura moderna nos trópicos, como previsto pelo Movimento Regionalista, tradicionalista e a seu modo modernista do Recife, iniciado em 1924, como também, através da atuação do arquiteto Henrique Mindlin que se destacou na transição que ocorrera no Brasil (Freyre, 1968).

Transição que para vários dos especialistas em diferentes ciências e artes, empenhados em orientar essa transição, não deve significar uma modernização pura e simples e sim combinada com o que há de utilizável na tradição lusotropical e com o que há de inevitável na condição sempre tropical ou quase-tropical do Brasil inteiro: trópico úmido, numa região, trópico árido, noutras subtrópicos, quase trópicos. (Freyre, 1968, p. 19).

A situação brasileira é propícia à modernidade, porém conciliada com a tradição e a regionalidade, para uma integração eficaz das edificações e moradias aos trópicos. Todavia, Freyre (1968) considera que foi um erro Brasília ser elevada visando apenas a modernidade, sacrificando-se a tradicionalidade e a regionalidade, em uma ousadia da arquitetura urbana que levou em consideração apenas a estética e o valor escultural. O corrido em Brasília, deve-se

[...] valer como uma advertência para todos os Brasis em fase de modernização ou de urbanização. Não que se repudie Brasília: representa ela um triunfo brasileiro grande demais para que seus erros sejam considerados à revelia das suas virtudes. Mas é preciso que nos resguardemos da repetição dos seus erros e, em arquitetura, pensemos regionalmente e não apenas modernisticamente; tradicionalisticamente ao

mesmo tempo que juntando a experiências válidas primores tecnológicos de várias origens que sejam adaptadas à situação brasileira em geral e, dentro dessa situação, especificamente regionais. (Freyre, 1968, p. 19).

Quando o escritor britânico Aldous Huxley (1894-1963) visitou Gilberto Freyre em sua residência de Apipucos na década de 1960 após ter visitado Brasília, apoiou às críticas ainda iniciais de Freyre ao que havia sido gradiosamente feito no planalto central. E entre as críticas de ambos, estava

[...] a de vir essa construção se processando como pura obra de arquitetura e de engenharia; a de vir faltando a esse esforço a contribuição do cientista social como o sentido ecológico de sua ciência e de seus objetos de estudo: ecológico e genético. Mais do que isto: a Mr. Aldous Huxley parece vir também faltando a Brasília a presença de biólogos que juntassem sua cooperação à dos arquitetos, à dos urbanistas, à dos cientistas sociais, concorrendo, como biólogos, para a integração literalmente ecológica da nova cidade num meio – o tropical – inseparável, talvez – acrescente-se a Mr. Aldous Huxley – em tudo que hoje se faça no Brasil, de uma tradição viva e útil, representada pela experiência ibérica, em geral, e portuguesa, em particular, do europeu, nas áreas tropicais e entre populações e civilizações – ou culturas – tropicais. Populações com as quais o hispano e especialmente o português se vêm misturando quase sem preconceitos de raça ou de cor. (Freyre, 1968, p. 41).

A Unesco promovera um Seminário Internacional no Rio de Janeiro em 12 de outubro de 1958, cujo tema era “criação de cidades novas”. Lá se debateu que Brasília não pode ser considerada um problema de arquitetura ou de urbanismo, mas sim de ecologia, de uma complexa ecologia tropical, e que foi ao encontro dos problemas modernos de integração do homem com o trópico no Brasil (Freyre, 1968).

Visando a integração e a harmonia do homem com o trópico, Brasília não deveria ser levantada apenas como obras de arquitetos isolados, mas sim deles juntamente com cientistas sociais, ecologistas, em verdadeira interdisciplinaridade que, juntos criassem todo um sistema de integração da nova cidade e das demais que fossem criadas, com o espaço social, cultural e natural, essencialmente tropical. Com essa integração, o futuro das cidades seria de cidades tropicais modernas, inseridas em um país de “tradições válidas”,

[...] responsabilidades supranacionais, quer de adaptação de valores europeus a condições tropicais de vida, quer de assimilação de valores tropicais a um tipo de civilização predominantemente, mas não exclusivamente, europeia: aberta a outras influências, a outras experiências e a outras perspectivas. Isto o que tenho dito. Isto o que tenho escrito. Isto o que tenho procurado opor de concreto aos abstracionistas que, contrariando os próprios desígnios de ex-Presidente Juscelino Kubischek julgam possível a um país pobre, como é o Brasil, dar-se ao luxo de levantar uma cidade só de arquitetura escultural, com a sua edificação ordenada exclusivamente por arquitetos – aliás ilustres - como por uma casta de sacerdotes sagrada, toda-poderosa e omnisciente. (Freyre, 1968, p. 179).

Freyre (1968) relata que uma revista alemã da cidade de Bonn fez uma publicação expondo como os russos-soviéticos queriam se sentir “ultramodernos” e assim se fizeram passar perante os outros povos, apresentando um sistema civilizacional que exaltava os valores industriais-urbanos em detrimento e como superação dos “arcaicos” valores agrários e rurais, superação do que era lento e rústico “na vida do povo”.

Desse ponto de vista, Brasília corre o risco de se apresentar, sob um aspecto não apenas urbanístico ou arquitetônico, mas sociológico, mais modernista que moderna, na sua configuração puramente vertical ou exclusivamente urbana de cidade criada no sertão brasileiro: exagero de que Goiânia talvez precise também, cuidadosamente, resguardar-se. Por modernismo se deve entender uma interpretação do que seja moderno em simples termos transitórios de moda; e por conseguinte, contrária, como quase todo *ismo*, ao que significa a modernidade como expressão de um processo de renovação tão constante que nem pára nunca em novidade nem se particulariza em inovação glorificada como perfeita ou definitiva por seus admiradores ou por seus adeptos mais ou menos efêmeros. (Freyre, 1968, p. 184).

Após expormos sobre o tema da arquitetura e estética, passamos a um tema relevante na composição do conservadorismo cultural, ou culturalista, na concepção gilbertiana: a preservação da culinária, como parte da cultura brasileira.

5.4 A culinária

Como vimos, a importância da culinária estava presente em escritores vitorianos como George Gissing, como apontado por Pallares-Burke (2005) e que influenciaram o jovem Gilberto Freyre. Gissing propôs a redescoberta das tradições culinárias inglesas, inclusive preservando ou resgatando os aspectos culinários da zona rural, e assim preservar a própria cultura do país. Entre os brasileiros, Joaquim Nabuco, no livro *Minha Formação* já ressaltava a importância da culinária:

Há, entretanto, poesia real, verdadeira, no alimento são, natural, pátrio; há sentimento, tradição, culto de família, religião, no prato doméstico, na fruta ou no vinho do país. A nós, do norte do Brasil, criados em engenhos de cana, o aroma que recende das grandes caldeiras de mel nos embriaga toda a vida com a atmosfera da infância. E assim como há poesia na cozinha de cada país, há um *quid* de arte na cozinha ornamental, cozinha de refinamento, que se procura elevar pelo desenho e pela forma até o motivo do banquete – e fazer história, fazer política... (Nabuco, 1998, p. 110).

A culinária foi um dos temas centrais do *Manifesto Regionalista* de 1926, principalmente como pertencente à tradição e cultura de uma sociedade. No *Manifesto*, afirma Freyre (1955) que o congresso que versou sobre o regionalismo, tratou de discutir

sobre os “valores culinários” especificamente nordestinos e a importância cultural e social deles, desde os quitutes mais finos até os populares e como eles deveriam ser defendidos por aquela população frente ao avanço da standardização, da perda de identidade da cozinha nacional, regional, local. Por não haver ninguém que falasse ou fizesse a defesa efetiva da questão, Freyre (1955) confessa que se propôs a fazer.

A verdade é que não só de espírito vive o homem: vive também do pão – inclusive do pão-de-ló, do pão-doce, do bolo que é ainda pão. Não só com os problemas de belas-artes, de urbanismo, de arquitetura, de higiene, de engenharia, de administração deve preocupar-se o regionalista: também com os problemas de culinária, de alimentação, de nutrição. [...] (Freyre, 1955, p. 31).

De fato, o I Congresso Regionalista do Nordeste que ocorreu na década de 1920 em conferência sobre a culinária, tratou a cozinha nordestina como pertencente à cultura popular, como algo semelhante à *Kultur des Volkes*, descoberta pelos alemães, em especial por Herder, entre os séculos XVIII e XIX.

Os doces e as tortas, os licores de jenipapo e o caju, o aroma de munguzá são muito mais significativos que o hino nacional ou a prédica ufanista de Afonso Celso. [...] Concluiu a conferência com a formulação de ideias destinadas a revitalizar a importância da cozinha nordestina: a oferta, em colégios femininos, de cursos de culinária que cultivem as tradições regionais; a cooperação das jovens para sistematizar um livro de receitas de doces e tortas; o estabelecimento no Recife de um café ou restaurante especializado nas boas tradições da cozinha nordestina, no qual não falte cor local – umas palmeiras, umas gaiolas de papagaio, um carito de guaiamum na porta, uma negra de fogareiro fazendo grude ou tapioca. (Larreta; Giucci, 2007, p. 297- 298).

Segundo Freyre (1955), três culinárias são as que mais se destacam no Brasil: a mineira, a baiana e a nordestina. A baiana se estabelece como a mais “poderosamente imperial” entre elas, porém, não é a mais notável em uma análise sociológica brasileira.

O Brasil como um país continental oferece outras tradições culinárias não tão relevantes, mas com cores, sabores e aromas próprios, como a região do Norte e sua influência indígena, com quitutes variados e a castanha presente nos doces e nas sopas regionais, além do açaí para se refrescar do calor.

No Sudeste, o norte de São Paulo e a região fluminense são muito parecidas com a nordestina, por tradições agrário-patriarcais similares, com o uso abundante do açúcar, com uma mesa rústica farta de carne, principalmente com o churrasco.

O sertão nordestino característico com sua cozinha agreste, da carne seca, carne de sol com farinha do leite, de umbuzada, do requeijão, do quibebe, da rapadura. Já no Centro-oeste o uso da caça e do peixe de rio, preparados rusticamente (Freyre, 1955).

No litoral maranhense, no Rio de Janeiro e em Santos ainda se podia perceber a influência portuguesa na década de 1920-30. No Rio de Janeiro, destaque para os restaurantes portugueses e as peixadas, com suas iscas à moda do Minho ou do Porto.

Por sua vez, a influência africana se destaca na Bahia e a ameríndia no extremo Norte. Enquanto isso, no Sul do país se faz presente a preponderância alemã e espanhola no Rio Grande do Sul e Santa Catarina que dão novos sabores a pratos e novos aspectos aos tradicionais açorianos e portugueses. Em São Paulo e no Paraná a influência italiana é marcante, assim como um pouco de árabe e síria, e a israelita no Rio de Janeiro (Freyre, 1955).

Ressalta Freyre que “noutras artes, as três grandes influências de cultura que se encontram à base das principais cozinhas regionais brasileiras e de sua estética são a portuguesa, a africana e a ameríndia, com as predominâncias regionais já assinaladas” (Freyre, 1955, p. 32-33).

Mas foi na cozinha do Nordeste agrário onde essas três influências, segundo Freyre (1955) entraram em harmonia e equilíbrio, sem os excessos portugueses do Rio de Janeiro ou os excessos africanos da Bahia ou os excessos ameríndios do extremo Norte.

O equilíbrio que Joaquim Nabuco atribuía à própria natureza pernambucana. [...] é claro que a dívida da cozinha brasileira, em geral, e do Nordeste agrário em particular, às tradições de forno e de fogão de Portugal, é uma dívida imensa. Sem esse lastro, de toucinho e de paio, de grão-de-bico e de couve, bem diversa seria a situação culinária do Brasil. Não haveria unidade nacional sob a variedade regional. Não nos esqueçamos de que a colonização do Brasil se iniciou na época em que a mesa de Portugal se aprimorara na “primeira da Europa”. [...] O português com seu gênio de assimilação trouxera para sua mesa alimentos, temperos, doces, aromas, cores, adornos de pratos, costumes e ritos de alimentação das mais requintadas civilizações do Oriente e do Norte da África. Esses valores e esses ritos se juntaram a combinações já antigas de pratos cristãos com quitutes mouros e israelitas, entre os quais, segundo parece, se deve situar o famoso cozido à portuguesa, parente do “puchero” (Freyre, 1955, p. 33).

O *Manifesto Regionalista* sai em defesa da preservação da cultura e das tradições, não as desconectando da modernidade. E nesta defesa, Freyre (1955) lamentou que pratos tradicionais como o arroz doce e outros pratos do Nordeste estavam em grande risco de desaparecer com o avanço da influência estrangeira, principalmente dos Estados Unidos e da Europa.

Tinha-se como sendo vergonhoso alguns tipos de pratos, até o coco verde, como também árvores tradicionais da região como a gameleira vinham sendo substituídas por outras que não pertenciam à flora brasileira para a arborização das ruas e parques das cidades. Freyre

observa que deveriam utilizar árvores próprias do Brasil ou aquelas que aqui se adaptaram, como a mangueira, a palmeira, a jaqueira, o jacarandá, etc.

José de Alencar foi o principal nome que representou a vertente conservadora cultural ou culturalista no Brasil do século XIX, e Freyre observa que “quase não se vê conto ou romance em que apareçam doces e bolos tradicionais como em romances de Alencar” (Freyre, 1955, p. 40). Salientamos como a questão da culinária e do paladar estava presente em Alencar já no período oitocentista, compondo os temas da vertente que ora analisamos.

E sobre o regionalismo e seus aspectos, expõe Freyre que “os romancistas, contistas e escritores atuais têm medo de parecer regionais, esquecidos de que regional é o romance de Hardy, regional é a poesia de Mistral, regional o melhor ensaio espanhol: o de Ganivet, o de Unamuno” (Freyre, 1955, p. 41). Tal afirmação confirma o quanto ensaístas ibéricos como Ganivet e Unamuno continuavam influenciando Gilberto Freyre.

Em *Região e Tradição*, Freyre (1941) aponta que o Brasil é, dentro da civilização moderna, grande expressão cristã e a maior organização nacional nos trópicos, e isso não somente graças ao “sal” da Igreja, que marcou sua cristianização, mas também pelo “sal” da cozinha, que registrou o começo da culinária luso-brasileira com diversas características regionais.

Freyre (1941) afirma que coube aos portugueses a excelência da cozinha do Brasil, os alicerces da culinária do Nordeste, do Maranhão, da região amazônica, do Rio Grande do Sul. Através dos portugueses, os brasileiros se tornaram herdeiros das tradições medievais dos presuntos de fumeiros feito nos fornos dos mosteiros, pelo paio de lombo acrescido de colorau, os perus recheados, herdeiros da culinária “estilo manuelina”, da tradição gótica da culinária presente no reinado de Manuel I, além das especiarias da Ásia.

Gilberto Freyre critica os “modernistas” que desconsideram a culinária como integrante da cultura do país, assim como da arte e arquitetura colonial.

Dessa expressão de arte colonial não sei o que há de julgar o paladar afrancesado do escritor Graça Aranha e dos seus discípulos e aderentes. Os “modernistas” do Rio e dos Estados não teem senão desprezo por essas coisas banais do passado brasileiro: arte colonial, cozinha regional, tradição culinária. Insignificâncias ao lado do “Todo Universal”. Se no fino juízo daquele mestre de “universalismo” a tradição da arquitetura colonial do Brasil é “uma melancolia nesta época de cimento armado”, melancolia igual para o seu gosto deve ser a tradição da mesa de nossos avós. Tristonho arcaísmo deve lhe parecer a tapioca ou o munguzá, nestes dias de leite condensado e de doce de lata. (Freyre, 1941, p. 199).

A culinária acabaria sendo tão importante na obra de Freyre, que ele escreveu o livro *Açúcar*, onde registrou diversas receitas tradicionais do Nordeste para que não caíssem no esquecimento.

Ora, o mesmo movimento de preservação estava ocorrendo entre considerados conservadores na Alemanha e na Inglaterra do final do século XVIII, com a descoberta da *Kultur des Volkes*, e que impulsionou a proteção de temas em torno daquilo que se considerou “povo”.

No livro, Gilberto Freyre (2007) faz uma reconstrução dos caminhos do açúcar, sua chegada ao Brasil e como se desenvolveu no Nordeste e por outras regiões. Expõe que os portugueses trouxeram as primeiras plantas para o Brasil, sendo possível que Pernambuco seja o primeiro lugar a recebê-las, já que há registros do pagamento de imposto à alfândega de Lisboa datando de 1526.

Porém, oficialmente foi o português Martim Afonso de Sousa (1500-1564) quem primeiro introduziu a cana-de-açúcar em terras brasileiras, em São Vicente, atual litoral paulista, no ano de 1532.

No ano de 1534 foi construído o primeiro engenho de açúcar em Pernambuco, há apenas dois anos do de São Vicente. Em poucos anos, Pernambuco ultrapassou São Vicente na produção de açúcar. Enquanto havia poucos engenhos de açúcar no litoral paulista, uma “legião” surgia por Pernambuco, moendo cana e produzindo muito açúcar (Freyre, 2007). Nessa época, surgiam os senhores de engenho que passaram a dominar a região.

Com todo o esplendor que vivia aquela região nordestina, a economia açucareira acabou por chamar a atenção dos holandeses, que pretendiam ocupar a área e se aproveitarem da exploração e comercialização internacional do açúcar.

Eis que surgia a figura de Johan Maurits van Nassau-Siegen (1604-1679). Maurício de Nassau contribuiu para o desenvolvimento da “alta cultura” (*Kultur der Gelehrten*) ou “cultura erudita” na pintura, nas ciências, nas letras e no urbanismo.

Nassau contribuiu profundamente para, o que Freyre (2007) considera um “esplendor” do açúcar no Brasil e no mundo. O açúcar brasileiro já havia sido projetado pelos portugueses para a Europa e o mundo no século XVI. Freyre faz uma aproximação entre a arquitetura e a culinária, dois temas que, entendemos, formam a vertente conservadora culturalista com orientação gilbertiana.

É quase certo não ter havido nem com relação à arquitetura, nem com relação à culinária, em geral, e à doçaria, em particular, durante a ocupação holandesa ou norte-europeia do Nordeste, um contributo significativo para o desenvolvimento, na

região, de formas de cultura de origem principalmente norte-europeia adaptadas às condições tropicais de ecologia. Contributo que, naqueles e noutros setores, excedesse em importância as artes dos portugueses que, desde os seus primeiros dias no Brasil – no trópico açucareiro -, vinham ensaiando, ou iniciando, de modo tão original, combinações corajosas, ao mesmo tempo que prudentemente realizadas, quer de arquitetura, quer de culinária. Pois é desses contatos com o trópico açucareiro, no Brasil, que datam estes dois começos de realizações culturais de lusos em terras brasileiras: a arquitetura das casas-grandes de engenho de açúcar – pintadas com tanta insistência pelo holandês Frans Post como centros de paisagens tropicais já europeizadas e, dada a presença das suas capelas, já cristianizadas; a culinária – particularmente a doçaria – nascida à sombra dessas casas-grandes, desses engenhos e dessas capelas a seu modo imperiais, sem que, entretanto, se desprezasse, na composição de quitutes e de doces, valores ameríndios e africanos. Ao contrário: utilizando-se grandemente, ecologicamente, teluricamente, tais valores (Freyre, 2007, p. 23).

De fato, Freyre (2007) expõe quão importante sociologicamente e culturalmente são os bolos e os doces no que ele denomina “arquipélago cultural” brasileiro. Com estéticas diferentes, os sabores também distintos, com abusos da utilização do açúcar no preparo dos bolos e doces em diversas regiões brasileiras. Freyre (2007) ressalta que o Nordeste, por ser a região com predomínio açucareiro desde o descobrimento, é a

[...] área brasileira por excelência do bolo aristocrático, do doce fino, da sobremesa fidalga tanto – contraditoriamente – quanto do doce e do bolo de rua, do doce e do bolo de tabuleiro, da rapadura de feira rústica que o pobre gosta de saborear com farinha, juntando a sobremesa a alimento de substância. (Freyre, 2007, p. 25).

Outras regiões rivalizavam com o Nordeste na questão do açúcar: o Rio de Janeiro, que também era açucareiro e os doces finos com o Rio Grande do Sul, através de Pelotas. Por sua vez, o Pará se destaca com as várias compotas de frutas amazônicas e de nomes indígenas.

Havia, portanto, no Brasil uma “geografia do doce”, onde uma arte de sobremesa estava conectada à produção regional do açúcar. E, sendo regra essa conexão, pode-se dizer sociologicamente contínua, o Nordeste fica com o primado da doçaria no Brasil (Freyre, 2007).

No Nordeste agrário, uma grande tradição era a confecção delicada do bolo ou do doce, acompanhada de apresentação estética e artística conectada ao açúcar da região, à rapadura, ao melaço, ao torrão ou ao açúcar em pó. Doce ou o bolo acompanhado de um açucareiro feito de prata ou louça fina, no estilo barroco e gordo, e com uma colherinha de prata (Freyre, 2007).

Assim o Nordeste se estabeleceu sociológica e economicamente com a cultura da cana-de-açúcar, a entrou em ação sua indústria e com ela uma arte açucareira que tem seu espaço como um aspecto da civilização brasileira, a maior civilização inserida no espaço

tropical, “é, ou vem sendo, simbiose euro-tropical ou, mais especificamente, hispano ou luso-tropical” (Freyre, 2007, p. 26).

Freyre (2007) expõe que o açúcar deu renome ao Brasil, a terra do açúcar, mais do que da terra da madeira de tinta, o pau-brasil. Como a terra do açúcar, uniões se formaram principalmente na culinária, como o açúcar e as frutas tropicais, ou o açúcar e a mandioca, açúcar cozinhado em tachos e se transformar em quitutes e doces com aspectos português e tropical. A estas uniões se acrescentou a canela, a noz moscada e o cravo vindos do Oriente. E este paladar brasileiro acostumado ao açúcar, as vezes é marcado até pelo abuso desse sabor.

Através do cotidiano ou quase cotidiano é que se fixam, nas culturas, os seus característicos e se firmam os seus valores. É que se consolidam nas sociedades as suas constantes. Quatro séculos do continuado esmero no preparo de doces, de bolos, de sobremesas com açúcar, asseguram ao Nordeste neste particular um primado, no Brasil, que é hoje um dos orgulhos tão gerais da cultura brasileira quanto a arte mineira de escultura em pedra-sabão (que culminou nas criações gerais do Aleijadinho) ou a música, de sabor principalmente carioca, que atingiu seu máximo no gênio de Villa-Lobos sem deixar de continuar e exprimir-se, uma, nos choros dos Pinxinguinhas, outra, num barroco moderno mas, ao mesmo tempo, tradicionalmente brasileiro. Doces, bolos, quindins de paladar e suas apresentações, seus enfeites, seus acompanhamentos mais ou menos estéticos são arte que não se compara à da escultura ou à da música ou à da pintura em virtude de solidez ou em capacidade de permanência, continua a exprimir-se em combinações de sabores acompanhadas de cores, formas, enfeites simbólicos. Socorrida, portanto, por outras artes. Em compensação, através das receitas – algumas delas segredos de família-, é uma arte que resiste a seu modo ao tempo, repetindo-se ou recriando-se, com a constância das suas excelências e até das suas sutilezas de sabor; afirmando-se, por essa repetição ou por essa recriação. Numa velha receita de doce ou de bolo há uma vida, uma constância, uma capacidade de vir vencendo o tempo sem vir transigindo com as modas nem capitulando, senão em pormenores, ante as inovações, que faltam às receitas de outros gêneros. (Freyre, 2007, p. 32).

Em *Alhos e Bugalhos*, Gilberto Freyre (1978a) entra no campo das bebidas e aponta aquela que para ele é uma das que possuem mais valor cultural: a batida. Não apenas um valor cultural, mas “artisticamente cultural” e também valiosamente turística.

Para Freyre (1978) ao saborear uma ‘batida de cachaça com água de coco’, que fora desenterrada para ser degustada sem gelo, o turista faz uma descoberta efetiva, e que conquista entusiasmos ao Brasil, pelo bom gosto e bom paladar, o mesmo se poderia dizer da pinga e dos licores.

Da arte de vinhos e licores adocicados, em contraste com a cachaça, repara-se em tempo ter sido, no Brasil patriarcal, não só de sinhazinhas e de casas-grandes e de sobrados patriarcais. Como também de conventos de freiras. Também houve conventos que se tornaram, em velhos tempos brasileiros, tão conhecidos pelos seus licores feitos por freiras, como pelos seus doces também seráficos. Estrangeiros ilustres, como em Pernambuco o engenheiro francês Vauthier, laureado pela Politécnica, registraram o quanto lhes agradaram o paladar esses licores e esses doces. Licores a que não faltavam toques de bebidas gentilmente alcoólicas. Mas

misturados de tal modo a frutas exóticas, aos sucos de frutas teluricamente brasileiras, indígenas, e até do mato, que estes é que predominavam. Eram de todo novos para paladares europeus acostumados aos seus beneditinos e a outros licores preparados, na Europa, dentro de muitos segredos, não por dengosas freirinhas, como as do Brasil mais castiço, porém de frades ou monges, em mosteiros austeros. O que não quer dizer que, no Brasil patriarcal, sinhás e freiras não guardassem para suas famílias ou para seus conventos os segredos dos seus melhores licores. Eram eles, como os doces e os quitutes, preparados quase sempre segundo receitas mais do que secretas, secretíssimas. O que viria acontecer, em dias menos remotos, dentro da mesma tradição, com algumas batidas, de preparo também um tanto misterioso: batidas estas marcadas pela presença de boas cachaças. (Freyre, 1978a, p. 97).

Ainda sobre o sabor e o paladar genuínos e tradicionalmente brasileiros, Freyre (1978a) observa como a feijoada à brasileira era servida em embaixadas do Brasil pelo mundo, acompanhadas das batidas produzidas com frutas tropicais, acrescida discretamente de cachaça, e esta mesma cachaça também despontando como uma conveniência social e sociológica.

Em *Casa-Grande e Senzala*, Freyre (2006a) expõe que a cultura africana, seja na vida doméstica ou na economia, também dominou a cozinha colonial, acrescentando uma infinidade de novos sabores. A influência do negro é marcante na cultura brasileira, e essencial para caracterizar o regime alimentar do brasileiro.

Da África, foram introduzidas a pimenta-malagueta, o azeite de dendê que deram sabor à cozinha baiana, assim como o quiabo e a utilização da banana ou até pelas múltiplas formas de se preparar o peixe ou a galinha.

A culinária do negro modificou diversas comidas indígenas ou portuguesas. Alimentos como a farofa, o vatapá e o quibebe, evidentemente brasileiros, foram criados por técnicas africanas (Freyre, 2006a).

Por esse pátios ou esquinas, também pousaram outrora, gordas, místicas, as negras de fogareiro, preparando ali mesmo peixe frito, mungunzá, milho assado, pipoca, grude, manuê; e em São Paulo, que nos fins do século XVIII tornou-se a grande terra do café, as pretas de fogareiro deram para vender a bebida de sua cor a “dez réis a xícara acompanhada de fatias do infalível cuscuz de peixe, do pãozinho cozido, do amendoim, das pipocas, dos bolos de milho sovado ou de mandioca ‘purva’, das empadas de piquira ou lambari, do quitunga (amendoim torrado e socado com pimenta-cumari), do pé de moleque com farinha de mandioca e amendoim, do içá torrado, do quentão, do ponche e quejandas guloseimas vindas em linha reta das cozinhas africanas e da indígenas. De noite os tabuleiros iluminavam-se como que liturgicamente de rolos de cera preta; ou então de candeirinhos de folha de flandres ou de lanternas de papel. (Freyre, 2006a, p. 544).

Sobre a questão culinária, tão importante para Gilberto Freyre, expõe Nil Castro da Silva em artigo de 2014:

[...] para Freyre, defender a culinária é defender a identidade brasileira. Cabe salvá-la dos males da modernização do Brasil, iniciada no século XIX: a urbanização, que rebaixa o padrão alimentar do negro dos cortiços; a industrialização, que pode provocar estandardização dos produtos alimentícios, retirando-lhes a singularidade cultural; a europeização e a ianquização, que descaracterizam a mesa brasileira tradicional; a ética do “*just in time*” e do “*time is money*”, que submetem os hábitos alimentares à ditadura da velocidade da vida moderna (Freyre 2001a, 2003, 2007b). Desde a juventude Freyre identifica-se com a defesa da culinária nacional contra as invasões estrangeiras. É significativo que os dois artigos que escreve sobre culinária, dentre as dezenas que publica no *Diário de Pernambuco* durante a juventude, tratem da ameaça da nação pelo estrangeiro [...]. (Da Silva, 2014, p. 15).

Buscamos trazer alguns aspectos da culinária como parte da vertente do conservadorismo cultural ou culturalista, segundo a concepção gilbertiana, e a importância que a culinária tem na obra de Gilberto Freyre. Passamos a analisar, a seguir, um tema também caro aos conservadores clássicos, como foi para Freyre: a natureza.

Freyre observa que foi ele quem primeiro desenvolveu a temática ecológica. Traremos autores conservadores, britânicos e espanhóis que abordaram o tema e alguns que influenciaram substancialmente Gilberto Freyre.

5.5 O surgimento da ecologia e a defesa da natureza

Freyre foi um defensor da natureza, especialmente das árvores e de um modo de vida não apenas industrial e materialista, mas onde havia uma conexão entre o homem rural e o urbano, defendendo o tempo lúdico em oposição ao mecânico. Desenvolveu posteriormente o conceito de “rurbano”, onde há igualdade e reciprocidade entre o meio urbano e o rural.

De fato, o desenvolvimento da tropicologia levou em consideração, como vimos, a adaptação do europeu, no caso o ibérico, com os trópicos, e a ecologia tropical. Um pouco mais distante no tempo, José de Alencar foi um dos grandes propagadores das riquezas naturais do Brasil, de suas cores, seu sabor, sua beleza.

O ensaísta londrino G. K. Chesterton, em *Ortodoxia*, expõe que se pode utilizar o darwinismo para a sustentação de moralidades insanas, porém nenhuma que seja sã. A competitividade e o parentesco podem ser utilizados para justificar a crueldade ou um sentimentalismo inconsequente, mas nunca para um “amor saudável aos animais” (Chesterton, 2018). Pela evolução, pode-se considerar a desumanidade, mas jamais ser humano.

Ser uma só coisa com o tigre pode ser uma razão para ser sensível com o tigre; mas também pode ser uma razão para ser cruel como ele. Um dos caminhos é treinar o tigre para nos imitar, mas imitar o tigre é um caminho mais curto. Em nenhum dos casos a evolução nos diz como tratar um tigre razoavelmente, isto é, como admirá-lo

por suas listras evitando suas garras. Se você deseja tratar um tigre razoavelmente, é preciso voltar ao Jardim do Éden. Pois o lembrete obstinado continuou a ocorrer: somente o sobrenatural permite uma visão sã sobre a Natureza. (Chesterton, 2018, p. 146).

Para Chesterton (2018), tanto o panteísmo, quanto religiões e ideologias modernas como o evolucionismo e religiões cósmicas atuais consideram a natureza como nossa mãe. Chesterton afirma que, caso alguém a considere como mãe, logo perceberá que na verdade, ela é uma madrasta.

Ao contrário, o Cristianismo a considera historicamente não como mãe, mas como irmã. Conforme Chesterton (2018), o cristão pode se orgulhar da beleza da natureza, pois pertecem ao mesmo Pai, porém ela não tem autoridade sobre nós, e por isso se deve admirá-la e não imitá-la. Tal situação dá ao cristão “típico” uma sensação de leveza e trivialidade.

A Natureza era uma mãe solene para os adoradores de Isis e Cibele, para Wordsworth ou Emerson. Mas não é solene para Francisco de Assis ou George Herbert. Para São Francisco, a Natureza é uma irmã, e até mesmo uma irmã mais nova: uma pequena irmã que dança, da qual podemos rir, mas também devemos amar. (Chesterton, 2018 p. 146).

Interessante trazer à lume um autor que traz suas semelhanças com a trajetória intelectual de Gilberto Freyre, o escritor inglês, professor universitário e filólogo: John Ronald Reuel Tolkien (1892-1973).

Em 1911, Tolkien iniciou seus estudos em Oxford, graduado em 1915. Participou da Primeira Guerra Mundial, convocado pelo exército britânico no mesmo ano. Participou de batalhas de trincheira, como a de Somme, em 1916. Em 1920 deixou o exército como tenente.

Após contribuir para a elaboração do *Oxford English Dictionary*, ingressou como professor na Universidade de Leeds e no ano de 1925, retornou, agora como professor, à Universidade de Oxford, dando aula de anglo-saxão, época em que escreveu *The Hobbit* e parte do *The Lord of The Rings*. Francesco Giubilei (2019) em *The History of European Conservative Thought*, expõe que o trabalho de J. R. R. Tolkien permite inúmeras interpretações e a utilização de diferentes escolas de pensamento.

As escolhas tomadas em sua vida possuem características conservadoras, com suas obras tendo influência teológica, apresentando fundamentos como a caridade, o amor, a coragem, o heroísmo dos pequenos, e sendo moldado por valores do conservadorismo clássico do Reino Unido e do catolicismo. (Malgieri, 2006). Giubilei (2019) expõe como a

ligação das pessoas com suas origens, com a sua terra natal estão presentes nas obras tolkienianas *The Hobbit* e *The Lord of The Rings*.

People's connection with their origins and land, revealed in the description of the hobbits of the Shire in *The Lord of the Rings*, serves as a metaphor for the typically localized conservative community. In an article titled "Romantic Conservatives: The Inklings in Their Political Context," Charles A. Coulombe analyzes the influences of conservative thought on the works of the three most important British authors of the twentieth century: Tolkien, C. S. Lewis, and Charles Williams. He also highlights the connection between the narrative world Tolkien envisioned and his political reality [...] (Giubilei, 2019, p. 65)⁴⁶

A importância que tem a terra natal, o telúrico e o lúdico, no vitoriano Tolkien, torna oportuno trazermos brevemente suas colocações sobre a relevância do meio e da natureza. Um de seus biógrafos, Humphrey Carpenter, relata a devoção que havia do jovem Tolkien com as plantas, especialmente as árvores, algo que vai ao encontro do pensamento gilbertiano, em afinidades eletivas (*Wahlverwandschaften*).

Era também um bom desenhista, principalmente quando o tema era uma paisagem ou árvore. A mãe ensinou-lhe um bocado de botânica, ele foi receptivo e logo se tornou um perito. Mas, também neste caso, estava mais interessado na forma e na textura das plantas que em seus detalhes botânicos, especialmente no que dizia respeito a árvores. E, apesar de gostar de desenhar árvores, gostava mais ainda de estar com árvores. Escalava-as, encostava-se nelas, e até falava com elas. Entristeceu-o descobrir que nem todos compartilhavam esse sentimento. Um incidente em particular permaneceu em sua lembrança: "Havia um salgueiro na margem do lago do moinho, seus ramos pendiam sobre a água, e eu aprendi a subir nele. Pertencia a um açougueiro da estrada de Stratford, acho eu. Um dia cortaram-no. Não fizeram nada com ele: o tronco simplesmente ficou jogado lá. Nunca me esqueci disso." (Carpenter, 2018, p. 35).

Em discussões com seu amigo C. S. Lewis (1898-1963), que viria a se converter ao cristianismo por influência de Tolkien, expôs sobre as verdades que havia nos mitos, dá como exemplo as árvores e tece críticas ao "progresso", naquele sentido de "progressismo", quando tratamos dos vitorianos britânicos.

Você chama uma árvore de árvore, disse, e não pensa mais na palavra. Mas não era "árvore" até que alguém lhe desse esse nome. Você chama uma estrela de estrela, e diz que é só uma bola de matéria que se move numa trajetória matemática. Mas isto é meramente como você a vê. Nomeando e descrevendo as coisas desta maneira, você está apenas inventando seus próprios termos para elas. E assim como a fala é uma invenção sobre objetos e ideias, assim também o mito é uma invenção sobre a verdade. Viemos de Deus (continuou Tolkien), e inevitavelmente os mitos que tecemos, apesar de conterem erros, refletem também um fragmento da verdadeira

⁴⁶ Para maiores detalhes sobre o conservadorismo em J. R. R. Tolkien, conferir o artigo de Charles A. Coulombe: Romantic Conservatives: The Inklings in Their Political Context. Disponível em: <https://www.tumblrhouse.com/blogs/news/romantic-conservatives-inklins>.

luz, da verdade eterna que está com Deus. De fato, apenas ao fazer mitos, ao se tornar “subcriador” e inventar histórias, é que o Homem pode se aproximar do estado de perfeição que conhecia antes da Queda. Nossos mitos podem ser mal orientados, mas dirigem-se, ainda que vacilantes, para o porto verdadeiro, ao passo que o “progresso” materialista conduz apenas a um enorme abismo e à Coroa de Ferro do poder do mal. Expondo esta crença na verdade inerente da mitologia, Tolkien desnudara o cerne de sua filosofia como escritor, o credo que jaz no coração do *Silmarillion*. (Carpenter, 2018, p. 202-203).

Em carta à Houghton Mifflin Co., carta número 165, expõe sua paixão pela natureza, e exalta os contos folclóricos, particularmente, os contos de fadas:

Há certas coisas e temas, é claro, que me comovem especialmente. As inter-relações entre o “nobre” e o “simples” (ou comum, vulgar), por exemplo. O enobrecimento do ignóbil considero especialmente comovente. Sou (obviamente) muito apaixonado pelas plantas e, acima de tudo, pelas árvores, e sempre fui; e considero os maus-tratos humanos para com elas tão difíceis de se tolerar quanto alguns consideram o maltrato de animais. Acredito que o chamado “conto de fadas” seja uma das formas mais elevadas de literatura, e muito erroneamente associado com crianças (como tais). No entanto, minhas opiniões sobre o assunto eu coloquei em uma palestra apresentada em St Andrew’s (na fundação Andrew Lang, eventualmente publicada em *Essays Presented to Charles Williams* pela Oxford University Press como “Sobre Contos de Fadas”). (Tolkien, 2006, p. 368).

Na carta número 213 à Deborah Webster, Tolkien escreve sobre suas predileções, onde se compara a um Hobbit, um pequeno e simples personagem criado por ele, extremamente ligado às suas raízes e à vida simples do campo.

Sou de fato um *Hobbit* (em tudo, exceto no tamanho). Gosto de jardins, de árvores e de terras aráveis não-mecanizadas; fumo um cachimbo e gosto de uma boa comida simples (não-refrigerada), mas detesto a culinária francesa; gosto de, e ainda ousa vestir nestes dias sem brilho, coletes ornamentais. Gosto muito de cogumelos (tirados de um campo); possuo um senso de humor muito simples (que até mesmo meus críticos apreciativos acham cansativo); durmo tarde e acordo tarde (quando possível). Não viajo muito. Amo Gales (o que sobrou dele, quando minas e as ainda mais medonhas estações de férias à beira-mar realizaram o pior) e especialmente a língua galesa. Mas na verdade não estive em G. por muito tempo (exceto ao atravessá-lo a caminho da Irlanda). Vou freqüentemente à Irlanda (Eire: Irlanda Meridional), sendo apreciador dela e (da maioria) de seu povo; mas a língua irlandesa considero totalmente sem atrativos. (Tolkien, 2006, p. 480).

Consideramos relevante trazer uma breve análise da biografia de J. R. R. Tolkien, por ser membro da Universidade de Oxford, ter vivenciado aquele período em que os vitorianos estavam em evidência na Inglaterra, e, pela complexidade de sua bibliografia e sua biografia, também poder ser considerado um conservador clássico.

Há diversas semelhanças, ou *Wahlverwandschaften*, entre as posições de Tolkien e os escritos de Gilberto Freyre: a crítica ao progressismo, o amor pela natureza, particularmente as árvores, e a afirmação da importância da religião, em especial do catolicismo e também da culinária e especialmente da linguagem.

Freyre dizia ter sido o único brasileiro a ter estudado anglo-saxão. Tolkien fora professor de anglo-saxão. Ambos foram condecorados pelo Império Britânico em anos muito próximos: Gilberto Freyre, em 1971, com a *Knight Commander of the Most Excellent Order of the British Empire (KBE)*, e J. R. R. Tolkien em 1972 recebera a *Commander of the Most Excellent Order of the British Empire (CBE)*.

Sobre o meio, Carpenter (2018) relata que Tolkien sofrera ao ir trabalhar na Universidade de Leeds em 1920, principalmente por aquela cidade ser “esfumaçada, encardida, envolta por um espesso nevoeiro industrial, atualhada de fábricas e casas geminadas”. (Carpenter, 2018, p. 145).

Destaca-se então, a crítica implícita em seus livros ao avanço do industrialismo e do progressismo, realçando a defesa que fazia do meio ambiente e da ecologia, que começava a despontar no mundo.

Havia claramente muitas coisas nos escritos de Tolkien que atraíam os estudantes americanos. Sua ênfase implícita na proteção da paisagem natural contra a destruição provocada pela sociedade industrial harmonizava-se com o crescente movimento ecológico, e era fácil ver *O Senhor dos Anéis* como um tratado para a sua época. (Carpenter, 2018, p. 313).

Ecologia esta, que Freyre afirma ter sido um dos pioneiros do termo. O avanço do progressismo e a defesa da natureza, já estava presente no *Manifesto Regionalista* de 1926. Passamos agora a trazer à lume o pensamento de autores ibéricos sobre o tema ligado à natureza, como o conservador espanhol George Santayana e Ángel Ganivet, ambos influenciadores do pensamento gilbertiano.

À natureza, ou à paisagem natural, George Santayana acrescentou o conceito de beleza. Em *O sentido da Beleza*, livro lido por Gilberto Freyre na década de 1920 conforme declarado em artigo presente em *Tempo de Aprendiz*, Santayana (2018) expõe que as paisagens naturais suprem um aprimoramento mais refinado das artes.

Em uma paisagem natural se pode encontrar uma variedade de elementos que formam um objeto indeterminado, possibilitando à visão a liberdade de selecionar, dar ênfase em algo ou agrupar elementos, como também proporcionando estímulos emocionais dos mais diversos.

Pessoas rudes e vulgares, segundo Santayana (2018) ficam indiferentes ao ambiente natural em que vivem porque a paisagem “para que seja vista deve ser composta, e para que seja amada deve ser moralizada”. (Santayana, 2018, p. 103).

De fato, não compreendem que o mundo ordinário possa ser visto de forma estética, somente contemplam uma paisagem em um feriado ou quando ocorre algo incomum. Mas no ambiente do dia a dia, por mais belo que seja, são totalmente ignoradas.

Quando começamos a prestar atenção e captar os detalhes, a apreciar as linhas e as vistas que vão se delineando, quando sentimos as influências que os lugares exercem sobre o nosso espírito e naqueles lugares se acentuam, e dos quais nossos devaneios poetizam e migram para as nossas fantasias de um país maravilhoso e encantado de aventura e felicidade, aí sim, reparamos que a paisagem é realmente bela (Santayana, 2018). Somente então,

[...] a floresta, os campos e todas as cenas selvagens ou rurais, passam a nos proporcionar plena companhia e entretenimento. Esta é uma beleza que depende de senho, de fantasia e de emoção objetivada. A promíscua paisagem natural não pode ser apreciada de nenhuma outra forma. Ela não possui unidade real, razão por que é preciso que uma forma ou outra seja concebida pela imaginação; o que pode ser feito muito prontamente, já que as formas possíveis são muitas, e as mudanças constantes no objeto oferecem sugestões variadas para a visão. (Santayana, 2018, p. 103).

Santayana (2018) ressalta a necessidade da educação estética às pessoas, como um treinamento para nós mesmos para que tenhamos a visão máxima e ampla para a beleza. Conseguir ver essa beleza no mundo físico à nossa volta e que nos rodeia a todo instante é um avanço considerável à união da imaginação com a realidade, que é, afinal de contas, o desfecho da contemplação.

A educação estética era algo que já aparecia nos artigos da juventude de Gilberto Freyre, assim como a beleza nas paisagens e na natureza. A natureza em sua forma espontânea era sinônimo de beleza para o polímata de Apipucos, seja em um jardim que não fosse organizado em formas geométricas, ou no crescimento natural das árvores, sem as podas que mudavam sua essência. As colocações de Santayana vão ao encontro do pensamento gilbertiano.

Por sua vez, Ganivet (1964) faz analogias entre o homem e a natureza criticando as ideologias que estavam chegando à Espanha, demonstrando o que ele considerava algo temeroso. Observa que na Espanha do seu tempo, estava-se arrancando muitas árvores como também muitas ideias, o que fazia do país ibérico refém das inundações de coisas novas que destróem os sentimentos dos espanhóis que ainda os conservavam.

Como analogia, pontua que uma mulher deve ser como a terra e o homem como a árvore. Observe-se uma terra sem árvores: é um banco de areia infértil. Já as árvores sem terra

morrem, já que sem raízes elas secam. Ora, a vida dada à árvore pela terra, é retribuída com a sombra protetora da árvore.

Do mesmo modo a mulher conserva o marido preso à realidade para que ele não a burle e caia em idealismos estéreis. Já o homem protege a mulher com sua sombra para que ela não destrua a si mesma, não a deixando sozinha aos ventos de caprichos passageiros e fugazes (Ganivet, 1964).

Aponta Ganivet (1964) o valor fundamental que tem a terra e suas raízes para o homem. Expõe que uma pessoa por mais infeliz que esteja, que tenha perdido o amor, a fé, há sempre algo indestrutível: a terra. E questiona se a felicidade vem sempre do céu para a terra, mas possa ocorrer também o caminho inverso, da terra para o céu, pois da terra, no sentido telúrico, não saem somente os minerais ou brotam somente plantas, da terra também brotam sentimentos.

No hay edad más dichosa que aquella en que el niño está mamando, en que para él no existe más gloria que estar colgado del pecho de su madre; y no hay condición más feliz que la del hombre que vive apegado a la tierra, madre de todos, recibiendo de ella la vida en pago de sus esfuerzos. El niño, por sua desgracia, no puede ser siempre niño; pronto empiezan a salirle los dientes, y con ellos los sufrimientos; y después de las enfermedades viene algo peor, los desengaños; luego la vejez y la muerte irremediable. El campesino puede vivir eternamente en la venturosa infancia; no estará libre de sufrimientos, ni de envejecer y morir; pero mientras vive no pierde el calor de su madre, y cuando muera, deja hijos que viven como él vivió. Los que habitan en las ciudades se puede decir que habitan en el aire, y en un aire malsano; viven dando vaivenes, sin nada firme a que agarrarse, y mueren con la tristeza de dejar tras de sí una generación que empieza por donde ella acaba, y que ha de sufrir mucho más que ella ha sufrido. (1897-V-100). (Ganivet, 1964, p. 245-246).⁴⁷

Já no *Manifesto Regionalista* de 1926, Gilberto Freyre (1955) relata que o grupo de regionalistas estava preocupado em reabilitar as tradições e os valores do Nordeste, do perigo de serem abandonadas, “tal o furor neófito de dirigentes que, entre nós, passam por adiantados e “progressistas” pelo fato de imitarem cega e desbragadamente a novidade estrangeira” (Freyre, 1955, p. 19). Como afirmamos, indo ao encontro do movimento que havia ocorrido na Europa, iniciado na Alemanha no final do século XVIII, como evidenciado por Perter Burke (2010).

⁴⁷ Não há idade mais abençoada do que aquela em que uma criança mama, quando para ela não há glória maior do que estar pendurado no peito de sua mãe; E não há condição mais feliz do que a do homem que vive ligado à terra, mãe de todos, recebendo dela a vida em recompensa pelos seus esforços. A criança, infelizmente, nem sempre pode ser uma criança; Logo seus dentes começam a cair, e com eles seu sofrimento; e depois das doenças vem algo pior, as decepções; depois a velhice e a morte inevitável. O camponês pode viver para sempre numa infância feliz; não estará livre do sofrimento, nem do envelhecimento e da morte; Mas enquanto vive, ele não perde o calor de sua mãe e, quando morre, deixa filhos que vivem como ele viveu. Pode-se dizer que aqueles que vivem nas cidades vivem no ar, e em ar insalubre; Eles vivem em fluxo, sem nada firme em que se apoiar, e morrem com a tristeza de deixar para trás uma geração que começa onde eles terminam e que tem que sofrer muito mais do que eles sofreram. (1897-V-100). (Ganivet, 1964, págs. 245-246).

Novidade estrangeira em um modo geral, mas particularmente aquilo que em São Paulo e no Rio de Janeiro estava se consagrando como “moderno” e “elegante”. Este progressismo era efetivamente o desafio a ser confrontado, já definido no *Manifesto* de 1926.

Como exemplo o Papai Noel “carnavalesco”, com suas botas feitas para a neve e andando em trenó, tornavam ridículo nos natais em família no Brasil, enfeitados com arvorezinhas estrangeiras que vinham encomendadas pelos burgueses diretamente dos Estados Unidos ou da Europa.

Como já exposto por G. K. Chesterton, Gilberto Freyre (1955) também relata que uma espécie de franciscanismo, ligação com a irmã natureza, conecta as árvores, os homens e os animais no Nordeste, valores herdados dos portugueses que se transformaram em verdadeiramente brasileiros.

Todos se tornam aqui irmãos, tios, compadres das pessoas. Conheci uma negra velha que toda tarde conversava com uma jaqueira como se conversasse com uma pessoa íntima: “minha nega”, “meu bem”, “meu benzinho”. Por que os poetas não surpreendem esses idílios? Por que não aprendem com essas negras velhas a ouvirem as vozes das árvores como o outro ouvia as de estrelas? Há no Nordeste de hoje árvores e plantas vindas da Europa, do Oriente, da África que crescem nos sítios ou nos quintais, não só como se fossem naturais da região, porém como se fossem gente: gente de casa. Que não só dão de comer às pessoas sãs como servem de remédio às doentes. Que não só cobrem as casas pobres como lhes refrescam e perfumam o ar. E tanto quanto as velhas árvores da terra como o cajueiro, ainda servem de brinquedo – carrossel, gangorra, cavalo – aos meninos, deixando-os trepar pelos galhos como se fossem pernas de avós ou de tios; e não restos brutos e insensíveis de mata ou de floresta. (Freyre, 1955, p. 49).

Esta relação com as árvores também foi relevante para o vitoriano J. R. R. Tolkien, desde sua infância, quando tinha fortes relações com as velhas árvores do interior inglês em que morava, principalmente com os salgueiros, e que depois iria transmitir à personagens de seus livros.

O mesmo ocorreu com Augusto dos Anjos (1884-1914), que se apegou tanto em sua infância a um tamarindeiro que havia no quintal de sua família, que ele guardou a lembrança para sempre, como um membro muito querido.

Aquela antiga árvore foi para Augusto dos Anjos sua confidente dos primeiros sonhos e amores. Afirma Freyre (1955) que os meninos nordestinos geralmente tinham sua árvore de estimação, um cajueiro, mangueira ou um pé de tamarindeiro, como Augusto dos Anjos, que chegou até a aparecer em seus versos, ou como os coqueiros e visgueiros que se destacavam nos quadros de Jerônimo José Telles Júnior (1851-1914), mais que árvores, ou mais do que mera paisagem?

Aqui recordamos a beleza presente, segundo Santayana, quando realmente começamos a observar os detalhes e os sinais da paisagem natural. Uma árvore sendo mais amiga que outras, quase uma pessoa da família.

Tal pensamento também vai ao encontro de J.R.R. Tolkien, quando este deu vida autônoma às árvores em uma obra como *The Lord of The Rings*, onde elas pensavam e até tinham sentimentos e capacidade de se locomover.

Além disso, os *Ents*, na obra de Tolkien, eram seres gigantes que se pareciam com uma faia ou um carvalho, viviam como pastores das florestas e protegiam as árvores. Em uma batalha final, os *ents*, juntamente com os *huorns* (criaturas inimigas de todos aqueles que cortavam árvores), vão para a guerra combater as legiões de Saruman, que incorporavam o progressismo e o industrialismo, devastando as florestas e represando os rios. Era a resposta ou a projeção de Tolkien para a devastação das florestas que ele vira no interior da Inglaterra naquele início de século XX.

Gilberto Freyre (1955) aponta José de Alencar, como “irmão” das árvores, assim como havia sido Augusto dos Anjos. Mais do que estrelas, árvores. O mesmo valendo para os animais da região, que estavam ligados à vida dos homens e dos meninos, à suas alegrias, camaradas nos momentos complicados e de dor profunda.

Por exemplo, o cavalo teve essa importância na vida e no drama dos gaúchos mais do que dos nordestinos. No Nordeste, raro da criança que não teve um carneirinho com se fosse seu primeiro cavalo, como se fosse uma bicicleta atualmente, mas, mais que isso, como um amigo, e como se, romanticamente, parecesse em contos, as aventuras da infância naquela região (Freyre, 1955).

E animais como a vaca, o boi, a cabra que amamentava e dava força às crianças que necessitavam, o cachorro, o gato, a arara, o papagaio, o canário, o pombo, o saguim, animais ligados ao modo de vida regional e à sua economia, tão importante que vários deles são chorados quando morrem, como verdadeiros membros da família, gente da casa (Freyre, 1955).

Julio Bello, no seu Engenho de Queimadas, levantou no alto do morro um quase monumento ao cachorro leal de que ainda hoje se lembra com saudade: seu amigo, seu companheiro, seu camarada. E no pátio do engenho do bom pernambucano que é Julio de Queimadas, dá gosto ao visitante ver as árvores alegradas pelos vermelhos e azuis das penas das araras que ele cria: araras que dariam brilho a um bom jardim zoológico regional. Araras que como os papagaios de gaiola, os galos, os canários, os carneiros cheios de fitas, deveriam ser mais pintadas pelos pintores mais retratadas pelos fotógrafos, mais cantadas pelos poetas, mais consideradas pelos ensaístas, romancistas, contistas capazes de associar o animal ao humano, o regional ao universal. (Freyre, 1955, p. 52).

Em prefácio ao livro *Nordeste*, de Gilberto Freyre, Manoel Correia de Andrade (2013) expõe o quanto o livro contribuiu para o meio ambiente. Freyre dividiu a região em duas sub-regiões com aspectos distintos, porém derivados de uma cultura imperial, além da influência da cana-de-açúcar, considerando também a não menos importante terra, água, clima, o mato, a vegetação, os animais, todos interagindo com o homem.

Regressamos ao franciscanismo já apontado por Freyre. Aquele homem, que se torna um “agente motor” do território em que vive.

Não se pode afirmar que Gilberto tenha sido um precursor genérico da ecologia, ciência organizada por Ernest Haeckel nos fins do século XIX na Alemanha, mas foi ele que primeiro aplicou os conceitos ecológicos a grandes espaços territoriais no território brasileiro” (Andrade, 2013, p. 30).

Afirma Freyre (2013) que os homens e os animais do Nordeste possuem semelhanças com figuras do pintor Doménikos Theotokópoulos, El Greco (1541-1614). Porém havia outro Nordeste,

[...] de árvores gordas, de sombras profundas, de bois pachorrentos, de gente vagarosa e às vezes arredondada quase em sanchos-panças pelo mel de engenho, pelo peixe cozido com pirão, pelo trabalho parado e sempre o mesmo, pela opilação, pela aguardente, pela garapa de cana, pelo feijão de coco, pelos vermes, pela erisipela, pelo ócio, pelas doenças que fazem a pessoa inchar, pelo próprio mal de comer terra. Um Nordeste onde nunca deixa de haver uma mancha de água: um avanço de mar, um rio, um riacho, o esverdeado de uma lagoa. Onde a água faz da terra mais mole o que quer: inventa ilhas, desmancha istmos e cabos, altera a seu gosto a geografia convencional dos compêndios. (Freyre, 2013, p. 39).

A ligação entre a terra e as pessoas do Nordeste é algo marcante. Freyre (2013) relata que o solo de massapê, o “húmus gorduroso”, a argila, formam uma terra melada e pegajosa, diferente da areia seca e da terra dura.

E por ter essa característica, ela agarra-se fortemente às pessoas, mas parece gostar de ser pisada pelos homens e animais, já que deixa a marca, por mais suave que seja, desde o pé do menino que brinca, até o antigo cabriolé que percorre os engenhos.

Há quatro séculos que o massapê do Nordeste puxa para dentro de si as pontas de cana, os pés dos homens, as patas de bois, as rodas vagarosas dos carros, as raízes das mangueiras e das jaqueiras, os alicerces das casas e das igrejas, deixando-se penetrar como nenhuma outra terra dos trópicos pela civilização agrária dos portugueses. (Freyre, 2013, p. 40).

Freyre (2013) pontua a diferença que há entre o massapê e a areia seca dos sertões, como também a disparidade com o mangue, extremamente melada que apodresse as raízes e os matos que ficam em sua água.

O massapê por sua vez é uma terra doce, podendo ser tão sólida que permite a construção dos engenhos, das capelas e das casas. E foi nessa terra que se fundou a civilização moderna com mais qualidades e plasticidades dos trópicos.

Mas tem outro “personagem” essencial às características do Nordeste: a água, quase uma entidade mística, que domina a paisagem física e a cultural em quase todas as regiões do Brasil.

No Nordeste da cana-de-açúcar, a água é praticamente tudo, responsável pela próspera lavoura dos séculos XVI ao XIX. Lavoura dependente dos riachos, rios e das chuvas, das terras úmidas e fofas e que precisa também de muito sol (Freyre, 2013). A cultura da cana-de-açúcar, chegou ao Nordeste com uma ânsia de conquistador,

[...] sabe-se o que era a mata do Nordeste, antes da monocultura da cana: um arvoredor “tanto e tamanho e tão basto e de tantas prumagens que não podia homem dar conta”. O canavial desvirginou todo esse mato grosso de modo mais cru: pela queimada. A fogo é que foram se abrindo no mato virgem os claros por onde se estendeu o canavial civilizador, mas ao mesmo tempo devastador. O canavial hoje tão nosso, tão da paisagem desta sub-região do Nordeste que um tanto ironicamente se chama “a Zona da Mata”, entrou aqui como um conquistador em terra inimiga: matando as árvores, secando o mato, afugentando e destruindo os animais e até os índios, querendo para si toda a força da terra. Só a cana devia rebentar gorda e triunfante do meio de toda essa ruína de vegetação virgem e de vida nativa esmagada pelo monocultor. (Freyre, 2013, p. 72).

Não menos devastador foram os franceses com a extração do pau-brasil, algo que já ocorria com os primeiros portugueses. Derrubou-se muita madeira de tinta, até com o auxílio dos índios. Com a madeira caída, também foram apreendidos muitos macacos e papagaios, muito animais mortos por causa de suas penas ou peles.

Porém, com a exploração agrícola, grandes massas de árvores nobres caíram, como o pau d’arco, a baraúna, o angelim, o amarelo, a sucupira, o angico, o visgueiro, o pau-ferro, madeiras que se tornaram raras no Brasil (Freyre, 2013).

Grande parte dessa madeira foi utilizada em fomalhas de engenho, deixadas para desmanchar ou usadas em cercas pelos caprichos do senhor de engenho, pouquíssimas utilizadas como traves de casa ou em roda-d’água aqui no Brasil.

Mas foram bem aproveitadas em Portugal nas construções de naus e portas de convento, madeira que lá resiste como ferro ao tempo, não havendo sequer um edifício nobre em Portugal que não tenha utilizado pelo menos um pouco da mata virgem brasileira (Freyre, 2013).

Freyre expõe como a atuação do homem sobre o meio pode mudar profundamente a paisagem e todo um ecossistema. A paisagem, como vimos em George Santayana, torna-se

indiferente ao homem que não consegue, através dos detalhes, encontrar a beleza em sua visão cotidiana.

A cana começou a reinar sozinha sobre léguas e léguas de terras avermelhadas pela coivara. Devastadas pelo fogo. Nunca foi mais violento nos seus começos o drama da monocultura que no Nordeste do Brasil. Nem mais ostensiva a intrusão do homem no mecanismo da natureza. A natureza, sabe-se pelos estudos de ecologia do animal ou da planta, que é “essencialmente variada”. O homem rompe o equilíbrio que depende dessa variedade quando faz que uma planta única e no momento valorizada mais do que as outras cresça sobre uma região inteira. É o drama da monocultura. Em estado de variedade, tudo se concilia e se compensa. Em estado de monocultura, tudo se desequilibra e se perverte na vida de uma região. A história natural – como a social - do Nordeste da cana, nestes quatro séculos, é uma história de desequilíbrio, em grande parte causado pelo furor da monocultura. Suas fomes, algumas de suas secas e revoluções são aspectos desse drama. (Freyre, 2013, p. 73).

A monocultura da cana também separou o brasileiro das “terras de açúcar” da intimidade com o que restou das florestas e matas. Quase nenhum brasileiro sabe os nomes das árvores nativas e palmeiras da região que nasceu e vive, e Freyre (2013) considera que a cana foi a responsável por essa “ignorância vergonhosa”, com as árvores passando a serem conhecidas como “pé de árvore” ou “pé de pau”.

Porém, sobrevive nos descendentes de índios, de caboclos, de quilombola, de nativos, pessoas que podem ser os guias pelos mistérios que existem no que restou de floresta no Nordeste, e que conhecem as árvores ainda pelos nomes, bem como as que podem ser utilizadas como medicina caseira, para ninho de aves e serraria, como também as plantas, ervas e raízes que podem ser utilizadas para curar moléstias (Freyre, 2013).

Esta indiferença pela paisagem, por não conseguir, sequer mais identificar as plantas e árvores, nos remete novamente à Santayana. Freyre (2013) expõe que não há mais amor pelas árvores ou pelas plantas, como já havia condenado J. R. R. Tolkien (2010).

Desprezo presente na arborização das cidades do Nordeste no início do século XX, onde pouco importava se feita com flora nativa ou com plantas estrangeiras, como o eucalipto australiano.

Não que se deva ignorar as plantas exóticas, pois muitas árvores, como a mangueira, a fruta-pão, a jaqueira, não são originárias do Brasil, mas aqui se adaptaram. Para Freyre (2013) não ocorreu nada lírico entre a mata e o homem, o que provocou a insensibilidade, principalmente de pessoas das cidades do litoral nordestino com as árvores nativas.

“Desprezada desse jeito, a árvore da terra acabará talvez vencida de todo pela estranha ou pela simplesmente aclimada aqui, nos antigos hortos del-rei. Essa vitória assim à

grande, com consequências infelizes quase certas do ponto de vista ecológico” (Freyre, 2013, p.76).

Os estetas que, em diferentes épocas, nos têm querido impor aos parques ou às ruas, numa generalização contra toda a harmonia da natureza regional, plantas de fora – fico benjamim, o cacto mexicano, o eucalipto australiano, a acácia de Honolulu – devem lembrar-se de uma coisa: que não se brinca em vão, ou sem correr algum risco sério, com a vida vegetal de uma região; que esta, afetada na sua interdependência de relações por planta estranha ou por animal intruso, que se torne predominante, pode desequilibrar-se a ponto de perturbar o próprio homem na sua economia e nas suas fontes mais puras de subsistência. É a lição dos ecologistas, e não simples grito de alarme dos sociólogos românticos. (Freyre, 2013, p. 77).

O exemplo é o dos passarinhos, que não conseguem se refugiar ou fazer ninhos nos galhos do fino eucalipto, planta essa que absorve muito da terra e ainda fornece pouca sombra ao homem e quase nenhum abrigo aos animais. Sua crescente disseminação em matas inteiras e nos parques pode ocasionar significativo perigo à vida animal, vegetal e até humana de toda a região (Freyre, 2013).

Porque dessas aves, que estão sendo sacrificadas pelo triunfo cada vez maior do eucalipto, depende a saúde de muita planta útil ao homem e à economia da região, que os pássaros defendem, como nenhum agrônomo, das lagartas e dos vermes daninhos. O caso do unum ou do alma-de-gato, por exemplo, cuja ação profilática dificilmente se pode exagerar. (Freyre, 2013, p. 77).

Expõe Freyre que a devastação das florestas ocorreu pelo machado ou pelo fogo, e que nada sério se fez sobre o reflorestamento ou o replantio, apenas exploração e fabricação, apesar dos protestos de Duarte Coelho Pereira (1485-1554), primeiro capitão-donatário da Capitania de Pernambuco contra a pirataria de madeira e sua exploração predatória, ao invés da colonização agrária. (Freyre, 2013).

Em *Região e Tradição*, Freyre (1941) observa o que ocorria em outras regiões do Brasil. No Rio Grande do Sul, aqueles que chegavam da Alemanha ou da Itália estavam se abasileirando menos por causa da natureza, - para ele bem “plástica” e incaracterística” diferente da natureza do Nordeste, da Amazônia e do Centro-Oeste, consideradas deseuropeizantes - do que pela atuação dos donos das terras.

“O homem que primeiro dominou com suas botas portuguesas e com as patas dos seus cavalos a terra dócil; o homem que rapidamente a aportuguesou; o homem que lhe deu depois o caráter de terra luso-brasileira” (Freyre, 1941, p. 247). E continua Freyre, agora dissertando sobre o progresso:

Esse homem tem hoje o direito de se contemplar com certo gosto e orgulho nas águas de suas lagoas. Ele abrazeirou a paisagem. Ele vem abrazeirando os adventícios. Ele vai abrazeirando o próprio progresso industrial. O progresso pela mecanização, nós todos sabemos que nos é indispensável. Mas nenhum de nós deve esquecer que semelhante mecanização é muitas vezes destruidora do que há de melhor na tradição, no caráter, na personalidade de um povo ou de uma região. Receio que em certas áreas de São Paulo, por exemplo, o progresso mecânico tenha se feito sentir mais como um destruidor de valores característicos da região e de sua gente do que pelo fato – fato evidente e inegável – de ter enriquecido aquela parte do Brasil de valores novos. Valores comuns, aliás, a qual área europeia, americana ou asiática de industrialização intensa. No Rio Grande do Sul é o que acabo de surpreender com maior alegria: o gosto de sua gente em adotar vantagens do progresso mecânico conservando, entretanto, o máximo de sua personalidade regional. O narcisismo gaúcho é no que mais se delicia: na contemplação de um progresso que não destruiu ainda sua personalidade regional (Freyre, 1941, p. 248).

Acentua Freyre (1941) que nem todo o progresso é ruim, sendo necessário para o aprimoramento da relação do homem com o meio em que vive. Diferentemente do “progressismo”, às vezes tratado como ideologia ou religião.

5.6 Literatura

Desde o despontar da vertente culturalista na Inglaterra, o destaque à literatura faz parte do conservadorismo clássico, seja anglo-saxão, espanhol, francês, alemão etc., como vimos com as exposições de Russell Kirk e Roger Scruton. Na França, o papel de François-René de Chateaubriand foi no mesmo sentido e na Alemanha com Johann von Herder.

Por sua vez, no Brasil do século XIX, a vertente conservadora cultural foi representada por José de Alencar, político conservador e um dos maiores nomes da literatura do país. Já no século XX, Gilberto Freyre, expoente do conservadorismo cultural, ou culturalista, fez às vezes de crítico literário, e trouxe à lume obras literárias fundamentais para o Brasil.

Traremos autores que influenciaram Freyre em sua trajetória, críticos como Antônio Cândido que escreveu a respeito de Freyre e a literatura, bem como o intelectual brasileiro, jornalista e dramaturgo Nelson Rodrigues.

O escritor e diplomata espanhol Àngel Ganivet (1964) observa que após uma pessoa ficar algum tempo em leituras modernas, deveria recorrer aos clássicos, como a *Ilíada* de Homero ou *Dom Quixote* de Miguel de Cervantes (1547-1616), analogicamente com a mesma benevolência como quem, após se alimentar por vários meses de sardinhas enlatadas, vê-se diante de um saboroso guisado. Sobre a literatura, expõe Ganivet:

En literatura ocurre que sin querer busca uno la ilación y considera como buenos os malos a los escritores, no en comparación unos con otros dentro del período presente, sino atendiendo a sus conexiones con los que les precedieron. Esta es una de tantas pruebas de la necesidad de ponerse a honesta distancia para juzgar bien. Descendiendo, llegan algunos a revolverse en el cieno, sin notar la diferencia entre el punto de partida y el de llegada. [...] (Ganivet, 1964, p. 325).⁴⁸

G. K. Chesterton (2014), em *Hereges*, relata que muito se tem para aprender tanto na boa quanto na má literatura. A boa literatura evidencia a inteligência de um homem apenas. Por sua vez, a má literatura demonstra qual a inteligência de mais de um homem.

Já o bom romance atesta a verdade sobre o herói da história, mas em contrapartida, um romance ruim constata a verdade do autor da obra e de seus leitores, aqueles que procuram ler o tal romance. Tudo se tornando mais evidente quanto maior for a imoralidade e o cinismo.

Expõe Chesterton que “quanto mais desonesto for um livro, mais honesto o é como documento público. O romance sincero apresenta a simplicidade de um determinado homem; o romance insincero mostra a simplicidade da humanidade” (Chesterton, 2014, p. 195).

Chesterton exalta as novelas ou contos populares, tendo ele mesmo criado uma série de 53 contos, publicados entre 1910 e 1936 intitulado *Father Brown*, onde um sacerdote católico romano de uma pequena vila na Inglaterra é um detetive amador, com uma grande percepção do mal na humanidade, usando métodos indutivos e racionais nas investigações. Quanto à essa literatura, muitas vezes popular, o ensaísta londrino comenta

Assim, o que um homem, como muitos homens realmente cultos de nossos dias, pode aprender com a boa literatura não é nada além da capacidade de apreciar a boa literatura. No entanto, com a má literatura pode aprender a governar impérios e a folhear o mapa da humanidade. Há um exemplo assaz interessante deste estado de coisas em que a literatura mais fraca é realmente a mais forte e a mais forte, a mais fraca. É o que podemos chamar, numa descrição aproximada, de literatura da aristocracia; ou, se preferirmos, de literatura do esnobismo (Chesterton, 2014, p. 195-196).

José Ortega y Gasset, ensaísta e filósofo espanhol, no livro *A desumanização da Arte*, segue a mesma linha de Ganivet e Chesterton, porém, um pouco mais pessimista sobre o futuro dos romances, gênero que para ele, estava em decadência.

Atualmente, na grande hora de sua decadência, os bons e os maus romances diferenciam-se muito mais. É, pois, a ocasião excelente, embora difficilíssima, para

⁴⁸ Na literatura, acontece que inadvertidamente procuramos a conexão e consideramos os escritores como bons ou maus, não em comparação uns com os outros dentro do período presente, mas de acordo com suas conexões com aqueles que os precederam. Esta é uma das muitas provas da necessidade de se colocar a uma distância honesta para julgar corretamente. Na descida, alguns acabam rolando na lama, sem perceber a diferença entre o ponto de partida e o ponto de chegada. [...] (Ganivet, 1964, pág. 325).

conseguir a obra perfeita. Porque seria um erro, que só a mente leviana pode cometer, imaginar a maturidade da decadência como desfavorável em todos os sentidos. Antes ocorre que a obras de máxima qualidade são criação das decadências, quando a experiência acumulada progressivamente refinou extremamente os nervos criadores. As decadências de um gênero, como de uma raça, afetam só o tipo médio das obras e dos homens (Ortega y Gasset, 2021, p. 117).

Ortega y Gasset (2021) se declarava incrédulo diante do futuro das artes, porém acreditava que o romance poderia dar nobres frutos, porém estranhos, se comparados aos anteriores.

Acreditava que o romance grandioso e primaz, estava acabado, todavia, dentro das minas em que se esgotaram o que havia de melhor, poderia haver um veio, profundo, do qual surgiria uma rara pedra preciosa.

No mesmo sentido Nelson Rodrigues, em *O Reacionário*, coletânea de alguns de seus artigos públicos em jornais, declara que o Brasil naquela década de 1960-70 não tinha mais crítica literária, para ele, um gênero morto.

Segundo Rodrigues (2021), além de não haver crítica literária, com mais gravidade, não havia mais literatura no Brasil, algo escandaloso. Rodrigues então tece críticas à propaganda do governo cubano que havia se referido ao Brasil:

“Quer dizer que o Brasil não tem escritores?” Exatamente: - não tem escritores. Diz a imprensa cubana que o nosso Governo assassinou seis milhões de intelectuais e índios. Ora, mesmo admitindo-se que os índios sejam em maior número, podemos deduzir que, no meio dos seis milhões de mortos, estariam uns quinhentos mil poetas, outro tanto de romancistas, outro tanto de dramaturgos, outro tanto de críticos etc., etc. Por outro lado, convém não esquecer os sobreviventes, que dariam para lotar o Mário Filho em noite de Fla-Flu ou de Flamengo e Vasco. Cabe, então, a pergunta: - “Pode ser o Brasil um país sem escritores se, outro dia, foram fuzilados dois milhões e quinhentos mil poetas, romancistas, dramaturgos e outros? E, no entanto, é esta a verdade a um só tempo sinistra e burlesca. Um turista que me leia há de concluir: - “Não eram então intelectuais os intelectuais exterminados como ratazanas?” Realmente, os intelectuais não eram intelectuais. Todavia, pensando melhor, talvez esteja eu apresentando uma verdade exagerada, violentada. Mais exato seria dizer que temos, sim, folhetinistas de pulso. (Rodrigues, 2021, p. 622-623).

Para Nelson Rodrigues (2021) pouco se conhecia no Brasil a respeito de Flaubert, Dickens, Tolstóis, Joyce ou Proust, o que era algo deprimente, muito menos estava sendo produzido algo parecido com eles. E questionava aqueles que se denominavam como escritores, se assim o eram, o que faziam, se não havia literatura?

Rodrigues (2021) então tece críticas aos militantes políticos, que se diziam escritores, e como essa politização destruiu a literatura e o romance como gênero no Brasil, ponto em que Nelson Rodrigues vai ao encontro de José Ortega y Gasset.

Em verdade, os nossos autores faziam, em vez de filhos, poses socialistas. Houve o tempo das passeatas. Uma maneira fácil de ser intelectual sem ler uma linha, sem escrever uma linha: - era marchar nas passeatas. O sujeito não precisava fabricar sua *Guerra e paz*, sua *Divina Comédia*. Bastava-lhe ir da Cinelândia à Candelária. E o romancista se sentia compensado de sua esterilidade romanesca. E o poeta voltava para casa certo de que era um Dante. Pode-se dizer que foi a politização que liquidou a literatura no Brasil. Mas há pior: - não só vivemos num país sem literatura como, ainda por cima, vivemos num mundo sem literatura. Passou, em todos os idiomas, a época do grande romance, da grande peça, da grande poesia (Rodrigues, 2021, p. 624).

Para Rodrigues (2021) a literatura estava em um momento em que se tornara algo pejorativo, quando alguém queria apontar como alienado ou idiota, declarava: “‘Isso é literatura!’ E se é literatura não vale nada e só merece nosso tédio e nojo”. (Rodrigues, 2021, p. 624-625). Mas Rodrigues (2021) pondera que houve um tempo anterior, um “bom tempo”, onde as boas referências e as metáforas iam para a literatura:

Durante anos e anos os brasileiros assim se cumprimentavam: - “Olá, poeta”, “Como vais, poeta?” E muitos batiam, chamando a vítima de poeta. Por exemplo: - os jornais não chamavam a tuberculose de tuberculose. Davam-lhe o nome diáfano, nupcial, de *peste branca*. Por aí se vê como as gerações românticas levavam em conta o som. Quando assassinaram dois estudantes ali no Largo de São Francisco, a manchete foi esta: - “Primavera de sangue”. Como era uma época literária, em que inclusive o Governo era literário, uma metáfora derrubou o Chefe de Polícia e vários Ministros. (Rodrigues, 2021, p. 625).

Antônio Candido, por sua vez, fez uma análise de Gilberto Freyre onde, dada a a sua personalidade intelectual e seu pluralismo, destacava-se não só o sociólogo, mas também o escritor. Não só isso, mas também um crítico que utilizava a literatura para suas construções sociológicas, dando um “tratamento vivificante” à literatura, esclarecendo-a.

Tal ponto demonstra como a literatura foi utilizada por Freyre, e como ela é relevante em uma reconstrução da vertente do conservadorismo culturalista, segundo a concepção gilbertiana.

Não espanta, portanto, que, nele, os instantes de reflexão filosófica ou crítica sejam pontos de conagração dos dois veios, separados para argumentar, da sua personalidade intelectual: o sociológico, isto é, científico, e o literário, isto é, artístico. E assim percebemos o sentido profundamente dialético da sua teima em considerar-se “escritor”. Dado este entrosamento, é difícil delimitar na sua obra o que há de especificamente crítico, pois certos trabalhos ostensivamente literários são também contribuições ao pensamento sociológico, enquanto os de sociologia vêm permeados de arte literária e pensamento crítico – como é o caso das páginas admiráveis de Sobrados e Mucambos sobre a interpretação do nosso Romantismo. (Candido, 1962, p. 121).

De fato, Freyre atua com liberdade dentro dos rumos que norteiam sua obra de historiador da cultura e de sociólogo, como no caso do nacionalismo que o conecta aos

românticos e o dá preferência àquilo que ajuda na revelação e constatação de características claramente brasileiras e o que leva a uma visão literária brasileira (Candido, 1962).

Essa ligação de Gilberto Freyre com os “românticos”, os conservadores clássicos ou culturais, como François-René de Chateaubriand, Johann Herder e José de Alencar. Ainda sobre o escritor cearense, Antônio Candido elogia o estudo feito por Gilberto Freyre sobre José de Alencar:

Lembremos ainda as grandes imagens diretoras, as imagens gerais que estruturam todo um estudo crítico, como, no que escreveu sobre Alencar, a contraposição entre ambiente aberto do campo e ambiente fechado de sala, encarnando os pólos do brasileiro e do urbanismo europeizante, mas também da tirania doméstica e da liberdade revoltosa, - segundo os quais se ordena a sua obra. Estas imagens duais abundam na sua obra e servem para nos fazer vislumbrar o seu movimento dialético e integrador, - sempre deslizando entre casa-grande e senzala, o sobrado e o mucambo, a ordem e o progresso, a precisão racional e a fantasia, a análise técnica e as liberdades artísticas da intuição e do prazer estético. (Candido, 1962, p. 124).

O escritor Osman da Costa Lins (1924-1978) fez considerações sobre os aspectos de Gilberto Freyre como escritor. Para Lins (1962), existem homens que nunca dividem ou compartilham com os demais os seus entusiasmos, considerando os outros sem encanto nem estarem à altura de suas intenções, quando muito, compartilha com um ou dois amigos. Por sua vez, Gilberto Freyre com sua atuação de escritor, teve uma generosidade que o distinguiu dos demais intelectuais de sua época.

Segundo Lins (1962), Gilberto Freyre viu a terra cheia de pessoas, capazes de dividirem ações e entusiasmos, e não uma terra vazia e estéril. Freyre foi um homem que convidava, característica que iniciou com seu retorno ao Brasil, em 1923.

Em sua ausência, adquiriu mais experiência e cultura e conseqüentemente conseguir ter uma visão realística do Brasil, não retornando como um visitante entediado e saudoso do que vira no exterior, mas sim com amor por sua terra e raízes, um jovem lúcido do que aqui ocorria.

Um pouco à maneira de Drummond, “o tempo presente, os homens presentes, a vida presente” seria a sua matéria. Não, é claro, que essa atitude implicasse num absurdo rompimento com o passado, rompimento que também não existe no poeta itabirano, estreitamente ligado à sua época, mas trazendo em si uma tarde de maio, “como esses primitivos que carregam por toda a parte o maxilar inferior de seus mortos”. Gilberto Freyre voltava para redescobrir o Brasil e para induzir à redescoberta, com a energia dos vinte e poucos anos, os seus contemporâneos (Lins, 1962, p. 307).

Na época do seu retorno, o meio intelectual estava em convulsão pelo Movimento Modernista que surgira em São Paulo em 1922, um movimento *contra*, conforme sublinhou

Alceu Amoroso Lima, e sem qualquer participação popular, divorciado do povo, como reconheceu posteriormente Mário de Andrade (1893-1945).

No mesmo período surgiu outro movimento, que não tinha ligações com o de São Paulo e em vários aspectos fez oposição às diretrizes do Movimento Modernista: trata-se do Movimento Regionalista (Lins, 1962).

Todo movimento necessita de um líder, que se torne o símbolo de um pensamento, de afirmações ou negações, centralizando buscas que alguns anseiam. Daí muitos movimentos se tornam estéreis por não haver esta liderança.

O Movimento Modernista, segundo Mário de Andrade e Manuel Bandeira, tinha em Graça Aranha essa liderança, que facilitou sua implantação. Ora, no grupo de regionalistas do Recife, Gilberto Freyre assumiu o protagonismo, tornando-se o próprio Movimento Regionalista, consolidado com a publicação do Manifesto de 1926 (Lins, 1962).

O mundo não tem conhecido muitos exemplos de escritores como Gilberto Freyre, escritores cujas vidas se integrem na de seu país e a nutram, comunicando-lhe sua maneira de sentir, de ver, e desfrutando essa alegria de identificar, em tanto aspectos da época em que vive, a sua marca inconfundível. Joel Pontes, falando a seu respeito, diz com justeza: “Poucos dentre nós os que não tenham sofrido sua influência, embora alguns sem o sentir. Mesmo entre os escritores que defendem ideias diferentes, sente-se que os métodos de pesquisa, a valorização de certas fontes, o interesse por descobrir e interpretar quase tudo na moderna sociologia brasileira é Gilberto Freyre. Na literatura, sua presença não é menor”. (Lins, 1962, p. 309).

Acentua Lins (1962) que, em um momento imaginativo, se figurasse a cultura do Brasil sem Gilberto Freyre, “veremos como se nos impõe uma enorme sensação de ausência e – o que é ainda mais importante – como todo um matiz se modifica” (Lins, 1962, p. 310). Lins (1962) disserta sobre a importância e influência da obra de Gilberto Freyre, e sua permanência para as gerações futuras.

Nesse ponto da análise de Osman Lins, baseamos também as possíveis hipóteses levantadas na tese, da ressurgência da obra de Gilberto Freyre no século XXI, bem como a ressurgência daquela que consideramos a vertente conservadora cultural ou culturalista, segundo a concepção gilbertiana.

Há quem indague, apesar de tudo, se essa extraordinária influência tende a arrefecer. Se virá Gilberto Freyre a ser esquecido, dentro de alguns anos, como outros nomes tão ruidosamente brilhantes, ao contrário do que pensa Anísio Teixeira, que nos sugere, em prefácio à 2ª edição de Sociologia, tenhamos “a agradável coragem de reconhecer em Gilberto Freyre a grandeza que o futuro lhe irá reconhecer”. Ortega y Gasset, em breve ensaio sobre Zuloaga, escreve que “genios son solo los muertos”. E não porque o tempo, como tantas vezes sucede, retifique ou anule entusiasmos ilusórios, mas porque só ele irá permitir, em torno de determinada obra, uma

cristalização que é a verdadeira marca de sua transcendência. “La genialidad” – é ainda Ortega quem diz – “es experimental: geniales son las creaciones que aún pueden tener hijos, que son matrices vivas de cultura”. Assim é a obra de Gilberto Freyre, na qual creio existir um iniludível timbre de perenidade e onde um indício parece garantir, contra toda a incerteza do futuro, a permanência do grande escritor: sua penetração entre os jovens. Porque não são apenas os homens da geração dele que revelam em suas obras – nas ideias, nos temas e mesmo no estilo, esse estilo cuja principal característica é a energética, dócil e quase sensual exuberância, que seria pecado num Calvino, em um Pascal e que sabe um pouco a paganismo – a presença de Gilberto Freyre. (Lins, 1962, p. 310).

Com Ortega y Gasset exortou que a morte dos “gênios” possibilita que suas obras transcendam o tempo e o espaço, da mesma forma obras de genialidade são fontes vivas de cultura e consequentemente geram “filhos”.

Apesar das incertezas próprias do futuro, Lins (1962) detectou que havia indícios que indicavam a perenidade da obra de Gilberto Freyre, como a penetração nos jovens, fora da geração que vira o nascimento da obra gilbertiana:

Quantos de nós, das gerações mais novas, acreditando escolher nosso caminho, somos como respostas a muitas sugestões gilbertianas, vindas nem sempre de um contato direto com ele ou sua obra, mas com as quais, inadvertidos, fomos nos deparar em inesperados caminhos (um quadro, um romance, um poema, já que em ondas concêntricas, sempre maiores e menos ostensivas, estende-se a influência de personalidades como a sua), e que passaram por nós silenciosamente, despercebidas, deixando porém em nosso espírito a sua garra insinuante, ao mesmo tempo sutil e poderosa? [...] com a cautela que a vida nos aconselha, afirmamos que a sua obra, cuja múltipla irradiação em nosso tempo, como vemos, é indiscutível, não é dessas que adormecem para sempre com o autor ou quase não lhe sobrevivem, um pouco à maneira dessas grandes árvores que, tombadas, ainda conservam nos ramos um verde enganador. Ela poderá, talvez para sempre, “tener hijos”. Mas ainda que desaparecesse hoje, por um sortilégio, a influência desse grande escritor sobre a literatura do seu país, ainda assim ela seria das maiores que tivemos, em verticalidade e extensão. (Lins, 1962, p. 311).

Afirma Lins (1962) que parte das gerações futuras, na qual ele mesmo estava incluso, poderiam acabar sendo provenientes do pensamento gilbertiano, mesmo não tendo contato direto com sua obra, mas da qual se depararam em algum momento, e das mais diversas formas, mas que deixou nos espíritos uma marca sedutora e poderosa, mesmo sem saber que era de Gilberto Freyre.

Em reunião no ano de 1983 do Seminário de Tropicologia e publicado nos Anais de 1989, discutiu-se sobre a literatura. Gilberto Freyre e Rachel de Queirós, estavam entre os nomes presentes naquela reunião e trouxeram nomes de autores e obras que se destacaram na literatura brasileira em um determinado momento, relacionando o social, a cultura e os trópicos.

Gilberto Freyre (1989) exortou como Rachel de Queirós se destacou entre todas as mulheres que atuaram nas letras do país no momento de nova expressão literária que passou a tratar do Brasil social, e que chamou a atenção de críticos quase “sociólogos de literatura”.

Entre as obras de Rachel de Queirós, Freyre (1988) chamou a atenção para *O Quinze*, obra semelhante a *Os Sertões*, destacando-se pela denúncia social, passando por situações regionais e caracteristicamente brasileiras. Por sua vez, Rachel de Queirós (1988) exaltou a erudição e o brilhantismo de Gilberto Freyre, como o “erudito-mor” do país.

[...] mais articulado, o mais bem informado e sabedor: e descobridor de uma vertente sociológica fascinante e riquíssima, até ele inexplorada. E, novidade absoluta no terreno do tradicionalmente pedregoso, difícil e fatigante falar acadêmico; foi Gilberto o inventor, criador e praticante de um uso em que até hoje continua único entre os estudiosos do seu porte: o de escrever matéria científica em prosa do mais fino quilate literário – e ainda por cima coloquial, e ainda por cima de uma deliciosa oralidade cheia de pernambucanices, e ainda por cima com gosto e cheiro de flor e fruta da terra, a ainda por cima com a petulância carinhosa do sinhozim que chega da côrte no seu terno de linho inglês para enlevo e o orgulho de pais e parentela no engenho. Esse feito, de juntar o saber das coisas à graça inimitável no dizê-las, é arte que nenhum colega seu, no mundo inteiro, teve o dom e a ousadia de praticar. (Queirós, 1989, p. 165).

Rachel de Queirós (1989) destacou o trabalho de José Américo de Almeida (1887-1980), Graciliano Ramos (1892-1953), Amando Fontes (1899-1967), José Lins do Rego (1901-1957), Ariano Suassuna (1927-2014).

Os personagens, para ela considerados imortais de José Lins do Rego, que nunca transpôs os limites geográficos de sua terra natal, ele mesmo o *Menino de engenho*, o *Moleque Ricardo*, em especial *Fogo Morto* com o quixote do sertão, Vitorino Papa-Rabo.

Já José Américo, ressalta Queirós (1989), nunca saiu da Paraíba em sua literatura. Naquele brejo do solo paraibano escrevera *Bagaceira*, livro que iniciou a fase pós-Modernista do Romance do Nordeste e iniciou o grupo “A Geração de 30⁴⁹”. Também Graciliano Ramos foi essencialmente Nordeste em seus romances, seja urbano ou rural, com uma densidade apurada em *Vidas Secas*. (QUEIRÓS, 1989).

A contribuição de Amando Fontes com *Os Corumbas* não é menos relevante. De forma mais tardia, contudo, Ariano Suassuna criou o seu espaço dentro do romance nordestino, porém inserido no grupo por sua temática “obsessiva”, os trópicos do Nordeste.

⁴⁹ A Geração de 1930, segunda fase do modernismo brasileiro, compreende o período que entre 1930 e 1945, imersa nos conflitos políticos e sociais, e no contexto que envolvia a Revolução de 1930, a Revolução Constitucionalista de 1932 e a Segunda Guerra Mundial. Caracterizada por fatores contemporâneos, sociopolíticos e conflitos espirituais.

Verdade que transcende do nosso realismo desimaginoso e mergulha em profundezas que nenhum de nós tentou antes. Recria um universo mítico e místico, onde os homens são seres fantásticos, ressuscitando reinados esquecidos, afogados em sol e sangue. Alia o pitoresco ao mistério e à tragédia. Tira de memórias obscuras, de um passado renegado, a respeito do qual houve toda uma conspiração para o deixar perdido [...] suas paisagens são como visões de insolação, vegetação ora sufocante, ora esquelética, pedras de faísca, malacachetas reluzentes espelhando uma luz que fere os olhos, contraste constante de sol e lua, dia e noite, lucidez e loucura, trópico delirante, caldeirão de bruxas. [...] (Queirós, 1989, p. 167-168).

Rachel de Queirós (1989) não adentra a que ela denomina “geração partida de ilhéus”, escritores baianos também importantes, como Adonias Filho (1915-1990), Jorge Amado (1912-2001), Herberto Sales (1917-1999).

Autores baianos que estavam inseridos em um trópico diferente, mais verde, espesso e úmido, vivendo-o com intensidade e alcançando a excelência quando atravessaram as praias, o mar, o cacau, os rios de água escura. Por último, Rachel de Queirós (1989) aponta aquele que para ela foi o primeiro dentre eles: Gilberto Freyre, por ter encarnado:

[...] a tropicalidade na sua persona mais autêntica, criador e criatura, pai e filho ao mesmo tempo. Sem ele, continuaríamos por aí dispersos, pois foi ele, o nosso guru, que nos deu a nossa identidade definitiva. Ele, o identificador do mundo solar do trópico, que elevou a senzala aos parâmetros da casa-grande, ele que deu honra e senhoria ao que, até então, fora tratado por historiadores e sociólogos como um amálgama confuso de raças misturadas, do qual deveríamos nos envergonhar um pouco e usar como desculpa às nossas debilidades. Gilberto Freyre, pois falo dele, claro, trouxe para a luz do dia as bastardias escondidas, os falsos brancos vexados da sua veia de negro; desafiando o preconceito, nos pôs a nu, exibindo a nossa mulataria, denunciou a vaidade rastaquera que tentava encobrir com máscara de europeu a face mulata de até um Machado de Assis. (Freyre, 1989, p. 168).

Na mesma reunião do Seminário de Tropicologia, o escritor José de Souza Alencar (1926-2015) afirma que Gilberto Freyre, com o *Manifesto Regionalista* de 1926 apontou o caminho a seguir por aqueles envolvidos na arte e na cultura do Nordeste, passando por uma geografia ampla.

Gilberto Freyre cortou a possibilidade de um colonialismo cultural e artístico com aquilo que o próprio autor chamou de movimento regionalista, mas tradicionalista e, a seu modo, Modernista. O modernista vem no final, como devia. O Nordeste como suas expressões literárias e artísticas próprias, refletindo a gente e a região no que pudesse ser moderno e inovador. Tudo a seu modo, apesar ou sendo moderno. Regional antes de mais nada. (Souza Alencar, 1989, p. 168).

De fato, a literatura, tendo influência direta ou não de Gilberto Freyre, iniciou um movimento em 1928, dois anos após publicado o *Manifesto Regionalista*, com possível influência dele, a publicação de *A Bagaceira*, de José Américo de Almeida, na Paraíba, *Menino de Engenho*, de José Lins do Rego, em 1932 também na Paraíba, no Ceará em 1930,

com a jovem Rachel de Queirós, a publicação de *O Quinze*. (Souza Alencar, 1988). O poeta Maximiliano Campos (1941-1998) tomando a palavra na mesma reunião, expôs que

Quando surgiu *O Quinze*, em 1930, dois anos após aparecer *A Bagaceira*, estava tendo início a maior renovação no Romance Brasileiro. Já em 1933, surgiria esse livro extraordinário que é *Casa-Grande e Senzala* que veio revolucionar as ciências sociais deste país. O chamado Romance Nordestino dos Anos 30, com José Lins do Rego, Amando Fontes, Jorge Amado, Graciliano Ramos, e alguns outros, incorporava a inquietação social e, porque não dizer, o povo, à ficção brasileira. (Campos, 1989, p. 173).

Por fim, no mesmo Seminário de Tropicologia, o jornalista e crítico literário Francisco César Leal (1924-2013), evocando T. S. Eliot, faz breve análise da literatura:

A história dos estilos, dos gêneros, das espécies, das formas literárias, das técnicas é uma história internacional, uma história supranacional. Também T. S. Eliot [...] mostrou que a literatura ocidental forma uma ordem simultânea porque ela é justamente composta de três elementos: 1º) o elemento greco-latino; o segundo elemento é a influência oriental; nos chega com o cristianismo. É uma influência hebraica. Entra no Ocidente através da Bíblia, depois de traduzida por São Jerônimo no começo da Idade Média. O terceiro elemento é o componente local, componente que faz com que todo escritor seja obrigado a trabalhar, efetivamente, com a sua realidade circundante (Leal, 1989, p. 175).

Demonstra Leal (1988) a importância que teve Gilberto Freyre no despertar daquela literatura nos anos 1930 ao revelar os trópicos e o contexto histórico e social do Brasil, em oposição às teorias “afrancesadas” e banalidades que estavam sendo discutidas em outros países, como o “futurismo”, o “dadaísmo”, o “surrealismo”.

Antes modernismos do que modernistas. Ora, Freyre também não estava desconectado do que ocorria nos outros países, tendo contato com autores como William Butler Yeats e Amy Lowell.

Por isso, naturalmente, Raquel de Queirós ao escrever, assim como todos os escritores daqui do Nordeste, ou de qualquer outra região onde tivesse de escrever, tinham que fazer referência, naturalmente, à sua região. Sobre este aspecto não há dúvida nenhuma sobre o papel enorme de Gilberto Freyre quando a revolução modernista de 1922 se propunha a realizar a descoberta do Brasil a partir de certos temas e de certas teorias quase todas conhecidas e que Blaise Cendrars denuncia como extremamente afrancesadas. Blaise Cendrars tinha vindo a São Paulo a convite de Oswald de Andrade e quando chega em São Paulo o que ele veio encontrar, novamente, foram os mesmos temas das discussões em torno de surrealismo, futurismo e dadaísmo. Essas coisas banais que o Modernismo da Semana de Arte Moderna de 22 trouxe. Mas não se pode dizer que Gilberto, por não aderir ao grupo de São Paulo, fosse apenas um tradicionalista! Gilberto Freyre colocou a posição de uma literatura do ponto-de-vista local dentro de um contexto também internacional, porque Gilberto trouxe para cá todas as ideias novas, revolucionárias que já haviam sido abordadas e mostradas na Europa através de professores e pessoas com quem ele teve contato, com William B. Yeats, com Amy Lowell, na poesia; todas essas pessoas eram de contato íntimo com Gilberto Freyre. (Leal, 1989, p. 175).

Em *Alhos e Bugalhos* (1978aa) Gilberto Freyre faz uma crítica aos marxistas que consideram somente a cultura proletária como arte do “verdadeiro povo”, para eles os operários urbanos.

Segundo Freyre (1978a), uma atuação literária com “motivação popular em literatura”, para verdadeiramente ser popular, deveria ter como inspiração os valores e a ética que percorre aqueles que trabalham no campo, os rurais e rústicos.

Como apontou Peter Burke (2010) sobre a descoberta do *folk* na Alemanha oitocentista, “o povo cria” (*das Volk dichtet*). Aponta Freyre (1978a) que tentativas ideológicas de sistematizações estavam falhando consideravelmente e em todos os sentidos.

A literatura ou a arte ou a sociologia, como forma de expressão do social e do humano, vêm transcendendo fronteiras de classe e de subclasse; desprezando ou subestimando definições ideológicas ou políticas, embora venha sendo, até certo ponto, afetada, por essas situações a afetada por essas definições. Como tudo o mais em cultura – cultura sociologicamente considerada-, a arte, a literatura, a sociologia se desenvolvem ou se exprimem de acordo com situações de espaço e de tempo, físicos e socioculturais. A maior ou a menor valorização, dentro de tais situações, do elemento popular, de expressão oral, em arte, em literatura, em sociologia, vem dependendo do maior ou do menor prestígio atribuído ao mesmo elemento popular, iletrado e até analfabético, numa cultura – no seu contexto – quer com relação ao que seja tempo, quer com relação ao que seja espaço – espaço nacional principalmente – nessa cultura. (Freyre, 1978a, p. 68).

O “elemento popular”, apontado por Freyre, vai ao encontro da *Kultur des Volkes* destacado por Herder na Alemanha. Freyre (1978a) aponta que no Brasil, e também na América indo-hispânica, no México, particularmente, o elemento ameríndio na arte estava sendo glorificado tanto na sociologia quanto na literatura, destacando a transformação em símbolos, do que necessariamente uma realidade da sociologia, da arte ou da literatura. Por exemplo, o índio como símbolo da independência e autonomia da cultura e da sociedade do Brasil frente à europeia.

Aquela glorificação do ameríndio que havia ocorrido no século XIX, segundo Freyre (1978) estava se verificando no século XX com a valorização do elemento popular ou rústico ou da expressão oral de raízes africanas tanto na sociologia brasileira, quanto nas artes e na literatura.

O rústico africano em Antônio Balduino, de Jorge Amado, ou no moleque Ricardo, de José Lins do Rego, nas pinturas de Cícero Dias (1907-2003), ou no Jesus Cristo de Ariano Suassuna no *Alto da Compadecida*, como também a brasileira de origem africana, em certo sentido aristocrática, mas primitiva, instintiva e pré-iletrada presente em *Essa Nega Fulô*, de Jorge de Lima (1893-1953).

Seria inexato dizer-se, de qualquer dessas valorizações, que vêm importando em exaltação de um elemento étnico ou cultural ou de classe contra outro ou contra outros, dentro da cultura brasileira total ou do sistema social brasileiro total. Não vêm. O que vêm é realizando reabilitações de interesse geral, para essa cultura e para esse sistema, de elementos que por este ou por aquele motivo achavam subestimados artisticamente e literalmente ao mesmo tempo que culturalmente e socialmente. Como arte, voltada para o socialmente inferior, a arte popular ou folclórica – especialmente a música – pode agir e tem agido no sentido de reabilitações valiosas para a cultura brasileira, sem se tornar definitivamente ou sectariamente etnocêntrica. (Freyre, 1978a, p. 69).

Expõe Freyre (1978a) que a literatura do tipo inglesa, mais antiga, é outro exemplo da relação “literatura-vida” que permite uma abordagem sociológica. Segundo ele, não se pode fazer uma análise da literatura inglesa por um aspecto estético, sociológico ou psicológico sem levar em consideração a relevância do gênero ensaístico. Os ensaístas ingleses se sobressaem mais que qualquer literatura da modernidade, sendo eles

[...] mais mestre de um humour, de uma graça de expressão, de um modo despretenso de comentar e até de filosofar, de uma sensibilidade ao interesse humano dos pequenos nada e as aventuras que podem esconder-se na rotina do cotidiano, de o escritor ser filósofo, que, como qualidades assim diversas, parece só se reunirem em escritores ingleses. (Freyre, 1978a, p. 69).

Tais afirmações indicam e corroboram a influência que os ingleses trouxeram à vida intelectual de Gilberto Freyre. Para Freyre (1978a), o inglês geralmente possui introspecção e muitas vezes é autobiográfico, parte do individual para o coletivo e o histórico, destacando-se autores como John Ruskin, Thomas Carlyle (1795-1881) e diversos outros.

Essa literatura inglesa, através de seus ensaístas, romancistas e poetas, relata Freyre (1978a) se destaca pelo critério sociológico e não somente literário, sendo sensíveis “ao que há de misterioso na contingência humana; ao sobrenatural que se faça sentir na história e na vida natural dos homens em geral, dos ingleses em particular”. (Freyre, 1978a, p. 70).

Além de estar presente, constantemente naquela literatura, os aspectos folclóricos, as lendas e tradições da terra local, e também enfoques ecológicos. Tais colocações de Freyre, podemos considerar, corroboram a influência britânica em sua bibliografia, pontos que consideramos relevantes para a formação da vertente conservadora cultural ou culturalista, na concepção gilbertiana.

Desde Shakespeare que o folclore, as lendas, as tradições locais, e não somente as seduções de terras exóticas e mares tropicais – como em Stevenson e Conrad – são utilizados pelo escritor inglês em suas criações literárias de várias espécies. [...] Meses chuvosos, nevoentos, de horrível mau tempo, de tenebrosos maus tempos. De ventos como os que tornaram célebre certo romance caracteristicamente inglês. A

ecologia do romance inglês não teve ainda quem a estudasse em profundidade. É uma ecologia responsável pelo que há de misterioso, sombrio, turvo em tanta literatura inglesa de ficção. (Freyre, 1978a, p. 71).

Em *Vida, Forma e Cor*, Gilberto Freyre (1987a) afirma que, diferentemente do que alguns críticos achavam, naquela década de 1960, o regionalismo não estava ultrapassado, mas presente e atuante nas letras e nas artes, com Lula Cardoso Ayres (1910-1987), Guimarães Rosa (1908-1967), Ariano Suassuna, Mauro Ramos de Mota e Albuquerque (1911-1984), Mário de Ascensão Palmério (1916-1996), João Cabral de Melo Neto (1920-1999), como também nas ciências humanas, onde continuava vivo e válido este aspecto de interpretar a vida brasileira, como a publicação de *Contos regionais brasileiros*, do professor Pinto de Aguiar.

Gilberto Freyre (1987a) expõe que há dois aspectos em romances considerados “sociais”. O primeiro, o romance são social porque seu autor “racionaliza” de maneira inconsciente, aspectos ou estados sociais da cultura ou da civilização, por ele intensamente vivido.

Assim, considera-se social a obra de Charles Dickens (1812-1870) e entre os brasileiros, parte substancial da obra de José Lins do Rego, onde seus romances são meio racionalizados inconsciente ou conscientemente das características regionais da civilização brasileira.

O mesmo corre em romances de destaque de Lima Barreto (1881-1922), Jorge Amado, Graciliano Ramos, Aluísio Azevedo (1857-1913) e Otávio de Faria (1908-1980) e nos contos de Marques Rebelo (1907-1973). Todavia, o romance “social”, apresentando características socialistas difere do anterior, e Freyre (1987a) critica obras com cunho doutrinário e político, sendo prejudicial à arte.

Há outro tipo de romance que é “social” por querer ser deliberadamente social e até socialista; e não apenas lidar com os conflitos sociais entre pessoas ou os desajustamentos entre pessoas e meios ou tempos sociais. Por pretender ser principalmente reformista e procurar sê-lo dentro de estreito sectário ou doutrinário; quase sempre um risco para a arte. Por se tornar um veículo de propaganda política de sentido “social”. A esse tipo de romance mais político que literário pertencem alguns dos romances intencionalmente marxistas de Jorge Amado e de vários escritores brasileiros – seus satélites, alguns – que pretendem fazer pura literatura “proletária” ou “popular”. E apenas conseguem caricaturas de “popular” e de “proletário”. (Freyre, 1987a, p. 84-85).

No livro *Pessoas, Coisas e Animais*, Gilberto Freyre (1979) expõe sobre o que ele denomina “farisaísmo jurídico” que havia no Brasil, uma supremacia de juristas e letras

positivistas. Nomes como Euclides da Cunha, Aluísio de Azevedo, Teixeira Mendes, Eduardo Prado e Gilberto Amado se levantaram contra aquela supremacia.

Mas foi com Monteiro Lobato (1882-1948) que se rompeu o véu jurídico, fazendo “com que Rui Barbosa enxergasse problemas extrajurídicos como o do Jeca Tatu” (Freyre, 1979, p.98). O tema social ou popular passou ingressar na ordem literária brasileira, podemos considerar, na esteira do que ocorreu na Alemanha, entre os séculos XVIII e XIX, a descoberta da *Kultur der Volkes*.

Nem questão de limites interestaduais, nem de anistia, nem de abuso do poder executivo, por caudilhos de casaca ou de farda, mas o problema cru de miséria, de degradação humana, de deterioração social em suas formas extremas. E essa miséria, essa degradação, essa deterioração nas próprias fontes da vida, da economia e do caráter brasileiros. A figura de Monteiro Lobato há de guardá-la, não apenas a história literária do Brasil, mas a própria história do povo e da nacionalidade brasileira: aquela história que às vezes é escrita com sangue. Ele foi um dos iniciadores mais vigorosos da fase atual de literatura em nosso país (Freyre, 1979, p. 98).

Afirma Freyre (1979) a contribuição de Monteiro Lobato em se analisar os problemas do Brasil sob o aspecto da condição brasileira e da natureza humana, e não com a “arrogância” de um jurista, político ou gramático.

Ainda na temática literária, no livro *Interpretação do Brasil*, Gilberto Freyre (2015) esclarece que tanto a arte quanto a literatura pertencem também ao domínio sociológico, antropológico, psicológico social e histórico social, e não somente à crítica da arte ou literária. É pela literatura e pela arte que as pessoas projetam sua personalidade e assim o seu *éthos* nacional, e pelas artes que os mesmos homens exprimem suas angústias e condições do seu meio, além dos seus “desejos mais revolucionários”.

Para Freyre (2015) é ainda pelas artes que tornamos explícitas características de opressão. De fato, a literatura e a arte, no Brasil estiveram por muito tempo sem qualquer organização ou articulação, ou sendo passivamente parte colonial ou mesmo subeuropeia.

Com Antônio Francisco Lisboa, o Aleijadinho (1738-1814) e suas esculturas nas igrejas coloniais do século XVIII em Minas Gerais, surgiu um dos raros artistas trazendo uma mensagem “socialmente significativa e uma técnica notável pelo impulso criador, pela audácia e pelas suas características não europeias em um tempo em que predominavam, no Brasil, a literatura acadêmica e a arte puramente de imitação ou de cópia” (Freyre, 2015, p. 183).

Expõe Freyre (2015) que, como primeira característica da literatura brasileira, a sátira traduziu, pioneiramente, a importância dos problemas sociais e a indignação frente os

abusos políticos, dos satiristas populares ou literários sendo alvos rei ou vice-rei, imperador, presidente ou bispo, em casos que muitas vezes equivaleram à assassinatos.

E dentro dessa literatura que se destacava pioneiramente no Brasil, em 1919 com a publicação de *Urupês* em São Paulo, livro de Monteiro Lobato, que, segundo Freyre (2015) trouxe mais pessimismo que otimismo sobre as condições sociais brasileiras, mas distante de ser uma obra colonial, “na sua forma ou na sua linguagem”, porém verdadeiramente brasileiro, e tomado por “brasileirismos”.

Em São Paulo e depois no Rio, seguiu-se ao movimento de Lobato outra revolução literária de forte significação como tentativa no sentido de exprimir o *éthos* brasileiro e, até certo ponto, para refletir as condições sociais e étnicas extraeuropeias da América portuguesa. Refiro-me ao movimento que tomou o nome de “modernismo”, no Brasil. Um dos chefes mais importantes desse movimento, Mário de Andrade, lamentou recentemente que o “modernismo” brasileiro permanecesse só uma revolução literária ou estreitamente artística, e não fosse mais longe no desenvolvimento das suas consequências sociais. O que não resta dúvida é que esse movimento muito fez para despertar nos brasileiros uma consciência do Brasil. Em seus extremos de reação ao artificialismo acadêmico, o “modernismo” às vezes tornou-se também artificial. Mas abriu o caminho para uma nova maneira brasileira de escrever que influiu e está ainda influenciando no próprio português que se escreve em Portugal. (Freyre, 2015, p. 199).

No mesmo período da década de 1920, no Nordeste, despontava outro movimento sem qualquer ligação com o “modernismo” que surgira em São Paulo e no Rio de Janeiro: O Movimento Regionalista, também foi uma revolta ao colonialismo estreito e que dominava a intelectualidade e os meios artísticos, porém não descartando a

[...] experiência brasileira nem a integração dos valores europeus e extraeuropeus durante a época colonial no conjunto da cultura brasileira em formação. Proclamava a necessidade de atitudes e valores extraeuropeus sem deixar de reconhecer a necessidade que tinha o Brasil de íntimo contato com a Europa e com o seu próprio passado europeu. O Brasil devia eleger da sua herança colonial – isto sim – uma série de valores em harmonia com a paisagem tropical e com as condições brasileiras de vida. Daí a importância que deram alguns dos líderes do movimento à cozinha tradicional, à confeitaria e à arquitetura tradicionais, aos móveis antigos e à arte popular – não para preservá-los como coisas sagradas sob a forma de relíquias, mas para utilizá-los como bons motivos ou sugestões, no desenvolvimento de uma arte e de uma maneira de viver realmente brasileiras. Não uma tradição única e exclusiva – a da Europa ariana – mas uma combinação de valores tradicionais – dos árabes e mouros, dos judeus, da África, da Ásia. Valores para serem seguidos tomando-se principalmente como base do desenvolvimento brasileiro a experiência dos portugueses e a herança dos ameríndios (Freyre, 2015, p. 199-200).

Os líderes do Movimento Regionalista divergiram peremptoriamente do convencionalismo que dominava o século XIX e início do século XX, onde “brasileiros sofisticados” sentiam vergonha das suas melhores tradições e valores “extra-europeus”.

Os integrantes daquele Movimento sediado no Recife declaravam que o Brasil deveria preservar e incentivar as tradições e valores que estavam harmonizados com as condições de vida tropical do Brasil, e não os abandonar e esquecê-los, deixando a América portuguesa como uma mera, passiva e dependente província cultural tanto da Europa quanto dos Estados Unidos (Freyre, 2015).

Resistindo à ideia de que o progresso material e técnico deve ser tomado como a medida da grandeza do Brasil, os regionalistas brasileiros viam no amor à província, à região, ao município, à cidade ou à aldeia nativa condição básica para obras honestas, autênticas, genuinamente criadoras e não um fim em si mesmo. Reconhecem que a interdependência entre as diversas regiões do mundo é essencial para uma vida intelectual e artística mais humana e, por isso mesmo, mais necessitada de interpenetração de esforços nacionais. Alguns críticos os têm acusado de reacionários; outros os têm chamado de “comunistas” ou “anarquistas” que não querem reconhecer a necessidade de centralização ou de rígida uniformidade em um país como o Brasil (Freyre, 2015, p. 200-201).

Como apontado por Freyre, as críticas aos regionalistas brasileiros os acusando de “comunistas” e “anarquistas”, eram provenientes dos adeptos da vertente conservadora estatista e do pensamento autoritário, ligados por aquela afinidade eletiva – *Wahlverwandtschaft* –, que pregavam a centralização do poder estatal e uma unidade ou uniformidade do país.

Centralização que, posteriormente, seria pautada pelos partidos de esquerda. Centralização que, como já observamos, era combatida pelo conservadorismo clássico burkeano, e também recebia as críticas de Gilberto Freyre.

A verdade é que a obra já realizada por muitos dos mais notáveis dentre eles José Lins do Rego, José Américo, Cícero Dias, Luís jardim, Mário Marroquim, Álvaro Lins, Jorge de Lima, Odorico Tavares, Aurélio Buarque de Holanda, Júlio Bello, Olívio Montenegro, Aníbal Fernandes, Estêvão Pinto, Luís Viana, Sílvio Rabelo – é vigorosamente construtiva. Muito tem contribuído não só para desenvolver melhor compreensão inter-regional no Brasil, como para fazer do Brasil uma parte vital de um mundo novo e mais harmônico. (Freyre, 2015, p. 201).

Afirma Freyre que os dois movimentos, tanto o Modernista quanto o Regionalista, serão lembrados como os mais importantes por terem “revolucionado” as artes, as letras e a vida brasileira pela forma autêntica e espontânea “na criação intelectual ou cultural e da autoconfiança entre os brasileiros. No sentido da libertação intelectual e artística do Brasil dos excessos de subordinação colonial à Europa ou aos Estados Unidos” (Freyre, 2015, p. 201).

Trataremos, em seguida, sobre mais um tema que consideramos, compõe a vertente conservadora cultural ou culturalista na concepção gilbertiana e segundo e conservadorismo cultural, utilizando autores que influenciaram Gilberto Freyre.

5.7 A linguagem

Iniciamos com o filósofo conservador espanhol George Santayana, dos mais citados por Freyre. Em seu livro *Dominaciones y Potestades*, Santayana (1954) disserta sobre a linguagem. Expõe que

En el principio fué el Verbo: y Fausto (o Goethe) mostro poca comprensión de esta cuestión cuando encontro que era imposible valorar tan alto la Palabra. Una palabra, por la intuición que evoca, fija una significación o una esencia; fija precisamente esa forma que en todo fenómeno es susceptible de ser recordada o repetida y, a menos que los fenómenos asumieran o sugirieran alguna forma semejante y presentaran un carácter definido, nunca se hubiesen puesto de manifiesto; no podrían haber sido, ni haber parecido ser en modo alguno, distintos uno de outro. La Palabra, en esta su fuerza lógica, es, portanto, logicamente anterior a todo hecho, sentimiento o percepción, y verdaderamente puede decirse de ella que fué en el principio. Además, este elemento formal de las cosas, que hace de ellas lo que son constituye también el lenguaje específico de la imaginación. Despliega espacios infinitos por donde puede errar el espíritu, pronunciando aqui una palabra y allá otra. Este juego de signos y sonidos puede tornarse reflexivo, con lo que organiza la memoria, la leyenda, la poesia y la ciencia. En esta dirección ideal el lenguaje, con sus creaciones gramaticales, constituye una de las belas artes y no figura entre las dominaciones y poderes políticos. Las artes liberales son pertinentes al gobierno unicamente en el sentido em que todo el reino del espíritu es pertinente al mundo físico, porque da testimonio de él y le proporciona una excusa moral para existir. (Santayana, 1954, p. 210-211).⁵⁰

É evidente a importância da linguagem como um código de sinais, porém, é inútil e até mesmo prejudicial se não se mostrar eficiente e auto justificável. Isso somente ocorrerá se a linguagem aperfeiçoar seus materiais e funções a tal ponto que, ao serem cumpridas, eleve-se ao reino espiritual, já que uma das funções das palavras, senão a principal delas, é dar liberdade ao espírito se expressar, possibilitando a formação de uma liturgia sagrada ou poesias em que a vida é celebrada. (Santayana, 1954).

⁵⁰ No princípio era o Verbo: e Fausto (ou Goethe) demonstrou pouca compreensão deste assunto quando descobriu que era impossível valorizar tanto o Verbo. Uma palavra, pela intuição que evoca, fixa um significado ou uma essência; Ela fixa precisamente aquela forma que em todo fenômeno é suscetível de ser lembrada ou repetida e, a menos que os fenômenos assumissem ou sugerissem alguma forma semelhante e apresentassem um caráter definido, eles nunca teriam se manifestado; eles não poderiam ter sido, nem ter parecido de alguma forma, distintos um do outro. A Palavra, nessa força lógica, é, portanto, logicamente anterior a todo fato, sentimento ou percepção, e pode-se verdadeiramente dizer que ela existia no princípio. Além disso, esse elemento formal das coisas, que as torna o que são, também constitui a linguagem específica da imaginação. Ela exhibe espaços infinitos onde o espírito pode vagar, pronunciando uma palavra aqui e outra ali. Esse jogo de sinais e sons pode se tornar reflexivo, organizando memória, lenda, poesia e ciência. Nessa direção ideal, a linguagem, com suas criações gramaticais, constitui uma das belas artes e não figura entre as dominações e poderes políticos. As artes liberais são relevantes para o governo apenas no sentido de que todo o reino do espírito é relevante para o mundo físico, porque dá testemunho dele e lhe fornece uma desculpa moral para existir. (Santayana, 1954, págs. 210-211).

Santayana (1954) afirma que a linguagem é uma das influências mais significativas a que um grupo de pessoas pode ser exposto. Todavia, não há muita racionalidade na linguagem, já que praticamente tudo é convencional e arbitrário, ou seja, as línguas particulares são instituições sociais, com sua composição, sons e forma que foram ordenados formando sua gramática, e se tornando corriqueira em uma sociedade.

As crianças, entre os ruídos que transmitem em sua infância, aprendem a replicar aquilo que ouvem repetidamente. A formação da língua instituída, de sua arbitrária e irrefletida gramática, forma a Babel de idiomas:

[...] también se advierte en la rápida variación de cualquier dialecto no usado en el ritual o en las inscripciones. Los instintos vocales sobre los que se estructura ese lenguaje son infinitamente más indefinidos, más plásticos, más ricos en posibilidades de lo que es cualquier lenguaje particular; porque el lenguaje, si bien apto tan sólo musicalmente para expresar el sentimiento, es totalmente metafórico en la descripción del hecho material, que las matemáticas pueden describir mucho mejor. De aquí que cualquier lenguaje corriente nunca llega a agotar o a satisfacer el don del habla, y la poesía se quebra lastimosamente sus alas contra la rígida jaula. Al mismo tiempo cualquier lenguaje da de las cosas tan sólo una de un número infinito de versiones posibles, consideradas todas idénticas en su capacidad de expresión y resultando, por eso, cada una provocantemente arbitraria en esa especial vibración lingüística que la distingue de las demás. (Santayana, 1954, p. 212).⁵¹

Segundo Santayana (1954) cada língua tem sua eufonia específica, tal como as cordas e os instrumentos de sopro, e suas características se projetam sobre todo o mundo, sobre aquilo que o homem identifica e concebe através das descrições verbais, da gramática e detalhes poéticos, de uma vibração específica, que somente quem usa a linguagem ou a compreende, consegue distinguir o que se está dizendo.

Em *Tempo Morto e Outros Tempos*, diário e anotações pessoais da juventude de Gilberto Freyre, ele expõe que, na Universidade de Baylor, os cursos de literatura inglesa e comparada eram ministrados pelo professor Andrew Joseph Armstrong, catedrático amplamente conhecido no norte dos Estados Unidos e na Europa (Freyre, 2006c).

Certa vez, Freyre expôs a Armstrong sobre Eça de Queiroz, e ficou evidente que seu professor, apesar de dar aula de literatura comparada, nunca havia lido algo de Eça de

⁵¹ [...] também é evidente na rápida variação de qualquer dialeto não usado em rituais ou inscrições. Os instintos vocais nos quais essa linguagem é estruturada são infinitamente mais indefinidos, mais plásticos, mais ricos em possibilidades do que qualquer linguagem em particular; Porque a linguagem, embora apenas musicalmente adequada para expressar sentimentos, é totalmente metafórica na descrição do fato material, que a matemática pode descrever muito melhor. Por isso, nenhuma linguagem comum consegue esgotar ou satisfazer o dom da fala, e a poesia abre suas asas lamentavelmente contra a gaiola rígida. Ao mesmo tempo, qualquer língua dá apenas uma dentre um número infinito de versões possíveis das coisas, todas consideradas idénticas em sua capacidade de expressão e resultando, portanto, cada uma provocativamente arbitrária naquela vibração lingüística especial que a distingue das outras. (Santayana, 1954, p. 212).

Queiroz, o que levou o jovem Freyre a lamentar como “nós”, o conjunto literário Portugal-Brasil, era desconhecido.

Com a exceção, aponta Freyre (2006c), de Luís de Camões (1524-1580) lido por eruditos, mas apesar da importância dada à Camões, Armstrong ainda não o comparava à Dante Alighieri ou Miguel de Cervantes.

Apesar da desconsideração, Armstrong havia feito alguns dos seus discípulos traduzirem para a língua inglesa livros de José de Alencar e Santa Rita Durão. Ponto importante foi a insistência de Armstrong para que o jovem Freyre abandonasse a língua portuguesa e adotasse a inglesa como sua língua literária, passando a ser um escritor ‘universal’, o que foi recusado peremptoriamente por Freyre:

É uma sereia, cantando sempre ao meu ouvido: “A glória te espera na língua inglesa: abandona, pois, a portuguesa, que é, como tu próprio reconheces, uma língua clandestina!”. Para tanto me falta ânimo: não tanto o ânimo de aventura literária como o de repúdio a valores maternos. Sou muito sensível ao que há de materno, para um brasileiro, na língua portuguesa. Talvez uma obsessão psicológica, de filho preso demasiado à mãe, e, por extensão, a tudo que se lhe apresente como materno (Freyre, 2006c, p. 62).

Em *Uma Cultura Ameaçada e outros Ensaios*, Gilberto Freyre (2010a) expõe que no período em que fora estudante nos Estados Unidos, havia sido convidado a contribuir com publicações em inglês numa revista cultural daquele país.

Freyre (2010a) confessa que escolhera Augusto de Carvalho Rodrigues dos Anjos (1884-1914) como tema, e questiona porquê, ainda tão jovem, a opção pelo poeta brasileiro. Augusto dos Anjos havia sido encantado pelo cientificismo, pelo darwinismo, e pela ideia da morte. Segundo Freyre, o poeta paraibano:

[...] atraiu-me pela singularidade do modo que viria a chamar-se sociolinguístico de ser poeta: a começar pela sua ostentação de um *eu* que, sendo o dele, era também um tanto de outros brasileiros. *Eu*, o seu, não só singular pela ideia de morte pessoalmente convivente com ele: como seu *eu*, com seu físico magro, anguloso, áspero, cuja sombra imagisticamente o acompanhou sempre, fazendo-se presente nas suas cogitações. (Freyre, 2010a, p. 207).

Freyre (2010a) aponta que Augusto dos Anjos tinha, de forma pioneira, o domínio pelas consoantes em uma língua, a portuguesa, dominada pelas vogais. Sua influência pelo cientificismo o fez um poeta um tanto “estrangeirado”, o que provocou em Gilberto Freyre uma visão diferente da língua portuguesa na época em que estudava anglo-saxão:

Entretanto, o fato é que o novo saber humano, no Ocidente, como, em parte, uma das consequências da chamada Revolução Industrial, a feição que vinha

crescentemente tomando era a de um saber transnacionalmente cientificizado. Cientificizada, em termos rigorosos, a medicina. Cientificizada, a engenharia. Cientificados estudos, outrora só humanísticos, como os de filosofia, os de literatura e os de arte. E até, com Renan, os de religião. O darwinismo, o spencerismo, o evolucionismo, o ateísmo – o ateísmo quase sempre ligado a esses cientificismos – a triunfaram sobre antigas concepções da origem do homem, da origem da vida, das origens sociais, das origens culturais, das origens das instituições e dos sistemas de governo. Toda uma revolução de concepções de vida e de cultura, a apresentar-se como científica ao mesmo tempo que antiteológica, fazendo de crenças, de apreços e de considerações por valores, atitudes que implicassem ligações desses valores com origens vindas de concepções apenas humanísticas ou teológicas, desprezíveis arcaísmos (Freyre, 2010a, p. 209).

Freyre (2010a) acentua o desprezo que havia por valores humanos e teológicos, que eram tratados como meros e miseráveis arcaísmos, e a exaltação da ciência em diversos campos, apesar da atuação de autores como William James (1842-1910), Henri Bergson (1859-1941) e o cardeal John Newman.

De fato, pouco conhecidos em universidades brasileiras, como a Faculdade de Direito do Recife, onde Augusto dos Anjos estudara. Tampouco Augusto dos Anjos teve contato com trabalhos de sociologia e antropologia como os dos cientificistas Gustave Le Bon (1841-1931) ou do médico argentino José Ingenieros (1877-1925).

Evidente ter sido, até certo ponto, Augusto dos Anjos cientificizado. Se, como poeta, não deixou de comandar sua poesia, é que houve uma superação do intelectual cientificizado pelo poeta superior ao intelectual dessa espécie. Inclusive pelo que, nesse poeta, foi a seu modo, escandalosamente moderno, transmodernos até renovador, sociolinguisticamente, da linguagem política. O que, a ser exato, daria à poesia de Augusto dos Anjos – sugira-se – importante expressão classificável como sociolinguística: classificação só possível de, no livro Casa-Grande e Senzala, ter surgido, em 1933, uma antecipação brasileira do que, em 1954, por sistematização alemã, seria oficialmente uma ciência (Freyre, 2010a, p. 211).

Augusto dos Anjos foi moderno em sua linguagem bem antes daqueles que fizeram parte da Semana de Arte Moderna de 1922 em São Paulo. Confessa Freyre (2010a) que mesmo ele próprio sendo ainda um brasileiro “internacionalizado”, mas verdadeiramente brasileiro, não ficara comovido e sensível à Semana de Arte Moderna o tanto que ele ficara com os poemas de Augusto dos Anjos momentos antes do lançamento da Semana, por sua linguagem poética, poeticamente filosófica, “linguagem sociolinguisticamente inovadora em língua portuguesa” (Freyre, 2010a, p. 213).

Talvez se possa dizer da linguagem de Augusto dos Anjos que ainda espera por uma, em termos especificamente estéticos, análise mais profunda. Porque, tendo sido uma linguagem sobrecarregada de projeções de ciência sobre expressão poética, teve que ser aparentemente quase apoiética. Mas com o poeta bailando – destaque-se – um novo tipo de ballet sociolinguístico em língua portuguesa. Assim, quando fala do espaço como abstração spenceriana, ousa fazer, não do spencerismo, mas do próprio Spencer um como que comparsa do seu remexer de ossos não de

particularidades, mas de toda a espécie humana. Fala de “psicoplasmas”. Fala de “filostomo ávido nocturno”. Fala de “blastodermes”. Cria nova linguagem poética com esses arrivismos verbais. (Freyre, 2010a, p. 215).

Freyre (2010a) classifica Augusto dos Anjos entre os maiores inovadores da língua portuguesa, e até, de modo geral, das línguas latinas, assim como foi José de Alencar, porém chocando e indignando, mas enriquecendo, modernizando e pós-modernizando de modo ousado a língua portuguesa, e, para Freyre, somente Guimarães Rosa chegaria perto de Augusto dos Anjos, mas com menos violência. Lendo Augusto dos Anjos, Gilberto Freyre (2010a) comenta ter encontrado uma ligação com um Brasil “essencial e não apenas convencional”.

Acentuo ter lido *Eu*, quando estudante universitário no estrangeiro, após uma nada insignificante aventura possível de ser denominada sociolinguística, que me aproximou, nesse setor, de perspectiva buscada por Augusto para criar uma nova língua literária: a cientificizada em vez de convencional, literária, castiçamente neolatina. A aventura de ter eu estudado a sério e aprendido de fato uma língua que creio nenhum outro brasileiro, antes ou depois de mim, estudou: o anglo-saxão. O anglo-saxão de cujos verdores emergiu a magnífica língua inglesa [...]. O próprio *ling* que anima a muito inglesa palavra *darling* vinda de *dear* e *ling*. expressão máxima, nessa língua, de amorosidade. O *inho* da língua portuguesa. (Freyre, 2010a, p. 219).

Afirma Freyre (2010a) que procurou seguir sugestões do anglo-saxão ao escrever em língua portuguesa, e sua tentativa de refrescar a língua literária brasileira com o anglo-saxão, livrando-a do excessivo latinismo daqueles que eram excessivamente eruditos e até exclusivamente clericais.

Quando escreveu palavras breves, com duas ou uma sílaba, palavras de origem ameríndia, afro-negra, como que equivalentes do anglo-saxão para a língua inglesa, confessa Freyre (2010a) ter escandalizado os puristas.

Palavras que foram utilizadas em *Casa-Grande e Senzala*, em sentenças longas. Eram palavras consideradas “verdes” no português falado no Brasil, tais como as ameríndias caju, cajá, açu, mirim, ou de origem afro-negra, como: cunhã, bunda e banzo.

O mesmo havia feito Augusto dos Anjos, renovando a língua portuguesa do Brasil, mas com polissílabos de origem científica, “alguns com consoantes quase antilatinas” (Freyre, 2010a, p.221).

No livro *Vida, Formas e Cor*, Gilberto Freyre (1987a) expôs como foi um crítico categórico, quando esteve no Parlamento como Deputado Federal, daquilo que era chamado “língua brasileira”:

Era eu então deputado por Pernambuco, não pela vontade de qualquer partido político, mas por imposição da mocidade universitária. Por conseguinte, com responsabilidades especialíssimas de ordem intelectual, dentro daquela casa de representação nacional. Não tinha o direito de, nem de leve, resvalar para a demagogia, em assuntos relacionados com a dignidade intelectual do Brasil, como é o problema da definição sociológica de sua língua: a portuguesa, que é hoje também a língua de milhões de outros indivíduos, espalhados em áreas, tanto como a brasileira, portuguesas nas formas mais características da sua cultura. Áreas quase todas tropicais. (Freyre, 1987a, p. 248).

Para Freyre (1987aa) as áreas tropicais eram as que tinham capacidade, naquela segunda metade do século XX, em se desenvolverem economicamente, e como eram obstáculos para a civilização “puramente europeia”. Dentre as áreas tropicais, destaca-se a cultura lusitana e conseqüentemente a língua portuguesa, idioma de milhões de pessoas espalhadas por esses territórios tropicais.

Estavam-se desenvolvendo valores considerados civilizados tanto no Brasil, quanto em regiões da África e da Ásia identificadas com a cultura portuguesa, não havendo incompatibilidade entre o trópico e a civilização.

Ora, uma das características que consolidaram esses “valores civilizados” e pouco europeus, mas seguindo um “artifício sociológico” é a disseminação da língua portuguesa entre as populações tropicais das “mesmas áreas”, e que ainda não prejudicou sublínguas tribais ou regionais (Freyre, 1987a).

Ressalta Freyre (1987a) que a língua portuguesa é a da comunidade lusotropical, e está se destacando entre as demais línguas neolatinas, em decorrência do grande e crescente número de vozes tropicalizadas, dos seus sons, do seu modo de corresponder a estilos e a conveniências “em países quentes, dentro das normas de interpenetração ou de tolerância que tornam possível uma *pax lusitana*, diferente da romana e principalmente da britânica” (Freyre, 1987a, p. 249).

Dada a importância da língua portuguesa no cenário mundial, seja político, social e cultural, é que Freyre saíra em defesa do idioma lusitano, condenando qualquer tentativa “mesquinha” de partir a língua portuguesa em duas ou mais sub-línguas, uma delas sendo denominada “brasileira”.

Freyre (1987a) defendeu a diversidade, mas dentro da própria língua portuguesa, diversidade que ocorre em toda língua que é utilizada por milhões de pessoas em vários locais espalhados pelo planeta.

Cabe à sociologia da linguagem analisar os problemas linguísticos e sociológicos provenientes de tal situação, com a influência de fatores linguísticos, da vida social e das influências condicionadas à região. De fato, não é o clima propriamente dito que influencia a

língua, mas o modo de viver das pessoas condicionadas pelo clima, seja clima muito frio ou muito quente. Ocasionalmente repercussões consideráveis, provocando uma “ecologia sociocultural da linguagem” (Freyre, 1987a).

Expõe Freyre (1987a) que na reunião do Instituto Internacional de Civilizações Diferentes, em 1957, que tratou de problemas étnicos e culturais, um dos assuntos discutidos foi o da coexistência de duas ou mais culturas ou etnias em uma mesma nação.

Ponto em que Gilberto Freyre salienta, interveio, destacando que no Brasil a língua portuguesa coexistiu um período com a tupi, mas acabou sendo a única língua pré-nacional e posteriormente nacional do país, “sem que o tupi tivesse sido atingido por opressão étnica ou cultural, caracterizada pela violência sistemática” (Freyre, 1987a, p.251).

O que ocorreu foi uma disseminação, nos diversos Brasis, da língua portuguesa por conveniência, “e essa conveniência devida àquela superioridade a que se referiu uma vez Unamuno com relação a valores que de regionais se tornam nacionais” (Freyre, 1987a, p.251). O ensaísta Miguel de Unamuno tratou da situação na Espanha, como evidenciou Freyre:

O caso da língua castelhana na Espanha. Unamuno sustentava haver entre as populações regionais, inclusive no tocante às suas sublínguas, superioridades e inferioridades “*parciales respectivas*”. E sem ser castelhano, reconhecia “*la superioridad de la lengua castelhana sobre el vascuence, como instrumento cultural [...]*”. É que desejava que seu “*pueblo vasco*” se assenhoreasse de tal modo da “língua castelhana” que pudesse vir a “*influir en el alma de los pueblos todos de lengua castelhana, y mediante ellos en el alma universal*”. Acerca do que não deixou de lembrar exemplo muito expressivo: “*Es un hecho sabido que el poeta que passa por el mas genuino representante del alma escocesa, Burns, no cantó en el dialecto de los antiguos escoceses, dialecto que en las montañas de Escocia agoniza, sino en un dialecto escocés de la lengua inglesa*”. Por meio da língua portuguesa e através dos Gonçalves Dias e dos José de Alencar é que se manifestou a presença, na literatura romântica neolatina, daquela parte mais ameríndia da população brasileira que, pelo gosto de alguns indianófilos, deveria ter feito da língua tupi sua própria língua literária. (Freyre, 1987a, p. 251).

Aponta Freyre (1987a) que a língua portuguesa ter absorvido o tupi não impediu que diversos indianismos fossem acolhidos pela língua lusitana. Tal ocorrido foi a melhor solução possível para a cultura brasileira, com a língua portuguesa recebendo acréscimos africanos, italianos, alemães, poloneses e sírios.

O homem no Brasil desenvolveu um domínio cultural sobre uma natureza diferente da europeia utilizando uma língua em que a natureza estranha encontrada em terras brasileiras foi sendo definida, retratada e interpretada, muitas vezes absorvendo os indianismos pelos portugueses e seus descendentes que primeiro se instalaram em diversas regiões do Brasil, proporcionando, desde então, enriquecimentos estéticos e literários.

E estas características regionais reverberaram pelos séculos, contribuindo para o desenvolvimento de uma linguagem com características não somente nacional, mas regional.

Pois é evidente que a linguagem daqueles escritores de hoje que, sendo brasileiros e até internacionais na sua repercussão, são também regionais nos seus ambientes e nas fontes de sua arte de expressão – o caso de um Guimarães Rosa depois de ter sido o de um Afonso Arinos 1º, o caso de um Érico Veríssimo depois de ter sido o de um Aluísio Azevedo – precisa de ser estudado pelo filólogo e considerado pelo esteta, com o auxílio do sociólogo. Através da linguagem deles e da de outros escritores como Monteiro Lobato, Raquel de Queirós, Carlos Drummond de Andrade – [...] é possível que se chegue à conclusão de ter se processado no português do Brasil, em relação com o de Portugal, “ruralização” semelhante à “ruralisación” observada pelo professor Amado Alonso no espanhol da América em relação com o da Espanha: tese que vem defendida por esse mestre admirável em *El problema de la lengua en América*. Essa Ruralização, se ocorreu no Brasil, teria se verificado dentro da influência atribuída por alguns de nós ao complexo sócio-cultural “casa-grande e senzala”, na formação do brasileiro: inclusive na sua formação linguística (Freyre, 1987a, p. 253).

Esta possível ruralização que ocorrera no Brasil poderia explicar o surgimento, em escritores autenticamente brasileiros como Guimarães Rosa daquilo que o professor Amado Alonso (1896-1952), denominou como ‘rasgos arcaicos’ ao tratar do espanhol da América com o espanhol urbanizado da Europa (Freyre, 1987a).

Efetivamente, a sociedade rural brasileira, nas diversas ilhas socioculturais que a formaram, teriam conservado um português dos colonizadores lusitanos dos séculos XVI e XVII e que seria considerado “arcaico” para regiões urbanas do Brasil ou até de Portugal.

Esse português “arcaico” vinha sendo valorizado em Antônio Vieira, Euclides da Cunha e destacadamente José de Alencar, enriquecendo em prosa “de eruditos com alguma coisa de telúrico” (Freyre, 1987a, p. 253).

Para Freyre (1987a) um português autenticamente brasileiro do que aquele que estava se desenvolvendo em processos urbanos, acadêmicos, europeus ou sub-europeus, “o caso da prosa de brasileiros excessivamente acadêmicos e, ao mesmo tempo, urbanos, no seu modo livrescamente castiço e quase sempre artificial de escrever a língua portuguesa” (Freyre, 1987a, p. 254).

[...] do extremo de urbanização escapou, no Brasil, o urbanista Machado de Assis pelo que havia nele de genial: o gênio de escritor abriu os ouvidos desse carioca não de todo típico no seu modo de ser urbanista, a vozes vindas das províncias, das serras, das fazendas. Em livro recente, Ao redor de Machado de Assis, o escritor Magalhães Júnior lembra, no capítulo “Machado de Assis e os clássicos portugueses”, ter sido Machado quem introduziu na língua portuguesa e na literatura brasileira, a palavra “caipora”; e ainda quem pediu um lugar no nosso léxico para o vocábulo “paternalismo” – tão sobrecarregado (pode qualquer de nós acrescentar ao escritor Magalhães Júnior) de sugestões rurais e ao mesmo tempo patriarcais. Além do que, o português de Machado está salpicado de outros brasileiros rurais como “iaia” e “mecê” (Freyre, 1987a, p. 254).

Por fim, trataremos daquele que consideramos o último dos temas que compõem a vertente conservadora cultural ou culturalista: os costumes, ou o *ethos* brasileiro, como parte da insurgência da *Kultur des Volkes*, segundo a concepção gilbertiana.

5.8 Costumes

No dicionário Michaelis da Língua Portuguesa, “costume” significa: “1. Prática antiga e geral; uso. 2. Hábito. 3. Particularidade. 4. Moda. 5. Traje adequado ou característico. Sm pl. 6. Comportamento, procedimento. 7. Regras ou práticas que se observam nos diferentes países”. (Michaelis, 2008, p. 234).

Seguindo o norte do significado da palavra e levando em consideração seus aspectos históricos e sociológicos, abordaremos os costumes brasileiros, conforme arquitetado por Gilberto Freyre, utilizando a sua trilogia.

Em *Casa-Grande e Senzala*, *Sobrados e Mucambos* e *Ordem e Progresso*, Freyre retrata a sociedade brasileira desde o início da colônia até as primeiras décadas da República brasileira. Trataremos, pois, brevemente de pontos relevantes dos três livros, para uma melhor compreensão daquilo que entendemos como o conservadorismo cultural gilbertiano.

5.8.1 Casa-Grande e Senzala

Em *Casa-Grande e Senzala*, publicado em 1933, considerada a principal obra de Gilberto Freyre, e aquela cuja publicação rompeu com a hegemonia que havia do conservadorismo estatista, Freyre trata da formação da sociedade brasileira através da família, sob o patriarcalismo.

Gilberto Freyre (2006a) expõe que a capacidade de se misturar, se mover e se aclimatar do português, contribuíra para suas conquistas de terras tropicais, trópicos que não diferiam muito da terra natal lusitana, mais próxima à África do que da Europa, desde o seu solo até a temperatura.

Ao chegar nas áreas quentes da América, o português não se sentiu tão perturbado e com dificuldades de adaptação, como os vindos do Norte europeu. Ao contrário do nórdico, o português possui as predisposições presentes em sua cultura e raça para vencer o clima e o solo tropicais, inclusive ao se unir com a mulher índia ou negra, contribuindo para a colonização e o crescimento da população.

Tal era necessário, devido a Portugal ser um país relativamente pequeno, e consequentemente não havia pessoas suficientes para enviar às colônias. A miscigenação passou a ser fundamental, e nada impedia as uniões, apenas a questão ou os escrúpulos religiosos, cenário que facilitou a melhor adaptação social do lusitano. (Freyre, 2006a).

Um problema considerável que o português vivenciou em terras brasileiras foi a alimentação. Seu hábito alimentar teve que ser abruptamente alterado, por exemplo, em vez do trigo, para o consumo da mandioca, e seu sistema de lavoura teve que se adaptar ao solo do Brasil e suas condições físicas e de temperatura. O colono inglês não vivenciara o mesmo problema com o solo na sua colônia na América do Norte, pois as condições de nutrição e físicas eram muito parecidas com as da Grã-Bretanha.

A alimentação foi a principal dificuldade do colonizador português, essencialmente diferente daquilo que havia em Portugal. Apesar de ser o europeu mais próximo das qualidades tropicais e do clima da América abaixo do equador, era uma mudança severa, pois as condições de vida física, social e econômica estavam em total desequilíbrio (FREYRE, 2006a).

Freyre (2006a) expõe que seu amigo Rüdiger Bilden considerou que a colonização particular e não a oficial, foi a responsável por desenvolver a agricultura latifundiária, a miscigenação de raças e a escravidão, conseguindo estabilizar a maior colônia agrícola dos trópicos, avançando a colônia para o oeste, sem estar preso aos compromissos e limites internacionais do governo oficial. Afirma Freyre (2006a) que desde 1532, há um predomínio do poder familiar no Brasil, só sendo inferior ao da Igreja.

A partir de 1532, a colonização portuguesa do Brasil, do mesmo modo que a inglesa da América do Norte e ao contrário da espanhola e da francesa nas duas Américas, caracteriza-se pelo domínio quase exclusivo da família rural ou semi-rural. Domínio a que só o da Igreja faz sombra, através da atividade, às vezes hostis ao familismo, dos padres da Companhia de Jesus. A família, não o indivíduo, nem tampouco o Estado nem nenhuma companhia de comércio, é desde o século XVI o grande fator colonizador no Brasil, a unidade produtiva, o capital que desbrava o solo, instala as fazendas, compra escravos, bois, ferramentas, a força social que se desdobra em política, constituindo-se na aristocracia colonial mais poderosa da América. Sobre ela o rei de Portugal quase reina sem governar. Os senadores da Câmara, expressões desse familismo político, cedo limitam o poder dos reis e mais tarde o próprio imperialismo ou, antes, parasitismo econômico, que procura estender do reino às colônias os seus tentáculos absorventes. (Freyre, 2006a, p. 80-81).

O português, como vimos, tinha vantagens ao colonizar os trópicos em comparação com outros colonizadores do mesmo período, e acrescente-se, além de sua moral sexual, sua moral católica que teve contatos com a cultura e a religião maometana, desde o século VIII, quando o islã adentrou o continente europeu pelo Estreito de Gibraltar.

Com o contato, o catolicismo em Portugal passou a ter aspectos mais displicentes do que os povos do Norte com seu cristianismo reformado ou até mesmo que o Reino de Castela profunda e ortodoxamente católico. O catolicismo daquele período em Portugal, e o que foi transferido para o Brasil tinha uma liturgia mais social do que religiosa,

[...] um doce cristianismo lírico, com muitas reminiscências fálicas e animistas das religiões pagãs: os santos e os anjos só faltando tornar-se carne e descer dos altares nos dias de festa para se divertirem com o povo; os bois entrando pelas igrejas para serem benzidos pelos padres; as mães ninando os filhinhos com as mesmas cantigas de louvar o Menino-Deus; as mulheres estéreis indo esfregar-se, de saia levantada, nas pernas de São Gonçalo do Amarante; os maridos cismados de infidelidade conjugal indo interrogar os ‘rochedos dos cornudos’ e as moças casadouras os ‘rochedos do casamento’; Nossa Senhora do Ó [...] na imagem de uma mulher prenhe (Freyre, 2006a, p. 84).

A origem do catolicismo no Brasil trazido por Freyre, facilita a compreensão de como o católico, em cinco séculos, vivenciou a sua religião no país. O português trouxe para o Brasil uma experiência acumulada de sua atuação no decorrer do século XV na Ilha da Madeira, nos Açores, em Cabo Verde, na África e na Ásia, como o manejo de plantas alimentares que viriam a ser transplantadas para o Brasil com toda a adaptação já testada em outros lugares, bem como construções que tiveram êxito nos trópicos asiáticos e mesmo a utilização da força e a capacidade para o trabalho agrícola que havia na mão de obra dos negros (Freyre, 2006a).

Expõe Gilberto Freyre (2006a) que tanto no Brasil quanto em Portugal, o cristianismo era mais social, de forma lírica, uma religião de família, do que de igreja ou grandes catedrais, que não foram erigidas em Portugal ou no Brasil como foi na Espanha, por exemplo, imponentes como a Catedral Basílica Metropolitana de Santa María de Burgos e a catedral de Santa María de Toledo – considerada a *obra magna* do gótico espanhol e também as catedrais da América espanhola, como a Catedral Metropolitana de Quito, no Equador e a Basílica Catedral Metropolitana de Lima, no Peru, ambas construídas no século XVI.

Para Freyre (2006a) a característica do catolicismo em terras lusitanas e a importância da família facilitaram a colonização da América Portuguesa como também ocorreu na América do Norte, favorecida pela família escravocrata, família de casa-grande e patriarcal.

Já em terras brasileiras esta família patriarcal era acrescida de grande número de bastardos e dependentes do patriarca, com mais liberdade em sua moral sexual. Ressalta Freyre (2006a) que a formação social brasileira começou efetivamente em 1532, com a família rural ou semi-rural compondo seu núcleo, seja por famílias vindas de Portugal ou aqui

constituídas através da união das mulheres caboclas, órfãs ou à toa vindas de Portugal e se casando com os colonos.

Vivo e absorvente órgão da formação social brasileira, a família colonial reuniu, sobre a base econômica da riqueza agrícola e do trabalho escravo, uma variedade de funções sociais e econômicas. Inclusive, como já insinuamos, a do mando político: oligarquismo ou nepotismo, que aqui madrugou, chocando-se ainda em meados do século XVI com o clericalismo dos padres da Companhia. Em oposição aos interesses da sociedade colonial, queriam os padres fundar no Brasil uma santa república de ‘índios domesticados para Jesus’ como os do Paraguai; seráficos caboclos que só obedecessem aos ministros do Senhor e só trabalhassem nas suas hortas e roçados. Nenhuma individualidade nem autonomia pessoal ou de família. Fora o cacique, todos vestidos de camisola de menino dormir como em um orfanato ou em um internato. O traje dos homens igualzinho ao das mulheres e das crianças. Pela presença de um tão forte elemento ponderador como a família rural ou, antes, latifundiária, é que a colonização portuguesa do Brasil tomou desde cedo rumo e aspectos sociais tão diversos da teocrática, idealizada pelos jesuítas – e mais tarde por eles realizada no Paraguai – da espanhola e da francesa. (Freyre, 2006a, p. 85).

O predomínio da família, contudo não existiria sem a forte base agrícola, como as colônias inglesas da Virgínia, da Carolina do Norte e Carolina do Sul. Freyre (2006a) corrobora com Oliveira Viana quando expôs que havia nas Índias uma riqueza gigantesca, acumulada através da história milenar daqueles povos e do comércio que havia entre o Ocidente e o Oriente.

Ao invés, as populações de nativos do Brasil ainda viviam na “idade da pedra polida”, ante a ausência de riquezas ou organização comercial, os colonizadores tiveram que se dedicar à agricultura.

As características civilizadoras portuguesas devem levar em consideração um elemento natural muito presente no Brasil e que facilitou a expansão dos colonos, missionários, bandeirantes: os rios brasileiros.

Analogicamente fazendo o papel que fizeram as estradas para a expansão de Roma na antiguidade, os rios do Brasil, exaltados em poemas como a cachoeira de Paulo Afonso, mas também os grandes rios e extensos riachos, tiveram um papel civilizador na formação brasileira e estão ligados à sua tradição. Rios e riachos deram mobilidade e tornaram as viagens pelos sertões muito mais dinâmicas (Freyre, 2006a).

Grandes rios que facilitaram só caminhos dos missionários e bandeirantes e os pequenos que tornaram a vida rural sedentária, estabelecendo o senhor de engenho, o fazendeiro e conseqüentemente o escravo e comércio agrícola.

Para Freyre (2006a) as águas, mesmo que com cachoeiras, evidenciaram uma tendência lusitana colonial a “derramar-se em vez de condensar-se”, ou seja, aprofundar-se

pelo interior brasileiro, e o bandeirante encarnou, já no final do século XVI esta característica, fundando subcolônias.

Freyre (2006a) afirma que houve uma autocolonização do Brasil com a atuação dos bandeirantes. O brasileiro se espalhou antes de se fixar e se desenvolver, o mesmo que ocorrera com a expansão colonial de Portugal.

Por sua vez, Freyre (2006a) ressalta que tanto para Alberto Torres, quanto para Pedro Dantas, deveria ter ocorrido uma conservação da população que já estava se fixando em lugares onde chegara a cultura, e ali iniciado o desenvolvimento denso e acentuado, como ocorrera no Brasil agrário com os fazendeiros e senhores de engenho.

Se é certo que o furor expansionista dos bandeirantes conquistou-nos verdadeiros luxos de terras, é também exato que nesse desadorno de expansão comprometeu-se a nossa saúde econômica e quase que se comprometia a nossa unidade política. Felizmente aos impulsos de dispersão e aos perigos, deles decorrentes, de diferenciação e separatismo, opuseram-se desde o início da nossa vida colonial forças quase da mesma agressividade, neutralizando-os ou pelo menos amolecendo-os. (Freyre, 2006a, p. 89).

Os missionários da Companhia de Jesus tiveram um papel preponderante na consolidação da unidade territorial, por já possuírem uma estrutura uniforme, hierárquica e organizada. Desde Roma, os jesuítas puderam arquitetar um sistema educacional e moral uniforme utilizado com primazia sobre o organismo ainda “mole”, “quase sem ossos”, “plástico”, que era a sociedade da colônia nos séculos XVI e XVII (Freyre, 2006a).

Observa Freyre (2006a) que os jesuítas estavam por todos os lados, percorrendo todo o continental território da colônia, e firmavam contato definitivo com os focos de colonização, utilizando a “língua-geral” dos indígenas. A “mobilidade” tanto dos jesuítas quanto dos bandeirantes, apesar de ser dispersa, contribuiu para a o “unionismo”.

Unionismo, aliás, característico do colonizador lusitano, que já possuía uma unidade jurídica (pelo direito romano) e política (monarquia desde o século XII). Apesar de ter diversas etnias e crenças em seu território, todas estavam acomodadas sob a estrutura jurídica e política, e o estado intimamente ligado à Igreja Católica (Freyre, 2006a).

Os portugueses não trazem para o Brasil nem separatismos políticos, como os espanhóis para o seu domínio americano, nem divergências religiosas, como os ingleses e franceses para as suas colônias. Os marranos em Portugal não constituíam o mesmo elemento intransigente de diferenciação que os huguenotes na França ou os puritanos na Inglaterra; eram uma minoria imperecível em alguns dos seus característicos, economicamente odiosa, porém não agressiva nem perturbadora da unidade nacional. Ao contrário: a muitos respeito, nenhuma minoria mais acomodaticia e suave. O Brasil formou-se, despreocupados os seus colonizadores da unidade ou pureza de raça. Durante quase todo o século XVI a colônia esteve

escancarada a estrangeiros, só importando às autoridades coloniais que fossem de fé ou religião católica. (Freyre, 2006a, p. 90-91).

Expõe Freyre (2006a) que a principal exigência para o interessado ser colono no Brasil no século XVI era ser cristão, entenda-se, ser católico. Somente católicos poderiam ter sesmarias, independentemente de sua nacionalidade. Freyre (2006a) traz a observação de Oliveira Lima, evidenciando a tolerância do português no século XVI em permitir estrangeiros em suas posses, não tendo um exclusivismo como a Espanha.

Havia até a prática de manter um frade a bordo dos navios que iam para o Brasil, e o religioso examinava a fé, a religião e a consciência daquele pretendente a ingressar em terras brasileiras. Pouco importava a saúde do corpo, se tendo sífilis ou lepra, somente os hereges eram barrados. Deveria saber rezar o Pai-Nosso, a Ave-Maria, o Credo, fazer o sinal da cruz, ou seja, era indagado por um religioso sobre sua ortodoxia.

Com este procedimento, afastava-se o acatólico que seria um potencial inimigo político, que poderia espedaçar ou combalir a união e força que havia entre Portugal e a Igreja Católica. A solidariedade entre o poder temporal e a Igreja foi sólida durante todo o período colonial, contribuindo para afastar os calvinistas da França, os reformadores da Holanda e os protestantes da Inglaterra. “Daí ser tão difícil, na verdade separar o brasileiro do católico: o catolicismo foi realmente o cimento da nossa unidade” (Freyre, 2006a, p. 91-92).

Houve na sociedade colonial uniões de estrangeiros de várias origens, às vezes até de países reformados, com as famílias portuguesas que se estabeleceram na colônia, porém, ou já eram católicos ou se converteram no Brasil, passando a integrarem a vida social e política, muitas vezes tendo prestígio e influência (Freyre, 2006a).

Afirma Freyre (2006a) que a geografia física do Brasil possui considerável complexidade em sua extensão continental. Esta variedade de características da litosfera, da hidrosfera e da biosfera poderia, perigosamente, ter acentuado divergências regionais até em algum sentido separatista. Porém, o que se viu foi que as condições físicas tiveram pouca influência em qualquer sentido de separação.

Ao invés, considera-se, que essas variedades de condições físicas contribuíram para a união das colônias e de seu parentesco, a uniformização “da solidariedade assegurada pelas tendências e pelos processos da colonização portuguesa: regionalista, mas não separatista; unionista no melhor sentido, no que justamente coincidia com o interesse da catequese católica”. (Freyre, 2006a, p. 93). Por exemplo, um clima não muito radical, seja no Sul ou no Norte, ou até mesmo a qualidade do solo no território brasileiro contribuíram para que não se formassem duas sociedades antagônicas, com interesses sociais e econômicos distintos.

Adentrando mais aos costumes do brasileiro e levando em consideração o que vimos sobre a formação da sociedade no Brasil e a descoberta do *folk*, Freyre (2006a) expõe que alguns meninos e adolescentes na colônia eram considerados sádicos, por serem atraídos pela violência, como dar ordem para bater ou arrancar dentes de escravo que roubasse cana, ou incentivar brigas de capoeira na sua presença, como também brigas de canários e galos, continuando quando o jovem se tornasse o senhor de engenho.

Havia uma propensão do senhor e de seu filho bacharel a ordens violentas e cruéis quando estavam em alguma posição política ou de administração pública, ou, simplesmente, na vontade de mandar, próprio de todo aquele que nascesse e fosse criado na casa-grande.

Gosto que tanto se encontra, refinado em um senso grave de autoridade e de dever, em um D. Vital, como abrutalhado em rude autoritarismo em um Floriano Peixoto. Resultado da ação persistente desse sadismo, de conquistador sobre conquistado, de senhor sobre escravo, parece-nos o fato, ligado naturalmente à circunstância econômica da nossa formação patriarcal, da mulher ser tantas vezes no Brasil vítima inerme do domínio ou do abuso do homem; criatura reprimida sexual e socialmente dentro da sombra do pai ou do marido. Não convém, entretanto, esquecer-se o sadismo da mulher, quando grande senhora, sobre os escravos, principalmente sobre as mulatas; com relação a estas, por ciúmes ou inveja sexual. Mas esse sadismo de senhor e o correspondente masoquismo de escravo, excedendo a esfera da vida sexual e doméstica, têm-se feito sentir através da nossa formação, em campo mais largo: social e político. (Freyre, 2006a, p. 114).

Características que reverberam no campo político brasileiro, onde o hábito de mandar com prepotência e abuso, e tratativas sadicamente dando origem à veneração cívica, de termos como “marechal de ferro”.

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 autocrático. Mesmo em sinceras expressões individuais – não de todo invulgares nesta espécie de Rússia americana que é o Brasil – de mística revolucionária, de messianismo, de identificação do redentor com a massa a redimir pelo sacrifício de vida ou de liberdade pessoal, sente-se o laivo ou o resíduo masoquista: menos a vontade de reformar ou corrigir determinados vícios de organização política ou econômica que o puro gosto de sofrer, de ser vítima, ou de sacrificar-se (Freyre, 2006a, p. 114).

Em oposição, Freyre (2006a) afirma que a “tradição conservadora no Brasil” se mantém, desde sempre com o sadismo de mandar, “disfarçado em ‘princípio de Autoridade’ ou “defesa da Ordem”. (Freyre, 2006, p. 114). Ora, Gilberto Freyre publicou *Casa-Grande e Senzala* em 1933, época em que o autoritarismo de Oliveira Viana estava se consolidando.

Pensamento autoritário aquele, como vimos, em possível afinidade eletiva com o conservadorismo estatista que se originou no Império. Podemos observar que Freyre estava se

referindo àquela vertente conservadora, se levarmos em consideração que Gilberto Freyre quebrou a hegemonia do conservadorismo estatista da década de 1930, e esta “quebra” não viria sem críticas por parte do pensador recifense.

Entre essas duas místicas – a da Ordem e da Liberdade, a da Autoridade e da Democracia – é que se vem equilibrando entre nós a vida política, precocemente saída do regime de senhores e escravos. Na verdade, o equilíbrio continua a ser entre as realidades tradicionais e profundas: sadistas e masoquistas, senhores e escravos, doutores e analfabetos, indivíduos de cultura predominantemente europeia e outros de cultura principalmente africana e ameríndia. E não de certas vantagens, as de uma dualidade não de todo prejudicial à nossa cultura em formação, enriquecida de um lado pela espontaneidade, pelo frescor de imaginação e emoção do grande número e, de outro lado, pelo contato, através das elites, com a ciência, com a técnica e com o pensamento adiantado da Europa. Talvez em parte alguma se esteja verificando com igual liberalidade o encontro, a intercomunicação e até a fusão harmoniosa de tradições diversas, ou antes, antagônicas, de cultura, como no Brasil. (Freyre, 2006a, p. 114-115).

Ainda ponderando sobre a formação brasileira, expõe Freyre (2006a) não ter ocorrido no Brasil um processo rígido e inflexível de europeização. Ao invés, a cultura europeia entrou em contato com a ameríndia, sob a liga da “mediação” vinda da África.

Mesmo o eficiente sistema de europeização dos jesuítas, com sua influência cultural, intelectual e moral, teve sucesso em terras brasileiras através da devoção, da mística e das festas que cercavam o catolicismo.

Na cristianização dos caboclos pela música, pelo canto, pela liturgia, pelas profissões, festas, danças religiosas, mistérios, comédias; pela distribuição de verônicas com águs-dei, que os caboclos penduravam no pescoço, de cordões, de fitas e rosários; pela adoração de relíquias do Santo Lenho e de cabeças das Onze Mil Virgens. Elementos, muitos desses, embora a serviço da obra de europeização e de cristianização, impregnados de influência animística ou fetichista vinda talvez da África. Porque os próprios *Exercícios espirituais*, parece que assimilara-os Loyola de originais africanos; são, pelo menos, produtos do mesmo clima místico ou religioso que as manifestações do voluptuoso misticismo dos árabes. (Freyre, 2006a, p. 114-115).

Reitera Gilberto Freyre (2006a) que a formação brasileira é um verdadeiro “processo de equilíbrio de antagonismos”, como entre a cultura e a economia; ou entre a cultura europeia, a ameríndia e a africana; entre a africana e a ameríndia; entre o católico e o herege; entre o bacharel e o analfabeto, etc., mas o predomínio antagônico é entre o senhor e o escravo.

Segundo Freyre (2006a) a distribuição da herança, a miscigenação, bem como a facilidade em mudar constantemente de residência e de profissão, além do usual acesso a altas posições políticas e cargos tanto de mestiços quanto de filhos naturais, o catolicismo lírico lusitano com sua tolerância com a moralidade e a forma hospitaleira de receber os

estrangeiros, tais situações contribuíram para amortizar e harmonizar os antagonismos no Brasil e a mobilização social.

Quanto à tolerância da moral católica que ocorreu no Brasil, evidenciou-se que os lusitanos prezavam menos pela ortodoxia do que o catolicismo que se vivia na Espanha e não eram extremos ou puritanos sobre a moralidade cristã como os ingleses e nórdicos, distância do puritanismo que vai caracterizar a maioria da sociedade brasileira, inclusive o conservadorismo à brasileira que aqui floresceu.

Chegando os portugueses ao Brasil, não encontraram uma civilização como as maias e astecas, com palácios, monumentos, pontes, sistemas de irrigação, sacrifícios humanos. Os que aqui habitavam ainda não se aproximavam de uma semicivilização (Freyre, 2006a).

O invasor português encontrara pouca resistência, diferentemente dos espanhóis em outra parte da América. Os lusitanos logo foram interagindo com os nativos, e os utilizando para o trabalho e à guerra, avançando para o interior através do mato ainda virgem, além da união com as mulheres nativas para a formação e geração de famílias.

Híbrida desde o início, a sociedade brasileira é de todas da América a que se constituiu mais harmoniosamente quanto às relações de raça: dentro de um ambiente de quase reciprocidade cultural que resultou no máximo de aproveitamento dos valores e experiências dos povos atrasados pelo adiantado; no máximo de contemporização da cultura adventícia com a nativa, da do conquistador com a do conquistado. Organizou-se uma sociedade cristã na superestrutura, com a mulher indígena, recém-batizada, por esposa e mãe de família; e servindo-se em sua economia e vida doméstica de muitas das tradições, experiências e utensílios da gente autóctone. (Freyre, 2006a, p. 160).

Para um pequeno país como Portugal colonizar um território continental como o brasileiro, os lusitanos tiveram que, no século XVI cooptar parte dos homens que estavam na Índia, todavia, ainda em pequeno número, geralmente plebeus e sem a consciência de suas origens com Portugal.

Assim, tornou-se necessária a flexibilidade com o elemento nativo, algo que seria a marca da colonização portuguesa. A luxúria dominava o cenário. Aqueles indivíduos que chegavam sem família, completamente desimpedidos, deparavam-se com as índias nuas, e serviam à uma razão de Estado, o povoamento veloz daquela terra.

Com aquelas mulheres gentias foi que se desenvolveu a sociedade colonial entre os séculos XVI e XVII. Coube aos missionários jesuítas controlarem a situação, para que não houvesse uma libertinagem descontrolada, daí os casamentos entre os portugueses e as indígenas sendo regularizados como casamento cristão (Freyre, 2006a).

O ambiente em que começou a vida brasileira foi de quase intoxicação sexual. O europeu saltava em terra escorregando em índia nua; os próprios padres da Companhia precisavam descer com cuidado, senão atolavam o pé em carne. Muitos clérigos, dos outros, deixaram-se contaminar pela devassidão. As mulheres eram as primeiras a se entregarem aos brancos, as mais ardentes indo esfregar-se nas pernas desses que supunham deuses. Davam-se ao europeu por um pente ou um caco de espelho. “Las mujeres desnudas y no saben negar a ninguno mas aun ellas mismas acometen y importunan los hombres hallandose con ellos en las redes; porque tienen por honra dormir com los Xianos”, escrevia o padre Anchieta; e isto de um Brasil já um tanto policiado; e não o dos primeiros tempos, de solta libertinagem, sem batinas de jesuítas para abafarem-lhe a espontaneidade. (Freyre, 2006a, p. 161).

É à mulher indígena, gentia, a responsabilidade por consolidar a base da família brasileira, aquela que a fortaleceu, a deu apoio, a multiplicou de um pequeno número de europeus, mas que traziam seus ricos elementos culturais, ambos contribuindo para a formação do Brasil.

Através dessas mulheres, entraria definitivamente na vida do brasileiro, diversos alimentos e remédios caseiros, de utensílios de cozinha, de higiene pessoal característica dos trópicos como o banho diário, os cuidados com as crianças (Freyre, 2006a).

Por aquelas mulheres, proliferou-se no Brasil o uso das redes para dormir, o óleo de coco usado nos cabelos, além dos diversos animais domésticos que fariam companhia às famílias brasileiras.

Delas é que vieram à limpeza pessoal, além do mingau, do uso do milho, do caju. O Brasil de hoje é um reflexo daquelas mulheres, o gosto pelo banho, pelo espelhinho de bolso, um pente sempre à mão, uso de loções e óleos. Já o homem também teve um papel relevante no desenvolvimento social brasileiro (Freyre, 2006a).

Além de desbravar e avançar pelos sertões, o homem gentio foi pescador, caçador, guerreiro e guia dos bandeirantes e portugueses. Tanto o índio quanto o bandeirante superaram a mobilidade portuguesa, mas os homens indígenas não se deram bem com o trabalho, que só seria suportada pela força do africano.

O índio superou a questão do trabalho sendo guerreiro, guia e ajudando os portugueses em outras questões, principalmente em batalha contra os espanhóis, tribos que eram rivais dos portugueses e até contra corsários que apareciam na costa brasileira. “Índios e mamelucos formaram a muralha movediça, viva, que foi alargando em sentido ocidental as fronteiras coloniais do Brasil ao mesmo tempo que defenderam, na região açucareira, os estabelecimentos agrários dos ataques de piratas estrangeiros” (Freyre, 2006a, p. 163).

Expõe Freyre (2006a) que os engenhos de açúcar entre os séculos XVI e XVII mantinham dezenas ou centenas de homens em prontidão para defender o engenho, a casa e a

riqueza que havia nos armazéns contra índios inimigos ou corsários. A defesa era feita por arco e flecha dos índios e mamelucos.

A relação quase íntima e familiar que há entre o brasileiro e os animais tem suas origens, segundo Freyre (2006a) naqueles ameríndios que tinham uma relação quase lírica com eles. Havia a lenda que, em certa época, os animais agiam e falavam como os homens, e até aqueles dias, os indígenas não faziam distinção entre o animal e o homem.

Para eles, era certo que todos os animais tinham alma idêntica com a do ser humano, e também o nível moral e intelectual do animal estava no mesmo do humano, por isso, apesar do totemismo, havia uma relação íntima entre aqueles primeiros habitantes do Brasil e diversas espécies de animais, inclusive os pássaros, amansados e criado nas casas, sem qualquer propósito.

Entre os indígenas não havia monogamia, e a poligamia era algo corriqueiro nas tribos, principalmente entre os homens mais fortes e os chefes que se casavam com várias mulheres (Freyre, 2006a).

Da cultura moral dos primitivos habitantes do Brasil, interessa-nos principalmente [...] as relações sexuais e de família; a magia e a mística. São traços que se comunicaram à cultura e à vida do colonizador português a princípio com grande vivacidade de cor, e que embora empalidecidos depois pela maior influência africana, subsistem no fundo primitivo da nossa organização social, moral e religiosa, quebrando-lhe ou pelo menos comprometendo-lhe seriamente a suposta uniformidade do padrão católico ou europeu. (Freyre, 2006a, p. 167-168).

Ressaltou o padre José de Anchieta que no século XVI havia entre os indígenas brasileiros o costume das mulheres não se importarem com os maridos terem outras esposas, pois ela mesma poderia tomar outro marido e também a mulher poderia largar o marido e ter outro. A poligamia existia, mas era algo combatido pela moral católica, através da atuação, principalmente, dos missionários da Companhia de Jesus.

Houve um esforço por parte dos jesuítas em consolidar a monogamia na colônia, entre os índios batizados e portugueses, os quais tinham uma facilidade de união com as índias e negras, concedida por padres que se opunham aos jesuítas (Freyre, 2006a).

O choque entre a cultura europeia e a ameríndia foi decisivo para a formação social da família no Brasil, prevalecendo a moral europeia e católica. Coube aos sacerdotes da Companhia de Jesus dar um rumo mais ortodoxo à colonização, porém ainda menos rígida por parte dos católicos portugueses que a praticada por colonizadores de outros países europeus, geralmente mais puritanos (Freyre, 2006a).

Deu, entretanto, para sufocar muito da espontaneidade nativa: os cantos indígenas, de um tão agreste sabor, substituíram-nos os jesuítas por outros, compostos por eles, secos e mecânicos, cantos devotos, sem falar em amor, apenas em Nossa Senhora e nos santos. À naturalidade das diferentes línguas regionais super impuseram uma só, a ‘geral’. Entre os caboclos ao alcance da sua catequese acabaram com as danças e os festivais mais impregnados dos instintos, dos interesses e da energia animal da raça conquistada, só conservando uma ou outra dança, apenas graciosa, de culumins. Ainda mais: procuraram destruir, ou pelo menos castrar, tudo o que fosse expressão viril de cultura artística ou religiosa em desacordo com a moral católica e com as convenções europeias. (Freyre, 2006a, p. 178).

As danças eram algo muito presente na cultura ameríndia, dança usualmente com a utilização de máscaras, consideradas sagradas e misteriosas, algo transmitido para quem as usasse. Geralmente máscaras retratando seres demoníacos, e o seu poder mágico aumentava quando havia material humano ou animal em sua confecção.

Aquele que portava a máscara deveria encarnar as vozes de animal demoníaco. Os jesuítas, tendo contato com essas danças, trataram de mantê-las entre os meninos, porém acrescidas de um personagem cômico como o diabo, com a intenção de ridicularizar o grande demônio Jurupari (Freyre, 2006a). Acabado o controle social que as máscaras e os maracás tinham entre os indígenas, entrara em seu lugar, de certo modo, o cristianismo.

Permanecera, entretanto, nos descendentes dos indígenas o resíduo de todo aquele seu animismo e totemismo. Sob formas católicas, superficialmente adotadas, prolongaram-se até hoje essas tendências totêmicas na cultura brasileira. São sobrevivências fáceis de identificar, uma vez raspado o verniz de dissimulação ou simulação europeia: e onde muito se acusam é em jogos e brinquedos de crianças com imitação de animais – animais verdadeiros ou vagos, imaginários, demoníacos. Também nas histórias e contos de bichos – de uma fascinação especial para a criança brasileira. Por uma espécie de memória social, como que herdada, o brasileiro, sobretudo na infância, quando mais instintivo e menos intelectualizado pela educação europeia, se sente estranhamente próximo da floresta viva, cheia de animais e monstros, que conhece pelos nomes indígenas e, em grande parte, através das experiências e superstições dos índios. É um interesse quase instintivo, o do menino brasileiro de hoje pelos bichos temíveis. Semelhante ao que ainda experimenta a criança europeia pelas histórias de lobo e de urso; porém muito mais vivo e forte; muito mais poderoso e avassalador na sua mistura de medo e fascinação; embora na essência mais vago. O menino brasileiro do que tem medo não é tanto de nenhum bicho em particular, como do bicho em geral, um bicho que não se sabe bem qual seja, espécie de síntese da ignorância do brasileiro tanto da fauna como da flora do seu país. Um bicho místico, horroroso, indefinível; [...] (Freyre, 2006a, p. 200-201).

Havia um medo generalizado entre os indígenas brasileiros, por exemplo, de que a terra sumisse dos seus pés, ou que o céu caísse, mas o medo principal era do Jurupari. Medo que ocorria também sob a luz do sol, as crianças vendo assombrações e até o próprio diabo, voltando correndo e aos gritos para as suas casas.

Geralmente, os demônios tinham cabeças de animais, alguns com pés animais, pernas finas, olhos vermelhos como o fogo e unhas compridas. Talvez fosse um reflexo do

diabo segundo o cristianismo (Freyre, 2006a). O diabo na concepção católica provavelmente absorveu o Jurupari. Todavia, não eram apenas assombrações ou demônios que eram vistos ou sentidos. Também diversos monstros,

[...] que hoje não se sabe bem o que seriam: os *quaiazis*, os *coruqueamas*, os *maiturus* (homens de pé para trás); as *iboiucus* ou *hupupiaras*; estes uns homens marinhos, que espalhavam o terror pelas praias. *Gourmets* ao seu jeito, os *hipupiaras* não comiam da pessoa que pegavam a carne toda, mas uma felpa ou outra. O bastante, entretanto, para deixar a vítima um mulambo. Comiam-lhes os ‘olhos, narizes, e pontas dos dedos dos pés e mãos, e as genitálias’. O resto deixavam que apodrecesse pelas praias. (Freyre, 2006a, p. 211).

Para Freyre (2006a) o medo que ainda era vivo entre os brasileiros naquela década de 1930, devia-se ao fato da proximidade da mata virgem e de um animismo indígena que ainda sobrevivia. A relação do brasileiro com os animais perdurou, continuando relevante e complexa.

Provavelmente por não ter ocorrido uma integração completa no meio tropical, pode ter ocorrido o medo de bicho que circunda os brasileiros. Há um fascínio pelas histórias de animais, bem como as inúmeras superstições que os envolve, resultando até no tradicional jogo do bicho, e a permanência de tendências animistas e até totêmicas, evidenciando que a integração com o meio estava ou está se completando (Freyre, 2006a).

Da tradição indígena ficou no brasileiro o gosto pelos jogos e brinquedos infantis de arremedo de animais: a próprio jogo de azar, chamado do bicho, tão popular no Brasil, encontra base para tamanha popularidade no resíduo animista e totêmico de cultura ameríndia reforçada depois pela africana. Há, entretanto, uma contribuição ainda mais positiva do menino ameríndio aos jogos infantis e esportes europeus: a da bola de borracha por ele usada em um jogo de cabeçada. Este jogo brincavam-no os índios com uma bola provavelmente revestida de caucho, que aos primeiros europeus pareceu de um pau muito leve; rebatiam-na com as costas, às vezes deitando-se de borco para fazê-lo. Jogo evidentemente do mesmo estilo do *matanaaríti*, que o insigne Cândido Rondon achou entre os Pareci [...]. (Freyre, 2006a, p.206)

O animismo, o totemismo e a magia sexual presente entre os indígenas se comunicou à cultura do europeu português que chegou ao Brasil, que de certa maneira deformou, mas não destruiu aqueles aspectos. E da cultura indígena animista e totêmica permaneceu no brasileiro, principalmente no menino, através das plantas e dos animais, gerando o *Volkslieder*, ou o *folklore*.

É o folclore, são os contos populares, as superstições, as tradições que o indicam. São as muitas histórias, de sabor tão brasileiro, de casamento de gente com animais, de compadrismo ou amor entre homens e bichos, no gosto das que Hartland filia às culturas totêmicas” (Freyre, 2006a, p. 212).

Gilberto Freyre (2006a) faz referência a atuação dos franciscanos e dos jesuítas no processo de civilização e evangelização dos indígenas. Por exemplo, os Tupinambás tinham características propícias para os franciscanos, por terem posses em comum, e não serem adeptos de letras. Freyre (2006a) afirma que uma vez que a catequese dos franciscanos atingia catecúmenos indígenas brasileiros, eles não responderiam mais à doutrina dos jesuítas.

Daí a ideia de que o missionário ideal seria da Ordem dos Frades Menores, para um povo com as características dos indígenas brasileiros. Pelo menos o franciscano em teoria; inimigo do intelectualismo, inimigo do mercantilismo; lírico na sua simplicidade; amigo das artes manuais e das pequenas indústrias; e quase animista e totemista na sua relação com a natureza, com a vida animal e vegetal (Freyre, 2006a, p. 214).

Freyre (2006a) expõe que o próprio São Francisco de Assis tratava com um mal que predominava no mundo a arrogância dos ricos e dos eruditos. Os jesuítas caracterizavam aquilo que era ser essencialmente intelectual, homens da ciência e doutores.

Trataram de gramáticas, mapas, relógios, livros de retóricas, etc. Por isso, a atuação de missionários franciscanos na América, provavelmente, teria tido mais êxito que a dos jesuítas, mais pelas características dos indígenas.

Os franciscanos preocuparam-se acima de tudo em fazer dos índios artífices e técnicos, evitando sobrecarregá-los da *'mental exertion which the Indians hated more than manual labor'*. Acrescenta frei Engelhardt sobre o método franciscano de cristianizar os índios: *'we do not find that Christ directed His Apostles to teach Reading, writing and arithmetic'*. (Freyre, 2006a, p. 214).

A atuação do missionário jesuíta no Brasil se voltou principalmente sobre o menino indígena. Desde tenra idade e sem ter sido ainda tomado pela influência da tribo, o culumim foi mergulhado no processo civilizador da Companhia de Jesus, e isso se transformou no eixo da força missionária, onde o filho, já possuidor daqueles valores, iria transmiti-los aos pais, ser exemplo aos homens mais velhos e trazer para o cristianismo o resto da tribo (Freyre, 2006a).

Foi onde o esforço educativo e civilizador dos jesuítas artificializou-se, não resistindo mais tarde seu sistema de organização dos índios em 'aldeia' ou 'missões' aos golpes da violenta política antijesuítica do marquês de Pombal. Mesmo realizada artificialmente, a civilização dos indígenas do Brasil foi obra quase exclusiva dos padres da Companhia; resultado de esforço seu a cristianização, embora superficial e pela crosta, de grande número de caboclos. Essa cristianização, repetimos, processou-se através do menino índio, do culumim, de quem foi grande o valor na formação social de um Brasil diverso das colônias portuguesas na África; orientado em sentido oposto ao das feitorias africanas. (Freyre, 2006a, p. 219).

Tanto Joaquim Nabuco quanto Eduardo Prado eram defensores da atuação dos missionários da Companhia de Jesus no Brasil. Para eles, se não fosse a atuação dos jesuítas, a história colonial brasileira teria sido um mar de crueldades e barbaridades inomináveis, massacres e o país tomado de estradas que chegariam dos mercados de escravos da costa até o interior do Brasil, como ocorreu na África (Freyre, 2006a).

No Brasil o sacerdote jesuíta colheu da boca do culumim o necessário para formar a língua tupi-guarani, considerado o maior instrumento de intercomunicação moral, material e comercial entre a cultura do europeu e a do nativo. Essa língua, segundo Freyre (2006a) contribuiu profundamente para consolidar a unidade brasileira.

O aspecto doutrinal da Companhia de Jesus na uniformização e na estandardização de valores materiais e morais se tornou muito mais facilitada com o uso do tupi-guarani, já que aproximou as diversas tribos e povos, que tinham culturas diferentes.

Inclusive aproximando os inimigos, e depois, aproximando todos do europeu lusitano, e até os europeus utilizavam o tupi-guarani, deixando a língua portuguesa para uso oficial ou restrito (Freyre, 2006a). Freyre demonstra como nasceram as procissões católicas no Brasil, tomadas por muitas cores e até danças, além da música, que tornar-se-ia comum nas igrejas brasileiras.

E Varnhagen comenta a emulação provocada entre o gentio pelos jesuítas com as suas procissões de culumins cristianizados: ‘Feitos acólitos os primeiros piás mansos, todos os mais caboclinhos lhes tinham inveja, do que aproveitaram os jesuítas, entrando com eles pelas aldeias em procissões de cruz alçada, entoando a ladainha, cantando rezas e arrebanhando muitos; com o que se honravam às vezes os pais’. Procissão que o padre Américo Novais, baseado em Southey, evoca em cores ainda mais vivas: meninos e adolescentes vestidos de branco, uns com açafates de flores, outros com vasos de perfume, outros com turíbulos de incenso, todos louvando Jesus triunfante entre repiques de sino e rancos de artilharia. Eram as futuras festas de igreja, tão brasileiras, com incenso, folha de canela, flores, cantos sacros, banda de música, foguete, repique de sino, vivas a Jesus Cristo, esboçando-se nessas procissões de culumins. Era o cristianismo, que já nos vinha de Portugal cheio de sobrevivências pagãs, aqui se enriquecendo de notas berrantes e sensuais para reduzir o índio. Nóbrega chegava a ser de opinião que pela música conseguiria trazer ao grêmio católico tudo quanto fosse índio nu das florestas da América; e pelo impulso que deu à música tornou-se – diz Varnhagen – ‘quase um segundo Orfeu’. De música inundou-se a vida dos catecúmenos. Os culumins acordavam de manhã cedo cantando. Bendizendo os nomes de Jesus e da Virgem Maria: [...] Mas esses louvores a Jesus e à Virgem não se limitavam à expressão portuguesa ou latina: transbordavam no Tupi. (Freyre, 2006a, p. 222).

Além da influência na própria liturgia, a união entre jesuítas e culumins, para Freyre (2006a) foi a grande responsável pelo surgimento e desenvolvimento da música e da poesia brasileira. O nascimento da modinha ainda continha influência do latim eclesial, “uma doçura

piedosa e sentimental de sacristia a açucarar-lhe o erotismo, um misticismo de colégio de padre a dissimular-lhe a lascívia já mais africana do que ameríndia” (Freyre, 2006a, p.222).

Observa-se que no início do século XVI, ocorreu uma habilidosa transigência entre o canto católico da ladainha e as canções indígenas, assim como as poesias líricas do período eram muito próximas das canções dos Tupinambás, para atrair os nativos para a fé católica (Freyre, 2006a).

Como os cantos populares estavam proibidos dentro da Igreja por parte dos jesuítas, os colonos aproveitavam para cantar aquelas músicas permitidas pelos sacerdotes da Companhia de Jesus. Eram músicas melancólicas e as danças tiveram adaptação dos jesuítas para serem utilizadas em festas do Divino Espírito Santo, de São Gonçalo, de Nossa Senhora da Conceição.

Destaca-se também a igualdade com que a Companhia de Jesus educou os filhos de portugueses e os índios, unindo numa mesma sala de colégio entre os séculos XVI e XVII os pequenos caboclos, europeus, mestiços, índios e órfãos que chegavam de Lisboa (Freyre, 2006a).

O costume alimentar brasileiro também tem suas origens nos primeiros momentos do século XVI. O índio não conseguiu se adaptar ao trabalho braçal, agrícola, sedentário, substituído pelo negro, que era originário de uma cultura em estágio superior e que tinha muito esforço físico.

Com ele, chegaram muitas plantas alimentares que foram incorporadas perenemente ao cardápio do brasileiro, como a banana, o feijão e o quiabo. E das ilhas atlânticas onde o português já havia se instalado, chegou a cana-de-açúcar, o carneiro, o boi, a cabra (Freyre, 2006a).

Do indígena, ficaria para o brasileiro moderno o que Freyre (2006a) considera como a parte “feminina”, o que fez do Brasil um dos países que mais conservaram a cultura e os valores nativos.

Diferentemente do massacre que ocorreu com o contato dos colonos ingleses com os nativos da América do Norte, no Brasil, graças à atuação dos missionários, ocorreram intercomunicações culturais entre o invasor e o nativo que resultou em úteis permanências. Ainda que tenham ocorrido grandes conflitos, pode-se considerar que houve um “ajustamento de tradições”, algo extremamente raro na ânsia global imperialista de conquistar os trópicos.

A verdade é que no Brasil, ao contrário do que se observa em outros países da América e da África de recente colonização europeia, a cultura primitiva – tanto a ameríndia como a africana – não se vem isolando em bolões duros, secos,

indigestos, inassimiláveis; ao sistema social do europeu. Muito menos estratificando-se em arcaísmos e curiosidades etnográficas. Faz-se sentir na presença viva, útil, ativa, e não apenas pitoresca, de elementos com atuação criadora no desenvolvimento nacional. (Freyre, 2006a, p. 231).

O polímata de Apipucos constata que as instituições sociais brasileiras e a própria cultural material do Brasil foram inundadas de características ameríndias e posteriormente africanas, inclusive o próprio direito, mesmo que indiretamente, como o jurista Clóvis Bevilácqua afirmou sobre a “benignidade jurídica” brasileira, graças ao influxo africano, e mesmo o crime de furto, com abordagem mais suave no Brasil, pela transigência do europeu com o nativo, que não reconhecia a criminalidade ou o erro que havia no delito em questão (Freyre, 2006a).

Vários são os complexos característicos da moderna cultura brasileira, de origem pura ou nitidamente ameríndia: o da rede, o da mandioca, o do banho de rio, o do caju, o do ‘bicho’, o da ‘coivara’, o da ‘igara’, o do ‘moquém’, o da tartaruga, o do milho, o de descansar ou defecar de cócoras, o do cabaço para cuia de farinha, gamela, coco de beber água etc. Outros, de origem principalmente indígena: o do pé descalço, o da ‘muqueca’, o da cor encarnada, o da pimenta etc. Isto sem falarmos no tabaco e na bola de borracha, de uso universal, e de origem ameríndia, provavelmente brasileira. No costume, ainda muito brasileiro, muito do interior e dos sertões, de não aparecerem as mulheres e os meninos aos estranhos, nota-se também influência da cultura ameríndia; da crença, salientada por Karsten, de serem as mulheres e os meninos mais expostos que os homens aos espíritos malignos. Entre caboclos do Amazonas, Gastão Cruls observou o fato de as mulheres e crianças serem sempre postas ‘ao abrigo do olhar estrangeiro’. (Freyre, 2006a, p. 232).

O combate ao herege funcionou, segundo Freyre (2006a) para unificar no Brasil energias tão antagônicas que estavam presentes no período colonial, como senhores de engenho e jesuítas, ou baianos e paulistas. A presença de um ‘inimigo comum’ contribuiu para o desenvolvimento da “consciência de espécie” entre grupos tão afastados ou sem qualquer nexo político (Freyre, 2006a).

“A unificação moral e política realizou-se em grande parte pela solidariedade dos diferentes grupos contra a heresia, ora encarnada pelo francês, ora pelo inglês ou holandês; às vezes, simplesmente pelo bugre” (Freyre, 2006a, p.269).

No grande território do Brasil se refletiu aquilo que havia ocorrido na Península Ibérica desde o século VIII e funcionou para sua unificação: a união dos cristãos contra os mouros.

No Brasil não houve, como na América do Norte, a guerra do homem branco contra o pele vermelha, mas sim a dos cristãos contra os bugres, e contra os franceses, ingleses e holandeses, católicos contra os hereges. Um ódio ao pecado, mas não ao pecador, segundo a teologia católica (Freyre, 2006a).

É o pecado, a heresia, a infidelidade que não se deixa entrar na colônia, e não o estrangeiro. É o infiel que se trata como inimigo no indígena, e não o indivíduo de raça diversa ou de cor diferente. Bryce atinou como o sentido religioso da formação hispânica da América. “*Religion has been int he past almost as powerful a dissevering force as has racial antagonism*”, escreve ele. E acrescenta: “*In the case of the Spaniard and the Portuguese, religion, as soon as the Indians had been baptized, made race differences seem insignificant*”. Principalmente – poderia ter adiantado – no caso dos portugueses, ainda mais sem consciência de raça do que os espanhóis. Estes teriam maior que os portugueses o senso da ortodoxia católica; mais grave o sentimento do castigo; mas em ambos ficara da luta contra os mouros o ódio profilático ao herege. (Freyre, 2006a, p. 269).

Apesar de todo o prestígio do catolicismo no Brasil, o poder da Igreja não ficou nas catedrais, como vimos na Espanha, mas nas capelas de engenho, sob a tutela do senhor da casa-grande. Freyre (2006a) afirma que não chegou a ter clericalismo no Brasil, sem bispos poderosos ou grandes catedrais.

Até o poder da Companhia de Jesus não perdurou muito, sendo gradativamente minado pela oligarquia e o nepotismo dos grandes senhores de escravos e terras até ser totalmente encerrado com a atuação anti-jesuítica de Sebastião José de Carvalho e Melo, Marquês de Pombal (1699-1782) (Freyre, 2006a).

Para os sacerdotes da Companhia de Jesus, os senhores de engenho apareceram como grandes rivais. Porém os clérigos de outras ordens se acomodaram e engordaram à sombra das casas-grandes, como capelãos, como tios-padres, padres-mestres, padrinhos. Geralmente pertenciam à família da casa, e integrados ao sistema patriarcal, e já no século XVIII muitos clérigos moravam na própria casa-grande.

Segundo um jesuíta, era perigosa a sujeição dos padres aos senhores de engenho e o contato daqueles sacerdotes com as mulatas e negras moças. Ao invés, os padres deveriam ser familiares à Deus, habitarem sozinhos e terem como criadas uma velha escrava. Tal situação, porém, pouco foi seguida pelos capelãos dos tempos da colônia (Freyre, 2006a).

No período colonial, a ortodoxia e o ascetismo católicos ficaram somente entre os jesuítas, e para Freyre (2006a), “durante certa época o facho da cultura e até do civismo esteve nas suas mãos: antes dos bacharéis e doutores tomarem a dianteira sob a proteção do imperador D. Pedro II. Este tudo indica que teria preferido o título de doutor ao de imperador. [...]” (Freyre, 2006a, p. 272).

Entre os costumes coloniais, Freyre (2006a) relata que as antepassadas dos brasileiros preferiram ter em suas casas poltronas, sofás estofados estilo europeus, tapetes e esteiras seguindo um uso oriental. Tanto nas casas quanto em igrejas, tinha-se o costume de

usar tapetes de seda e esteiras de pipiri para se sentarem de pernas cruzadas como os mouros, e os pés escondidos sob as saias.

Outros costumes absorvidos pelos portugueses da cultura árabe ou moura e que chegou ao Brasil foi a arte da utilização do azulejo, muito presentes em casas, igrejas, mosteiros, banheiros, chafarizes e até bicas d'água. A telha moura, as paredes grossas, a janela quadriculada, além dos quitutes e procedimentos culinários, as comidas oleosas e doces, e até o cuscuz, que tem sua origem no Norte africano (Freyre, 2006a).

Da influência dos mouros sobre os portugueses, também foi disseminado no Brasil uma moral maometana interagindo com a cristã. O cristianismo português de um lirismo característico, tendo absorvido aspectos do paganismo e do islã, desenvolveu o gosto pela carne, como nenhum outro da Europa.

No cristianismo lusitano, o Menino-Deus se confundia com o cupido e a Virgem Maria e os santos católicos eram abordados por interesses de procriação, de geração de filhos e amorosos, ao invés dos de ascetismo e castidade.

Neste ponto o cristianismo português pode-se dizer que excedeu ao próprio maometanismo. Os azulejos, de desenhos assexuais entre os maometanos, animaram-se de formas quase afrodisíacas nos claustros dos conventos e nos rodapés das sacristias. De figuras nuas. De menininhos-Deus em que as freiras adoraram muitas vezes o deus pagão do amor de preferência ao Nazareno triste e cheio de feridas que morreu na cruz. (Freyre, 2006a, p. 302).

O cristianismo lusitano, e posteriormente luso-brasileiro, criou um aspecto próprio na relação íntima entre o santo e o devoto. É o caso de Santo Antônio e também São Gonçalo. Tanto em Portugal quanto no Brasil, cobriam-se as imagens da Virgem-Maria, do Menino-Jesus, de santas e santos com joias, enfeites, brincos, braceletes, coroas de ouro, tudo como alguém da família (Freyre, 2006a).

Recebem atribuições como rainha, rei, pai, mãe, filho, etc., e também os ligam, muitas vezes, a fases da vida íntima e até doméstica. Ora, os séculos de contato entre o cristianismo e o islamismo, principalmente na Península Ibérica, provocou grande rivalidade religiosa, fazendo com que diversos santos, tanto em Portugal quanto no Brasil recebessem o caráter militar e de milagreiros, como Santo Antônio, São Sebastião e São Jorge, militarmente tão poderosos entre portugueses e brasileiros quanto os senhores de engenho (Freyre, 2006a).

Em suas procissões, os andores eram carregados como chefes militares que triunfaram em guerras, alguns até vestidos de generais e colocados em cavalos. Procissões que eram seguidas por legiões de devotos nos dias festivos, gente de todas as origens (Freyre, 2006a).

Tanto a festa católica no Brasil quanto em Portugal, “é o que pode haver de menos nazareno no sentido detestado por Nietzsche. No sentido sorumbático e triste”. (Freyre, 2006a, p. 304).

É possível considerar todo o cristianismo hispânico com esta característica, com suas festas dramáticas, e santos com porte de generais, como São Isodoro, São Jorge, Santo Emiliano, São Sebastião, ou de São Tiago Maior, padroeiro da Espanha e conhecido popularmente como mata-mouros.

Por sua vez, no Brasil, São Jorge com seu cavalo e espada a combater os hereges e Santo Antônio, considerado tenente-coronel, características militaristas e de nacionalismos que atravessaram a colônia e o Império (Freyre, 2006a).

É ponto que nos sentimos na necessidade de salientar porque explica nossa insistência em considerar hispânica a formação social e cultural da América colonizada por espanhóis e portugueses. Hispânica e não latina. Católica, tingida de misticismo e de cultura maometana, e não resultado da Revolução Francesa ou da Renascença Italiana. Neste ponto, colocamo-nos com Antônio Sardinha e contra F. García Calderón. Impossível negar-se que ao imperialismo econômico da Espanha e de Portugal ligou-se, da maneira mais íntima, o religioso, da Igreja. À conquista de mercados, de terras e de escravos – a conquista de almas. Pode-se dizer que o entusiasmo religioso foi o primeiro a inflamar-se no Brasil diante de possibilidades só depois entrevistas pelo interesse econômico. Colônia fundada quase sem vontade, com um sobejo apenas de homens, estilhaços do bloco de gente nobre que só faltou ir inteira do reino para as índias, o Brasil foi por algum tempo a Nazaré das colônias portuguesas. Sem ouro nem prata. Somente pau-de-tinta e almas para Jesus Cristo. (Freyre, 2006a, p. 326).

Os santos mais populares do Brasil se tornaram graças à devoção do povo, santos que intercediam à favor de namoros, casamentos, fecundidade de mulheres e até proteção da maternidade, como exemplo, o já citado Santo Antônio, São Gonçalo do Amarante, São Pedro, Nossa Senhora do Bom Parto, Nossa Senhora do Ó, etc.

Santos e a Virgem Maria que no Brasil, estavam ou estão à uma categoria acima de santos como Santo Onofre e sua proteção contra a fome, ou São Sebastião e sua proteção contra a peste, santos que traziam uma experiência mais sofredora de Portugal. No Brasil, a estima sobre o amor e a fecundidade prevaleciam (Freyre, 2006a).

Expõe Gilberto Freyre (2006a), seguindo a *Kultur des Volkes*, que uma das maiores festas populares e eclesiais brasileiras que está registrada já nas primeiras crônicas coloniais é a de São João, desde o início com suas fogueiras e danças. Aponta-se que São João tem toda a sua grande popularidade justamente por ter funções afrodisíacas, com o seu culto apresentando canções e práticas sensuais.

[...] as sortes que se fazem na noite ou na madrugada de São João, festejados a foguetes, busca-pés vivas, visam no Brasil, como em Portugal, a união dos sexos, o casamento, o amor que se deseja e não se encontrou ainda. No Brasil faz-se a sorte da clara de ovo dentro do copo de água; a de espiga de milho que se deixa debaixo do travesseiro, para ver em sonho quem vem comê-la; a da faca que de noite se enterra até o cabo na bananeira para de manhã cedo decifrar-se sofregamente a mancha ou a nódoa na lâmina; a da bacia de água, a das agulhas, a do bochecho. Outros interesses de amor encontram proteção em Santo Antônio. Por exemplo: as afeições perdidas. Os noivos, maridos ou amantes desaparecidos. Os amores frios ou mortos. É um dos santos que mais encontramos associados às práticas de feitiçaria afrodisíaca no Brasil. É a imagem desse santo que frequentemente se pendura de cabeça para baixo da cacimba ou do poço para que atenda às promessas o mais breve possível. Os mais impacientes colocam-na dentro de urinóis velhos. São Gonçalo do Amarante presta-se a sem-cerimônias ainda maiores. [...] Gente estéril, maninha, impotente, é a São Gonçalo que se agarra nas suas últimas esperanças. (Freyre, 2006a, p. 326-327)

E a devoção a estes santos, vinha acompanhado de danças dentro das igrejas, algo que era comum em Portugal e que chegara ao Brasil. No interior das igrejas coloniais, relata Freyre (2006), se namorava e dançava, e apresentavam-se comédias.

A situação chegou a tal ponto que em 1726 o bispo português de Olinda, D. Frei José Fialho (1673-1741) recomendou aos seus padres que não deveria ser mais permitido que se fizesse comédias, bailes ou colóquios no interior de qualquer igreja, capela e seus átrios. Tal era o quadro no século XVIII,

De modo que talvez não exagere Le Gentil de la Bardinais ao descrever-nos as festas do Natal na Bahia. Cantavam e dançavam as freiras com tal algazarra que o viajante chegou a acreditar que estivessem possuídas de algum espírito zombeteiro. Depois do que representaram uma comédia de amor. (Freyre, 2006, p. 327-328).

Tais festas já possuíam influência de elementos africanos assimilados no Brasil, mas as características pagãs vieram do cristianismo festivo, lírico de Portugal, de procissões, figuras de Apolo, Mercúrio, Nossa Senhora, os Doze Apóstolos, ninfas, anjos, patriarcas, imperadores e por fim, o Santíssimo Sacramento. O mesmo ocorria com as grandes procissões coloniais de *Corpus Christi* na Bahia, com inúmeros mascarados e bailarinos encenando ao som de vários músicos.

Coreal impressionou-se na Bahia com a voluptuosidade dos colonos. Uns grandes indolentes sempre nas suas redes. Voluptuosidade e indolência quebradas, porém, pelo espírito de devoção religiosa que só no século XIX diminuiu nos homens, para refugiar-se as mulheres, nos meninos e nos escravos. No século XVII e mesmo no XVIII não houve senhor branco, por mais indolente, que se furtasse ao sagrado esforço de rezar ajoelhado diante dos nichos: às vezes rezas quase sem fim tiradas por negros e mulatos. O terço, a coroa de Cristo, as ladainhas. Saltava-se das redes para rezar nos oratórios: era obrigação. Andava-se de rosário na mão, bentos, relicários, patuás, Santo Antônio pendurados ao pescoço; todo o material necessário às devoções e às rezas. Maria Graham ainda alcançou o tempo das ladainhas

cantadas ao anoitecer, nas ruas do Recife; brancos, negros, mulatos, todos rezando ao mesmo Deus e à Nossa Senhora. Alguns senhores mais devotos acompanhavam o Santíssimo à casa dos moribundos. Dentro de casa, rezava-se de manhã, à hora das refeições, ao meio-dia; e de noite, no quarto dos santos – os escravos acompanhavam os brancos no terço e na salve-rainha. Havendo capelão cantava-se *Mater puríssima, ora pro nobis*. (Freyre, 2006a, p. 521).

Algo que marcou também os costumes dos brasileiros foram as grandes famílias que se tornaram tradicionais. Tiveram um apogeu, seguido pela decadência. Famílias não somente nórdicas, que mantinham casamentos entre primos e até tio com sobrinha, mas também antigas famílias portuguesas, que tiveram sua importância, mas acabaram sem relevância (Freyre, 2006a).

De fato, a história social da família brasileira também tem as características dos valores tropicais que vieram das possessões portuguesas na Ásia e na África. Utilizou-se muito no Brasil, devido ao seu clima e situações sociais, o chapéu de sol, o leque, a palanquim, a bengala, a colcha de seda, a porcelana chinesa, a louça indiana, móveis também da China e da Índia, as telhas no estilo sino-japonês, além dos quitutes, dos animais, das especiarias e das plantas que aqui encontraram um clima propício e se adaptaram ao meio, como a jaqueira, o coqueiro, a mangueira, etc. (Freyre, 2006a).

Todo brasileiro, mesmo o alvo, de cabelo louro, traz na alma, quando não na alma e no corpo – há muita gente de jenipapo ou mancha mongólica pelo Brasil – a sombra, ou pelo menos a pinta, do indígena ou do negro. No litoral, do Maranhão ao Rio Grande do Sul, e em Minas Gerais, principalmente do negro. A influência direta, ou vaga e remota, do africano. Na ternura, na mímica excessiva, no catolicismo em que se deliciam nossos sentidos, na música, no andar, na fala, no canto de ninar menino pequeno, em tudo que é expressão sincera de vida, trazemos quase todos a marca da influência negra. Da escrava ou sinhana que nos embalou. Que nos deu de mamar. Que nos deu de comer, ela própria amolegando na mão o bolão de comida. Da negra velha que nos contou as primeiras histórias de bicho e de mal-assombrado. Da mulata que nos tirou o primeiro bicho-de-pé de uma coceira tão boa. Da que nos iniciou no amor físico e nos transmitiu, ao ranger da cama de vento, a primeira sensação completa de homem. Do moleque que foi o nosso primeiro companheiro de brinquedo (Freyre, 2006a, p. 367).

Freyre (2006a) afirma que os escravos chegavam ao Brasil oriundos de áreas onde sua cultura era adiantada, e se transformaram em um elemento criador, criativo e até nobre da colonização brasileira, “degradados apenas pela sua condição de escravos” (Freyre, 2006a, p. 390).

Tiveram verdadeiramente uma “função civilizadora”, sendo parte considerável da formação agrária do Brasil, como também a extração do ferro teve como professores os negros. Sem falar da culinária, onde os negros a enriqueceram consideravelmente.

Das regiões da África que vieram os negros para o Brasil, chegaram mulheres para serem “donas de casa” de colonos que não tinham esposa branca, artesãos de ferro, técnicos para perfurar e manter as minas, negros que entendiam da criação de animais e da “indústria pastoril”, além de mercadores de sabão e de pano, e por fim, até sacerdotes e mestres islâmicos (Freyre, 2006a).

Deve-se, porém, salientar que a colonização africana do Brasil realizou-se principalmente com elementos bantos e sudaneses. Gente de áreas agrícolas e pastoris. Bem alimentada a leite, carne e vegetais. Os sudaneses da área ocidental, senhores de valiosos elementos de cultura material e moral próprios, uns e outros adquiridos e assimilados dos maometanos. Aos sudaneses Nina Rodrigues dá a ‘proeminência intelectual e social’ entre os negros importados para o Brasil, parecendo-lhe filiarem-se à organização religiosa dos sudaneses maometanos, não só o movimento de 1835 da Bahia, mas outras revoltas de senzala. Atribui Nina grande importância à influência exercida sobre os Iorubanos ou Nagô e sobre os Ewes ou Gege pelos Fulas e Haúça maometanos. Estes parecem ter dirigido várias revoltas de escravos. Teriam sido uns como aristocratas das senzalas. Vinham eles dos reinos de Wurno, Sokotô, Gandê, de organização política já adiantada; de literatura religiosa já definida – havendo obras indígenas escritas em caracteres arábicos; de arte forte, original, superior às anêmicas imitações portuguesas dos modelos mouriscos (Freyre, 2006a, p. 393).

Gilberto Freyre (2006a) observa que o islamismo esteve presente no Brasil principalmente nas senzalas, mantendo-se pelos pregadores e mestres maometanos que chegavam da África e ensinavam, em árabe, o Alcorão. Inclusive com casas e escolas de oração islâmicas e a Revolta do Malês, que ocorreu em 1835 na Bahia, também teve um fundo religioso.

Nas sombras das igrejas e dos mosteiros, alguns escravos ensinavam e pregavam a religião de Maomé em oposição à de Jesus Cristo, como também contra os senhores das casas-grandes e contra a missa da Igreja Católica. Em oposição ao rosário católico, faziam o do islã, com noventa e nove contas de madeira. Também algo da influência islâmica adentrou à Igreja Católica, como já havia ocorrido com algumas características indígenas e africanos (Freyre, 2006a). Da influência maometana, são os folhetos de oração para proteger o corpo e a residência dos bandidos. Orações em papel que eram colocadas nos pescoços das pessoas ou coladas nas portas das casas, principalmente pelo interior.

Freyre (2006a) observa que alguma predisposição de negros pelo protestantismo no Brasil, tem origem remota naquele combate à missa, aos santos e aos rosários católicos por parte dos maometanos. Tanto na Bahia, quanto no Rio de Janeiro ou no Recife, vestimentas africanas com influência islâmica fez-se presente entre os negros, principalmente entre as doceiras,

Na Bahia, no Rio de Janeiro, no Recife, em Minas, o traje africano, de influência maometana, permaneceu longo tempo entre os pretos. Principalmente entre as pretas doceiras; e entre as vendedeiras de aluá. [...] Cobertas de quimbembeques. De joias e cordões de ouro. Figas da Guiné contra mau-olhado. Objetos de culto fálico. Fieiras de miçangas. Colares de búzios. Argolões de ouro atravessados nas orelhas. Ainda hoje se encontram pelas ruas da Bahia negras de doce com os seus compridos xales de pano da costa. Por cima das muitas saias de baixo, de linho alvo, a saia nobre, adamascada, de cores vivas. Os peitos gordos, em pé, parecendo querer pular das rezas do cabeção. Teteias. Figas. Pulseiras. Rodilha ou turbante muçulmano. (Freyre, 2006a, p. 396).

Como outrora em Portugal, também no Brasil os feitiços e a bruxaria tinham eminentemente motivos amorosos, de fecundidade e de geração. Protegia-se a mulher grávida e as crianças de males como mordidas de cobra, febres, mau-olhado. Era uma proteção que se consolidou com a participação africana, misturada com resquícios católicos e ritos dos índios. Mas foi de Portugal que adentrou ao Brasil diversas magias sexuais, como a da mandrágora para desfazer males, propagar a família e trazer fecundidade (Freyre, 2006a).

Ou quando a mulher estivesse grávida, não passar embaixo de escadas correndo o risco de que a criança não crescesse, ou de serem cingidas por cordões de São Francisco quando estivesse em dores de parto, além das promessas a Nossa Senhora do Bom Parto de que tivessem um parto tranquilo e um filho saudável, e se atendida pela Virgem Maria, daria o nome da criança de Maria, daí a disseminação deste nome no Brasil (Freyre, 2006a).

Algumas vezes, para agradecer a graça recebida no parto, vestia-se a criança de santo ou anjo em procissões, ou deixavam o cabelo dela crescer e depois o ofertavam para o Senhor Bom Jesus dos Passos. Também vestir a criança de branco ou azul até os doze anos, em homenagem à Virgem Maria. Ainda, fazer a criança estudar para padre ou se tornar freira. (Freyre, 2006a).

Outra grande influência dos negros para o Brasil foram as línguas da África, que se dissolveram na língua portuguesa, aprimorando-a de palavras novas e pitorescas, substituindo vocábulos lusitanos que caíam em desuso. Palavras que foram incorporadas ao vocabulário do brasileiro e que são utilizadas diariamente. Nem os mais puritanos deixam de empregá-las em público (Freyre, 2006a).

São como se tivessem se originado em dicionários portugueses com toda uma genealogia. Todavia, são vocábulos de dialetos africanos sem história de suas origens, mas que subiram das senzalas para as casas-grandes (Freyre, 2006).

Este fluxo linguístico sofrera resistência dos padres-mestres e capelãos que habitavam os engenhos desde a retirada dos jesuítas, tutelando a educação das sinhazinhas e dos sinhô-moços, com o latim e a gramática, utilizando muitas vezes a palmatória.

Sucedeu, porém, que a língua portuguesa nem se entregou de todo à corrupção das senzalas, no sentido de maior espontaneidade de expressão, nem se conservou acalafetada nas salas de aula das casas-grandes sob o olhar duro dos padres-mestres. A nossa língua nacional resulta da interpenetração das duas tendências. [...] O português do Brasil, ligando as casas-grandes às senzalas, os escravos aos senhores, as mucamas aos sinhô-moços, enriqueceu-se de uma variedade de antagonismos que falta ao português da Europa. Um exemplo, e dos mais expressivos, que nos ocorre, é o caso dos pronomes. Temos no Brasil dois modos de colocar pronomes, enquanto o português só admite um – o “modo duro e imperativo”: *diga-me, faça-me, espere-me*. Sem desprezarmos o modo português, criamos um novo, inteiramente nosso, caracteristicamente brasileiro: *me diga, me faça, me espere*. (Freyre, 2006a, p. 417-418).

Característica da sociedade brasileira também foram os conflitos entre diferentes famílias e às vezes até entre membros da própria família principalmente por questões de terra e de herança, ou até por honra ou motivações políticas. Conflitos entre as famílias Camargo e Pires, em São Paulo, ou os Montes contra os Feitosas no Nordeste.

Conflitos e brigas que também envolviam os escravos, que ficavam ao lado dos senhores, tanto que, na época do Império, desde os brancos das casas-grandes até os negros nas senzalas entravam nas rivalidades eleitorais, dividindo-se em “conservadores” e “liberais” (Freyre, 2006a).

Rivalidades que também ocorreram no Rio de Janeiro entre o final do século XVIII e início do século XIX, entre os que gostavam mais de uma cantora, rivalizando com os adeptos de outra, ou mesmo entre os adeptos de diferentes atores. Rivalidades populares que chegaram ao século XX e XXI, todavia, no futebol.

Ainda com relação às modinhas, elas se originaram no erotismo patriarcal, sucesso nos salões do século XVIII, juntamente com as novenas e festas da Igreja. Modinhas que celebravam “o quindim das mulatas das senzalas; muitas exaltavam as iaiás das casas-grandes, filhas de senhor de engenho. Meninas de doze, treze, quatorze anos. (Freyre, 2006a, p. 427).

Freyre (2006a) observa que mais do que nos Estados Unidos ou nas Antilhas, no Brasil se fez questão da religiosidade do escravo, por ser um país com uma formação social eminentemente católica.

Os africanos importados de Angola”, informa Koster, “são batizados em massa antes de saírem de sua terra, e chegando ao Brasil ensinam-lhes os dogmas religiosos e os deveres do culto que vão seguir. Trazem no peito o sinal da Coroa Real a fim de indicar que foram batizados e por eles pagos os direitos. Os escravos que se importam das outras regiões da África chegam ao Brasil sem ter sido batizados e antes de proceder-se a cerimônia que os deve fazer cristãos é necessário ensinar-lhes certas orações, para o que concede-se aos mestres o prazo de um ano no fim do qual são obrigados a apresentar os discípulos à igreja paroquial”. [...] “

Não se pergunta aos escravos se querem ou não ser batizados; a entrada deles no grêmio da Igreja Católica é considerada como questão de direito. Realmente eles são tidos menos por homens do que por animais ferozes até gozarem do privilégio de ir à missa e receber os sacramentos” (Freyre, 2006a, p. 436).

Freyre (2006a) confessa não pretender analisar o grau de cristianização alcançado pelos escravos, mas aponta que em pouco tempo o escravo negro estava integrado ao catolicismo no Brasil, e com isso, se aproximou da cultura dos senhores e, conseqüentemente de sua imoralidade. Alguns escravos se tornaram cristãos tão piedosos que transmitiam o catolicismo para as crianças brancas exatamente como elas estavam recebendo de suas mães.

Constatou-se no Brasil que se formava uma confraternização de valores e sentimentos, seja coletivista através das senzalas, ou individualista, oriundo das casas-grandes. Seja como for, expõe Freyre (2006a) que esta confraternização somente foi possível graças ao catolicismo que dominou a formação social brasileira. Se fosse outro tipo de cristianismo, mais ortodoxo, clerical ou mesmo calvinista, essa confraternização não teria ocorrido.

O cristianismo lírico e doce, com a relação íntima e familiar dos homens com os santos, das igrejas sempre com suas festas, de batismo, de crisma, novenas, festas dos padroeiros, capelas de engenho, organizaram o desenvolvimento social do Brasil, e trouxe aos negros as conexões com a estética, a moral, com a mística em que viviam as famílias e a cultura brasileira.

[...] Não foi só “no sistema de batizar os negros” que se resumia a política de assimilação, ao mesmo tempo que de contemporização seguida no Brasil pelos senhores de escravos: consistiu principalmente em dar aos negros a oportunidade de conservarem, à sombra dos costumes europeus e dos ritos e doutrinas católicas, formas e acessórios da cultura e da mítica africana. Salienta João Ribeiro o fato de o cristianismo no Brasil ter concedido aos escravos uma parte no culto; de santos negros como São Benedito e Nossa Senhora do Rosário terem se tornado patronos de irmandades de pretos; dos escravos terem se reunido em grupos que foram verdadeiras organizações de disciplina, com “reis do Congo” exercendo autoridade sobre “vassalos”. (Freyre, 2006a, p. 438)

Por sua vez, a educação, também como parte dos costumes, passou por diversos e diferentes momentos. Até o século XIX, os meninos estudavam em casa, com o mestre particular ou o capelão. Era nas casas-grandes que ficavam a sala de aula. Aos meninos, em muitos casos, se reuniam os moleques e filhos bastardos, e todos aprendiam a ler e escrever, além de rezar e fazer contas (Freyre, 2006a).

Porém, em outros engenhos tanto meninos quanto moleques cresciam ignorantes. Pela falta de universidades na colônia portuguesa, que já havia na América Espanhola, como a Universidade Nacional Mayor de San Marcos, fundada em 1551 em Lima, no Peru, os

colégios e seminários da Companhia de Jesus se tornaram os locais onde se irradiou a cultura no Brasil.

Estes colégios se estendiam pelos sertões brasileiros e recolhiam crianças que viviam soltas pelas ruas e matagais, e os reuniam nos colégios, desde filhos de caboclos, até de normandos encontrados nas matas, também filhos de portugueses, órfãos vindos de Lisboa e mamelucos estudavam juntos. Somente negros e moleques não estudavam nessas escolas dos jesuítas (Freyre, 2006a).

Também as leis de Portugal não permitiam que pessoas de sangue negro ou mouro ingressassem no sacerdócio. Tal ocorreu até o século XVIII, quando observadores estrangeiros já constatarem a presença de padres negros no Brasil, e muitos deles com mais zelo e decoro pela liturgia que os sacerdotes brancos.

Salienta Freyre (2006a) que as crianças negras e pardas não acompanharam os meninos brancos apenas nos colégios ou nas aulas da casa-grande, mas diversos meninos brancos foram ensinados a ler, escrever e a fazer contas por professores negros.

Característica importante dos antigos colégios era a violência infantil que havia. As crianças eram humilhadas, segundo o sadismo que se desenvolveu no Brasil colonial. Nesses colégios, o mestre tinha poder supremo, o que aumentou após a Independência, o mestre como se fosse um rei, um senhor de engenho a punir negros que escapavam (Freyre, 2006a).

A descoberta da *Kultur des Volkes* está presente em *Casa-Grande e Senzala*. O Brasil representado pelos indígenas, nativos da terra, os europeus lusitanos e os negros que aqui chegaram. Pode-se observar a importância que a religião teve, segundo Freyre, como forma de unir as diferenças, criando um catolicismo com características próprias.

Como os trópicos influenciaram os mais diversos costumes do brasileiro e a família, como a maior força civilizacional do Brasil, desde a colônia. Traremos, a seguir, breve análise dos costumes presentes no segundo volume da trilogia de Gilberto Freyre: *Sobrados e Mucambos*.

5.8.2 Sobrados e Mucambos

Em *Sobrados e Mucambos*, Gilberto Freyre (2004a) continua sua exposição sobre a formação social brasileira, trazendo à lume os valores e os costumes da sociedade. Expõe Freyre (2004a) que no Brasil se desenvolveram residências que se harmonizaram com o meio,

como inicialmente a casa-grande, e depois o sobrado e o mucambo, um sistema cultural, familiar, onde o homem precisou vencer os desafios do trópico.

Homens que tinham suas origens em civilizações como a europeia cristã ou a muçulmana, mas que chegou ao Brasil também pelos africanos. Tais civilizações se amoleceram ou se corromperam no Brasil, disseminando-se pelo grande território brasileiro, e dessa dispersão pelas terras tropicais, ocasionou a grande civilização moderna presente nos trópicos.

Apesar da magnitude que foram as atuações dos missionários jesuítas, franciscanos, carmelitas, beneditinos, dos agentes da coroa, é possível que a disseminação dessa civilização tenha se consolidado com a atuação da casa-grande e das capelas de engenho (Freyre, 2004a).

Quando se viaja pelo interior do país ou pelo litoral, relata Freyre (2004), pode-se constatar essa influência em nomes de cidades ou povoados que recordam os tempos patriarcais, do domínio da família patriarcal na paisagem e no espaço do Brasil, além da sua arquitetura. O familismo ou personalismo decorrente do sistema patriarcal (Freyre, 2004a).

Famílias que deixaram suas marcas em suas fazendas, armazéns, engenhos, casas-grandes e sobrados. O poder da família teve sua influência tanto na economia quanto na política e na moral social do Brasil. Influência familiar que, segundo Freyre (2004) não desapareceu e nem irá desaparecer no futuro da sociedade brasileira, mesmo sofrendo alterações.

A família, sob a forma patriarcal, ou tutelar, tem sido no Brasil uma dessas “grandes forças permanentes”. Em torno dela é que os principais acontecimentos brasileiros giraram, durante quatro séculos; e não em torno dos reis ou dos bispos, de chefes de Estado ou de chefes de igreja. Tudo indica que a família entre nós não deixará completamente de ser a influência se não criadora, conservadora e disseminadora de valores, que foi na sua fase patriarcal. O personalismo do brasileiro vem de sua formação patriarcal ao mesmo tempo que cristã – um cristianismo colorido pelo islamismo e por outras formas africanas de religiosidade inseparáveis da situação familiar da pessoa; e dificilmente desaparecerá de qualquer de nós. Sob forma nova, que lhe permita resistir à pressão de forças hoje mais poderosas do que ela, e adaptar-se a novas circunstâncias de convivência humana, a família, no Brasil, tende a desenvolver-se com a igreja, a cooperativa, a comuna, o sindicato, a escola, num dos órgãos de renovação e de descentralização de poder, numa sociedade, como a nossa, ainda impregnada de sobrevivências feudais e tutelares. Como família patriarcal, ou poder tutelar, porém a energia da família está quase extinta no Brasil; e sua missão bem ou mal cumprida. Suas sobrevivências terão, porém, vida longa e talvez eterna não tanto na paisagem quanto no caráter e na própria vida política do brasileiro (Freyre, 2004a, p. 78).

Tanto a figura do patriarca quanto a maternal, para Gilberto Freyre (2004a) irão se projetar e perpetuar o significado da família na sociedade brasileira.

O patriarcal tende a prolongar-se no paternal, no paternalista, no culto sentimental ou místico do pai ainda identificado, entre nós, com as imagens de homem protetor, de homem provincial, de homem necessário ao governo geral da sociedade; o tutelar – que inclui a figura da mãe de família – tende a manifestar-se também no culto, igualmente sentimental e místico, da Mãe, identificada pelo brasileiro com imagens de pessoas ou instituições protetoras: Maria, mãe de Deus e senhora dos homens; a igreja; a madrinha; a mãe-figuras que frequentemente intervêm na vida política ou administrativa do país, para protegerem, a seu modo, filhos, afilhados e genros. De maternalismo, ou maternismo, se mostra, na verdade, impregnado quase todo brasileiro de formação patriarcal ou tutelar. (Freyre, 2004a, p. 78).

O amor à mãe, à madrinha ou à mãe-preta foi o refúgio do menino e do adolescente à violência do patriarca, do pai, que muitas vezes, sádico de mulheres, de menino e escravos. O próprio Joaquim Nabuco, conforme expõe Freyre (2004a) lamentou muito a morte de sua mãe, em um profundo maternalismo, ainda que tenha sido criado em uma estrutura patriarcal pela madrinha, senhora de engenho, que pela sua mãe. Nabuco também admirava o pai, mais que o temia. Porém a figura materna era o abrigo contra o terror que às vezes transmitia a figura paterna.

Por exemplo, o caso de D. Vital Maria Gonçalves de Oliveira, bispo de Olinda no final do século XVIII, que projetou o temor existente pelo seu pai, um tradicional patriarca, em seu ódio ao Estado que dominava e oprimia a Igreja.

Já no sentido oposto, o amor pela mãe ele transferira em devoção à Igreja Católica e à Virgem Maria, que, como mãe de Jesus Cristo, também sofrera e fora perseguida (Freyre, 2004a). Conforme Freyre (2004a), o pai de D. Vital deixou em sua família as marcas de aspereza e autoritarismo ao dominar os filhos e a mulher, como também os escravos e aqueles que moravam no engenho em que era rendeiro, tendo todos os aspectos de senhor da terra.

Também tiveram matriarcas no Brasil, ao estilo dos patriarcas, sendo elas as matronas que, pela fraqueza ou ausência do marido ou pai, expandiam as características “masculinóides de personalidade”, sendo verdadeiramente os homens da casa.

Porém, eram casos excepcionais, nunca rivalizando com o patriarcalismo. Daí também a diferença entre o matriarcalismo e o maternalismo, já que esse último estava ligado à sociedade patriarcal como “compensação moral ou psíquica aos excessos de patriarcalismo” (Freyre, 2004a, p. 82).

A extrema receptividade do brasileiro ao culto de Maria, mãe de Deus, da mãe dos homens, de Nossa Senhora que, em nosso cristianismo mais popular e lírico, chega a sobrepujar o culto de Deus Pai e de Cristo Nosso Senhor, talvez encontre sua explicação naquele maternalismo, moral e psiquicamente compensador dos excessos de patriarcalismo em nossa formação. Excessos identificados com o despotismo ou a tirania do homem sobre a mulher, do pai sobre o filho, do senhor sobre o escravo, do branco sobre o preto. E sob esse ponto de vista, tão expressivo quanto o caso de D. Vital Maria nos parece o do Padre Ibiapina, também extremo devoto de Maria, Mãe

de Jesus. O grande missionário brasileiro da época patriarcal, organizador das célebres “casas de caridade” nos sertões, é de que se apresenta impregnado aos nossos olhos: de maternalismo ao mesmo tempo que de brasileirismo. Ou caboclisto ou nativismo. (Freyre, 2004a, p.83)

Expõe Freyre (2004) que com o advento dos bacharéis de São Paulo e Olinda por volta de 1838, surgiu no Brasil um “romantismo jurídico”, que iria substituindo os velhos patriarcas. Estes bacharéis caíam aos poucos nas graças do Imperador D. Pedro II, e até a Igreja Católica passou a contar com bispos e padres muito jovens.

A autoridade dos mais idosos foi decrescendo à medida que ocorria a ascensão política e social daqueles jovens entre os vinte e trinta anos. Os mais velhos, com suas barbas brancas, possuíam quase um culto, assim como os mortos e os santos. Porém, no início do século XIX, aqueles idosos foram se transformando em doces vovôs, e já não se pedia a benção deles, como nos tempos patriarcais (Freyre, 2004a).

Para o sociólogo recifense, nada mais era que o declínio do período patriarcal, dos terríveis avós e dos “senhores pais”, que passavam a ser tratados como “vovós” e “papais”. Era o menino começando a se libertar da tirania do homem. O aluno começando a se libertar da tirania do mestre. O filho revoltando-se contra o pai. O neto contra o avô” (Freyre, 2004a, p. 200).

Joaquim Nabuco chamou a situação de “neocracia”, ou seja, quando os filhos deixaram de serem tratados como seus pais ou a antecipação da idade madura que se vivia na infância e adolescência. Para Nabuco, algo muito brasileiro, e marcou a mudança do patriarcalismo para o individualismo. (Freyre, 2004a).

Gilberto Freyre (2004a) observa que dentro do sistema patriarcal brasileiro, o homem foi “o elemento móvel, militante e renovador; a mulher, o conservador, o estável, a ordem” (Freyre, 2004a, p. 217). O homem sendo o componente de criação e por seus contatos e imaginação, saindo da rotina.

Já a mulher era mais ligada ao todo, em consonância com a realidade. Para Freyre (2004) havia diferenciações entre os sexos no período colonial que não eram apenas sociais, mas condições biológicas, “imposições que só o fanatismo feminista ou certa mística comunista-marxista seria capaz de negar” (Freyre, 2004a, p. 218).

As tendências coletivistas, de raça e de sexo, teriam se reunido, por outro lado, com mais força, na mulher-mãe, amante, esposa ou ama. Esta, geralmente negra mina e, depois da mulher-mãe, o elemento mais responsável, ao lado do padre – [...] pelas nossas condições de estabilidade social. Esse papel social de estabilizadora ou fixadora de valores, da mulher, na formação brasileira, como que se acha simbolizado pela especialização acentuada do seu corpo em corpo de mãe: o rosto,

os pés, as mãos acabando simples pretexto para a realidade tremenda do ventre gerador. (Freyre, 2004a, p. 219).

Constata Freyre (2004a) que aquela dona de casa patriarcal, foi, no início do século XIX, dando lugar a uma mulher menos servil que passou a habitar nos sobrados e ainda em algumas casas-grandes de engenho.

Mulheres que iam ao teatro ou ao baile; liam romances; acordavam mais tarde; ficavam observando pela varanda o movimento das ruas; moças que aprendiam a tocar piano, a dançar e a aprender francês; e tinham menos devoção religiosa que as mulheres do período patriarcal.

O século XIX trouxe o médico de família com mais poder que o padre confessor, assim como o teatro seduzia mais as mulheres que a igreja, ou como os bailes mascarados de carnaval feitos em teatro público.

Carnaval refinado, de seda e silencioso, mas que não impediu aquele grosseiro, barulhento, carnaval plebeu que dava oportunidade para os moços extravasarem a juventude, “para os negros exprimirem sua africanidade (de certo modo recalcada nos dias comuns), para pretos, escravo, moças, meninos gritarem, dançarem e pularem como se não fossem de raça, de classe, de sexo e de idade oprimidas pelos senhores dos sobrados” (Freyre, 2004a, p. 227).

Freyre (2004a) expõe que a mudança daquele patriarcalismo absoluto da colônia para um semipatriarcalismo, seria comparável à mudança da monarquia absolutista para a constitucional.

A comparação é das melhores e abrange alguns dos aspectos mais característicos do fenômeno jurídico, tanto quanto do moral e social, daquela transição. [...] O absolutismo do *pater famílias* na vida brasileira – *pater famílias* que na sua maior pureza de traços foi o senhor de casa-grande de engenho ou de fazenda – foi se dissolvendo à medida que outras figuras de homem criaram prestígio na sociedade escravocrática: o médico, por exemplo; o mestre-régio; o diretor de colégio; o presidente de província; o chefe de polícia; o juiz; o correspondente comercial. À medida que outras instituições cresceram em torno da casa-grande, diminuindo-a, desprestigiando-a, opondo-lhe contrapesos à influência [...]. (Freyre, 2004a, p. 238).

A Igreja tornando-se mais independente com os bispos católicos que se faziam ouvir, como também o governo, o banco, a oficina, o colégio, etc. A ascensão dessas instituições incentivou também a mulher a se libertar da autoridade excessiva do patriarca, assim como o filho e o escravo, que se elevavam moral e juridicamente (Freyre, 2004a). Casamentos de militares e bacharéis pobres ou mulatos com moça de origem rica e branca da casa-grande ou iaiá de sobrado dava mais prestígio à mulher, fazendo nascer uma descendência matrilinear (Freyre, 2004a).

Ponto importante foi a atuação da Igreja no início do século XIX. Sua autoridade havia se chocado com os senhores das casas-grandes através dos membros da Companhia de Jesus, porém os jesuítas foram vencidos por aqueles, e a Igreja reconquistara o seu prestígio espiritual e moral que havia perdido no embate, através das atuações dos capelães nos engenhos e sua subserviência ao patriarca.

Esses capelães não conseguiam dominar o menino e a mulher que, já se libertando dos excessos do *pater familias*, tiveram novas influências, como a do médico, do teatro, da literatura, do colégio, como também a crescente autoridade dos bispos e vigários, que faziam o povo ouvir o som dos sinos da matriz ou catedral (Freyre, 2004a).

O ultramontanismo⁵² e a defesa da ortodoxia católica despontaram na hierarquia eclesiástica do Brasil, e teve como seu principal expoente, D. Vital Maria Gonçalves de Oliveira, bispo de Olinda (1871-1878). A Igreja passava a ser efetivamente dos bispos e do Internúncio papal, com a interferência direta da Santa Sé.

Tais casos, evidenciaram o declínio do sistema patriarcal das casas-grandes e até dos sobrados. Ainda no século XVIII alguns bispos se levantaram contra a forma abusiva das missas em capelas ou oratórios particulares de casas de engenho, de sítio, de fazenda ou até nos sobrados (Freyre, 2004a).

Em 1886 seria o próprio Internúncio, arcebispo de Otranto, quem dirigiria aos bispos uma circular sobre o assunto, que fez época na vida da Igreja no Brasil; e que marca, ao mesmo tempo, não diremos o fim – pois seria considerada sem efeito pelo substituto do arcebispo de Otranto – mas o declínio, da era do capelão subordinado ao patriarca e quase indiferente ao prelado, para acentuar novo tipo de relações entre a casa patriarcal e a Igreja; e entre o padre e o bispo. Condenava-se aí o abuso de celebrar-se a santa missa em casas particulares, nos oratórios de família. Irregularidade que seria punida com suspensão *ad celebratione Missae*. Semelhante circular levantou forte celeuma em algumas dioceses mais patriarcais: dioceses onde o interesse econômico dos padres se achava preso da maneira mais íntima às capelas particulares. Mas o simples fato de sua publicação é característico do declínio do sistema patriarcal, com o qual tanto contemporizara a Igreja, agora intransigente na sua ortodoxia (Freyre, 2004a, p. 240).

Um país continental como o Brasil traria dificuldades para o encerramento daqueles missas particulares, já considerando as poucas dioceses criadas pelo Imperador, chefe do Padroado, já que cabia ao monarca a administração da Igreja no país, por ser ela religião oficial do Estado, no período imperial.

Alguns bispos reportaram ao Internúncio os problemas de se encerrar as missas nas casas, dada a vastidão das freguesias, e poucas pessoas tinham a capacidade de irem até a

⁵² Ultramontanismo: Corrente de pensamento católica defensora da centralização da Santa Sé, além do poder e das prerrogativas do Papa sobre a disciplina, a doutrina e a fé. Crítica às ideias modernizantes e liberais.

matriz ou à igreja mais próxima para assistirem a missa e comungarem, às vezes apenas uma vez na vida. Foi-se então tolerante com as capelas nas fazendas.

“Os oratórios em fazendas” – acrescentava o bispo de Mariana, que diante do radicalismo ortodoxo do Internúncio pendera para o lado oposto, numa atitude doce, brasileira, de conciliação – “os oratórios em fazendas, com entradas francas para todos, têm sido considerados sempre como públicos, e suprem a falta de capelas. A única condição que lhes falta para o rigor de públicos é que têm saída para terras particulares, e não para terrenos públicos, condição esta difícil de ser observada no Brasil. (Freyre, 2004a, p. 240).

O golpe que levou a autoridade do patriarca ao se proibir missas nos engenhos em seus oratórios particulares atingiu também a mulher da casa-grande e sua vida mais sedentária, a mãe de família que dificilmente saía de sua residência. Porém, o prelado mirava o abuso das casas-grandes de sítios que estavam já dentro da cidade e até nos sobrados, que ficavam do lado das igrejas, como no Rio de Janeiro, no Recife ou na Bahia (Freyre, 2004a).

Transigindo, ainda em 1886, com os oratórios particulares, a Igreja deve ter transigido principalmente com a mulher que, desde os princípios do século, estava se tornando, com o filho pequeno e o escravo, o elemento mais conservador da fé ortodoxa, os homens dando para liberais e pedreiros-livres. Alguns sobrados, em vez de conservarem capela ou oratório, foram-se tornando até uma espécie de templos maçônicos, como, no Recife, a casa de Antônio Gonçalves da Cruz, decorada com retratos de revolucionários franceses e norte-americanos, em lugar de estampas de santos e mártires da Igreja. (Freyre, 2004a, p. 241).

Como observa Freyre (2004a) a Maçonaria teve também seu papel dentro da formação da sociedade brasileira, principalmente no século XIX, com lojas maçônicas presentes no Nordeste no século XVIII. Lojas com nomes como “areópagos”, “academias”, “oficinas” surgiam em um Brasil europeizado, serviam como associações de homens, fechadas para as mulheres, que nunca podiam ver os “objetos sagrados”. (Freyre, 2004a).

Os maçons eram inspirados ao levante de conspirações liberais, seriam os “libertadores” da sociedade, mas essa liberdade maçônica implicava na exclusão dos negros, das mulheres e dos mulatos, algo que aprofundou o “antagonismo, já considerável, entre o sexo conservador e o diferenciador” (Freyre, 2004a, p. 241).

Freyre (2004a) expõe que no caso das sociedades secretas, as mulheres ficavam longe de qualquer discussão sobre a democracia, a independência ou até a liberdade. Alguns dos membros dessas sociedades eram autoritários com suas mulheres e filhos, fazendo-os entrar em conventos ou recolherem-se forçadamente, simplesmente para ostentarem uma importância social. “Amigos da democracia e querendo a colônia livre do jugo de Portugal

tinham, entretanto, sua maneira monossexual de ser democratas e liberais” (Freyre, 2004a, p. 242).

Entre os costumes dos brasileiros estava o de cultivar hortas e jardins, e alguns jardins sendo verdadeiras hortas. Plantava-se diversos tipos de hortaliças, desde o manjerição e o alecrim, até o “anil” para clarear roupas.

Também muitas plantas medicinais como a malva, a marcela-galega, a arruda africana (própria para afastar mau-olhado), etc., algumas dessas plantas vistas em quase todas as casas, e todas as classes, praticamente de uso nacional, como a arruda, ou no caso de planta alimentar, o feijão, que se transformou e é tido, “por sociólogos e antropólogos sociais – entre os quais nos incluímos desde dias já remotos – e por modernos nutrólogos – um dos quais, o médico Rui Coutinho – fator de unificação brasileira.” (Freyre, 2004a, p. 254).

A relação do brasileiro com os animais não se limitou ao rural, chegando ao meio urbano, caracterizam o dualismo sobrado e mucambo. Os grandes cães de caça, ferozes, gordos e nutridos eram animais próprios dos sobrados, representação viva dos leões e dragões estampados nas louças e nos portões. O mesmo com o gato e a vaca de leite, que se contrastava com a cabra, como o cavalo com a mula (Freyre, 2004a).

Costume dos brasileiros também as gaiolas com passarinhos que, desde as casas grandes e depois nos sobrados, eram a paixão do senhor, assim como as flores era a paixão das senhoras. Eram pássaros considerados “aristocráticos”, que, às vezes também eram vistos em gaiolas na frente das casas térreas ou mucambos, alegrando os mais pobres, que não os vendiam por nada. Também eram comuns os galos, preparados para as brigas. (Freyre, 2004a).

Quando o Brasil adentrou o século XIX, passou a sofrer forte europeização, que foi externada principalmente através do vestuário. As crianças foram as que mais sofreram, que para Freyre (2004a) se tornaram verdadeiras mártires da moda, ainda mais as meninas. Aqueles figurinos oitocentistas eram vestidos para meninas desde os cinco anos de idade, como camisas de força de seda ou tafetá.

Mesmo com orientação médica sobre o mal que fazia tais vestimentas, os pais queriam que os filhos se vestissem como europeus, apesar de toda assadura e brotoejas dada a incompatibilidade de trajes tão pesados e grossos com o clima tropical. Mas elas deveriam se parecer como pequenos franceses ou ingleses (Freyre, 2004a).

Em uma análise sociológica da história do Brasil, foi no período oitocentista que se efetivou o declínio do patriarcado. Já vinha com a queda do mais severo que era o rural, e posteriormente do semirrural, semiurbano e depois do urbano (Freyre, 2004a). “E ao lado

desse declínio verificou-se – ou vem se verificando – o desenvolvimento de formas por algumas chamadas particularistas, ou individualistas, de organização de família, de economia, de cultura” (Freyre, 2004a, p. 475).

Passou-se no Brasil a concentrar-se na figura de el-Rei e posteriormente do imperador, considerada a maior figura de pai político, apenas abaixo de Deus. O imperador, “também pai político não só de patriarcas como de filhos de patriarcas, não só de brancos como de indivíduos de cor, não só de ricos como de pobres, não só de homens do litoral como dos sertões” (Freyre, 2004a, p. 475).

Destaca Freyre (2004a) que a situação de senhor de engenho era algo marcante e digno na sociedade patriarcal do Brasil, mas cada região tinha suas características próprias, sendo diferente ser senhor de engenho de mandioca em Santa Catarina, de rapadura no Piauí, ou de açúcar em Pernambuco. Destaca-se também a rivalidade que se iniciou entre algumas regiões brasileiras.

E o baiano de cidade, isto é, de Salvador, acabou por sua vez fazendo de sua condição de homem da capital do Brasil – por muitos anos a cidade por excelência do palanquim e de negros que gritavam para todo homem de sapato que descesse de navio ou nau: “Qué cadeira sinhô?” – motivo de supervalorização de origem ou de situação regional. Era como se fosse Salvador a única região civilizada, urbana, polida, do Brasil; e o mais mato rústico. A essa supervalorização de origem ou situação urbana ou metropolitana, o gaúcho reagiu a seu modo, desdenhando de quanto brasileiro do Norte se mostrasse incapaz de montar a cavalo com a destreza dos homens do extremo sul; e associando essa incapacidade à condição de *baiano*. Ser baiano era ignorar a arte máscula da cavalaria. Era ser excessivamente civilizado: quase afeminado. Quase mulher. Quase sinhá. Era só saber viajar de palanquim, de rede, de cadeira, aos ombros dos escravos negros. De modo que *baiano* tornou-se, no Brasil termo ao mesmo tempo de valorização e de desvalorização do indivíduo por circunstâncias regionais de origem e de formação social. E o mesmo se verificou com *gaúcho*. (Freyre, 2004, p. 491-492).

Ressalta Freyre (2004a) que uma observação detalhada da “composição social” brasileira se deve levar em consideração as condições de raça, classe e região analisadas em conjunto, e nunca separadamente, já que essas condições se interpenetram, evitando “generalizações falsas” sobre grupos ou indivíduos, pois em um país como o Brasil, critérios puros de interpretação ou generalização perdem o vigor e deixam de ser válidos, como o seriam em países onde haveria maior “pureza” ou “nitidez hierárquica”.

Assim não se pode afirmar da nossa formação que tenha sido substancialmente aristocrática no sentido de uma raça, de uma classe ou de uma região única. O que a nossa formação tem tido é forma aristocrática dentro da qual vêm variando substâncias ou conteúdos de raça, de classe e de região, ora exaltando-se como nobre o branco (e dando-se aos indígenas o direito de adotarem velhos nomes portugueses de pessoa ou família), ora o caboclo (cujos nomes passaram em certa época a substituir os europeus); ora glorificando-se o senhor de engenho, isto é, da região da

cana, ora o fidalgo de sobrado, isto é, da região ou área urbana (de onde a tendência contemporizadora para o senhor rural mas rico ter tido sempre sobrado na cidade mais próxima de suas terras e, vice-versa, o senhor mais rico de sobrado ter tido sempre engenho, fazenda ou quinta socialmente decorativa do seu poder econômico de burguês); ora fazendo-se do homem do litoral o herói da formação nacional, considerando-se verdadeiro herói dessa formação o paulista, o sertanejo ou o montanhês; ora fazendo-se do açúcar o artigo-rei da economia nacional, ora transferindo-se essa majestade para o café. (Freyre, 2004a, p. 501).

Expõe Freyre (2004a) que nos últimos momentos da colônia e a chegada da Independência tanto o bacharel quanto o mulato eram “elementos de diferenciação”, inseridos em uma sociedade rural e patriarcal procurando um equilíbrio, tratado por sociólogos como “acomodação” entre duas partes antagônicas, o escravo e o senhor.

Os bacharéis tiveram grande e veloz ascensão na política e no meio social, logo no início do reinado de D. Pedro II, reinado que evidenciou a mudança fisionômica do Brasil com o início do “romantismo jurídico” (Freyre, 2004a).

As mudanças do núcleo de poder não passaram sem ser percebidas pelo povo, tanto que os novos palácios presidenciais eram chamados de “casas-grandes de governo”, lembrando as mesmas do período da colônia. Em praticamente todas as províncias brasileiras,

[...] que o povo custou a admitir nos bacharéis, nos doutores e até nos barões e nos bispos, a mesma importância que nos “capitães-mores” ou nos “sargentos-mores”. Ainda hoje sobrevive a mística popular no Brasil em torno dos títulos militares: para a imaginação da gente do povo o Messias a salvar o Brasil será antes um senhor capitão ou um senhor general que um senhor bacharel ou um senhor doutor. (Freyre, 2004a, p. 721).

Expôs Gilberto Freyre que a confiança do brasileiro estava na espera de um messias que poderia salvar o Brasil. A confiança caracterizada na autoridade e no poder, na ordem que poderia transmitir um capitão ou um general, do que um intelectual.

Para o sociólogo recifense, a espera por este messias é um sentimento popular, que tem sua origem ainda no início do século XIX. Algo que lembra o sebastianismo de Portugal, o retorno de D. Sebastião I (1554-1578) que iria salvar Portugal nos tempos mais sombrios.

Retornando à rivalidade e os antagonismos no Brasil, eles acentuam-se na vida social e na política, acirrando até a hostilidade entre regiões e grupos. O caso de “baianos” e “gaúchos”, Norte e Sul. Freyre (2004a) afirma que tais choques não podem ser interpretados sob um aspecto puramente de conflitos de raças, incapazes psicológica ou biologicamente de se entenderem ou de qualquer conciliação. Muito menos por outro critério “simples”, que seria o da “pura luta de classes”, como pregado pelos adeptos do marxismo ortodoxo, que viam no paulista somente o “capitalista colonizador” em oposição ao povo do Norte, uma “massa colonial” (Freyre, 2004a).

A disparidade entre subgrupos, numa sociedade como a brasileira, vem antes do conflito entre as fases ou os momentos de cultura que, encarnados a princípio pelas três raças diversas, hoje o são por populações ou “raças” puramente sociais e por diferenças regionais de progresso técnico. E ainda pela maior ou menor facilidade de contatos sociais e intelectuais, com estrangeiros e entre si, de grupos ou regiões, de subgrupos e de sub-regiões. Além do que a disparidade procede das distâncias sociais, ainda grandes, que se acentuaram, no Brasil, desde a era colonial, entre esses grupos e entre essas regiões com o desenvolvimento da economia industrial em certas regiões, em benefício de minorias econômica e politicamente poderosas. Desenvolvimento favorecido por condições ecológicas de solo, de terra, de clima que não podem ser perdidas de vista pelo intérprete dos contrastes brasileiros. (Freyre, 2004a, p. 807)

Observa Freyre (2004a) que as cidades mais industrializadas mantiveram em seu interior, seja no alto dos morros ou às sombras das fábricas, às favelas e mucambos que se distanciaram e diferenciaram de parte da população.

Eram os “inimigos à vista”, como na Península Ibérica, os mouros que sempre estavam à espreita no litoral. No Brasil, estavam nos morros do Rio de Janeiro ou nos mangues pernambucanos. Essa população era muito distinta da parte da população que dominava, distinta nas condições materiais,

[...] coincidindo essas condições pelas consequências da escravidão, com a diversidade de cor ou de raça – que a configuração de grupo, e não de raça, é que provisoriamente, pelo menos, se mostra mais viva entre os brasileiros: os da área mais europeizada com relação aos das manchas, não tanto de sangue, como de vida mais africana ou, culturalmente, mais elementar. Os de classe explorada com relação aos de classe – e não rigorosamente raça – exploradora. (Freyre, 2004a, p. 808).

Traremos breve exposição dos costumes presentes na obra *Ordem e Progresso*, último livro da trilogia gilbertiana, onde Gilberto Freyre continua sua análise, do Brasil que adentrava à era republicana, e como o povo, aquele *folk*, vivenciou estas mudanças sociais, políticas e religiosas.

5.8.3 Ordem e Progresso

Em *Ordem e Progresso*, Gilberto Freyre (2004b) segue os relatos de um grupo de ingleses que estavam entre 1889 e 1890 navegando pelo litoral da América do Sul, a bordo do navio *Alerte*. Aportando em Salvador, no ano de 1889, os ingleses relataram que aquela “velha cidade portuguesa”, era magnífica à luz do sol, porém “pitoresca” ao cair da noite.

As ruas eram sujas e havia uma confusão de animais, pessoas, papagaios, frutas, turbantes de negras, e de cheiros dos mais variados, inclusive o da febre amarela. Salvador

tomada pelos barulhos, desde foguetes explodindo pelos ares até os sons do badalar dos sinos (Freyre, 2004b).

Os ruídos dos sinos, ainda segundo os relatos de Mr. Knight, um dos ingleses a bordo do *Alerte*, era uma constância em Salvador, pois todos os dias havia uma festa em honra de um santo da Igreja Católica, daí o nome de Todos os Santos.

Caso os sinos um dia silenciassem, evidencia o inglês, daria a impressão de que os habitantes daquela cidade entrariam em alarme, preparados para a chegada de algum desastre natural ou até uma revolução.

Revoluções que, como aponta Freyre (2004b), eram “ocorrências, naqueles dias, frequentes na América Espanhola, mas não na Portuguesa, graças principalmente – pensavam alguns brasileiros e vários estrangeiros quanto às revoluções, raras no Brasil – à sua forma de governo, que era a monárquica” (Freyre, 2004b, p. 201). Para o estrangeiro, a monarquia trazia grande estabilidade para o maior país dos trópicos, não se falando em revolução em terras brasileiras.

Expõe Freyre (1890) que os marinheiros do *Alerte* saíram de Salvador e ficaram na Ilha de Trindade até 1890. Quando regressaram para a capital baiana, observaram estranhas bandeiras a tremularem sobre os fortes e os edifícios de governo, além de estamparem os mastros das embarcações.

Os ingleses se perguntavam o que havia ocorrido com o Brasil, ou que tipo de revolução. Quando desembarcaram, perguntaram a um cuidador de barcos próximo o que significavam aquelas bandeiras: e o remador, com um “ar indiferente”, exclamou:

“Ah, a República”. Friamente, sem se exaltar com o fato; como um inglês das anedotas brasileiras e confirmando, aliás, a ideia de Mr. Knight de serem os brasileiros uma gente “quase oriental” na sua “apatia”: a seu ver, de “raça indolente”. Tudo dentro da sociologia mais ostensiva na época: uma sociologia que não hesitava em classificar os homens, suas virtudes, seus defeitos, pela raça de cada nação ou de cada povo. Um inglês residente na Bahia – certo Mr. Wilson – explicou a Mr. Knight o que ocorrera: uma revolução política que expulsara do trono “o estimado Imperador”. Uma revolução muito sem classe: não houvera uma única morte para lhe dar dignidade ou sequer respeitabilidade. O povo – informara Mr. Wilson a Mr. Knight – parecia envergonhado do acontecimento, acerca do qual poucos falavam na Bahia onde, aliás – fato talvez ignorado por Mr. Wilson – a Câmara de Salvador se erguera altivamente contra os republicanos, protestando solidariedade ao imperador. Atitude que, de forma menos ostensiva, fora a de muitos baianos, afinal solidários com os demais brasileiros na sua adesão sem entusiasmo ao novo regímen, contanto que este assegurasse ao País a ordem e a unidade já por tantos anos garantidas pelo Império (Freyre, 2004b, p. 201-202).

Um costume indolente, apático, “quase oriental” do brasileiro com os acontecimentos da nação. O importante, pois, ao novo regime republicano, era manter a unidade nacional e a ordem social no país, fato expressado até por barões de D. Pedro II.

Para políticos do Império, o que poderia preocupar os brasileiros naquela mudança seria algo que abalasse a integridade territorial do Brasil, para eles, algo que a monarquia soube manter unificada, afinal tinham a experiência do que havia ocorrido com a América espanhola, que se dividira em diversas repúblicas.

Segundo Freyre, “o futuro, neste ponto essencial, devia continuar o passado” (Freyre, 2004b, p. 204). O que para os ingleses do *Alerte* poderia ter significado como uma “apatia oriental” dos brasileiros, segundo Freyre (2004b) para alguns brasileiros conservadores lúcidos do Império,

[...] a verdade é que a maneira por que alguns dos próprios conservadores, não o viam como um problema o novo régimen político, desde que se mantivessem o “seu sistema moral de valores brasileiros fundamentais – e, portanto, necessários a uma sistemática nacional de ordem, de estabilidade e de integridade, e também de progresso. (Freyre, 2004b, p. 205).

Talvez aquela “apatia”, segundo Gilberto Freyre, estivesse presente em grande parte dos brasileiros, mas naqueles até próximos ao imperador, foi tratado com tolerância e flexibilidade, “virtude britânica, espantosamente desenvolvida por àqueles conservadores plásticos – pois eram ao mesmo tempo homens atentos ao futuro – no trópico americano” (Freyre, 2004b, p. 205).

A gente baiana de cor, tornada livre pelo Império, não tivera o menor gesto de defesa do monarca deposto. Voltara sem demora a festejar os santos, estes sim, seus eternos senhores, com repiques de sino, foguetes e fogos de artifício. Nem por isto se pode dizer da Monarquia no Brasil que caiu sem ter tido quem morresse por ela, ou por ela arriscasse a vida, como o barão de Ladário. Vários foram os negros e pardos que deram a vida se não pela causa monárquica pura ou abstrata, pela causa monárquica encarnada em Isabel, a Redentora: aquela que segundo recordava em 27 de janeiro de 1902 um jornal independente em política, ainda que católico – Era Nova – fora “idolatrada” pelo seu povo. [...] (Freyre, 2004b, p. 206).

Segundo Freyre (2004b), a monarquia brasileira não conseguiu uma resistência armada ao que ocorrera em 15 de novembro de 1889, principalmente por já ser uma monarquia em declínio, seja pela enfermidade do imperador, ou por ter se afastado dos principais aliados, aqueles que efetivamente sustentavam a monarquia, como a Igreja – tendo em vista a Questão Religiosa (1872-1875) - e também as forças armadas, efetivamente após o fim da Guerra do Paraguai (1864-1870).

Para Freyre (2004b) os últimos anos de regime monárquico no Brasil revestiram-se de características nipônicas, rumando ao suicídio, já que, afastada dos aliados, estes pouco ligaram ao destino da Coroa. Todavia, inúmeros ex-escravos se levantaram para defenderem, nem tanto à monarquia, mas a princesa Isabel, tal era a devoção que eles nutriam pela “redentora”, que os libertara.

De fato, também parte da população, ao tomarem ciência do que efetivamente ocorrera, não nutriam qualquer simpatia pelo regime republicano, que fora instaurado sem vontade popular. Também porquê, a figura do Imperador era aquela figura de pai ou avô, tão cara e que se desenvolvera no Brasil após o fim do período patriarcal. Mesmo sentimento seria, posteriormente, se voltado para os presidentes da República.

Entretanto [...] Não foi fato isolado o que noticiou em 1889 o jornal *A Província*, do Recife, divulgando a informação aparecida em *O Itatiaia*, da Província do Rio de Janeiro: o de virem ex-escravizados, daquela província, recusando-se a trabalhar “nas fazendas em que seus donos se alistavam no partido republicano”, alegando que não prestariam serviços a homens revoltados contra a princesa regente que os remira do cativeiro. Houve outras manifestações dessa espécie. [...] “O povo dispensava perfeitamente esse benefício (a República) que os despeitados e interesseiros lhe fizeram sem consultar a sua vontade nem levar em conta suas tradições”, dizia *Era Nova* no editorial já citado de 27 de janeiro de 1902 [...]. Era, aliás, esse ânimo de gratidão efetiva à Monarquia e de confiança no elemento dinástico como capaz de paternal ou maternalmente estender à gente de cor a proteção necessária ao seu desenvolvimento em parte viva de uma democracia social e não apenas política, um espírito que, na gente mestiça ou negra mais humilde do Brasil, vinha de longe. (Freyre, 2004b, p. 207).

Evidencia Freyre (2004b) que a ligação com a “ordem” foi tão profunda no Império do Brasil que logo os militares que haviam instaurado a república trataram de seguir o lema dos positivos: “Ordem e Progresso”, transferindo-o para a nova bandeira nacional, como se aqueles militares confessassem serem “revolucionários conservadores que, ao desejo de progresso, antepusessem o de conservação da ordem” (Freyre, 2004b, p. 213).

Expõe Freyre (2004b) que definitivamente esses líderes eram progressistas, mas não o suficiente para se distanciarem da “tradição da ordem” que dava características nacionais marcantes ao Brasil.

Daí se afastarem das tendências do militar revolucionário Simón José Antonio de la Santísima Trinidad Bolívar y Palacios Ponte-Andrade y Blanco – Simon Bolívar (1783-1830) e se aproximarem de anglo-saxões progressistas, porém, como os ingleses que haviam organizado a Revolução Gloriosa (1688) mantendo o máximo da ordem.

Havia também muita desconfiança por parte dos positivistas do Brasil aos métodos adotados pelos líderes da Revolução Francesa e que eram repudiados por radicais franceses

como Jean-Baptiste Joseph Fourier (1768-1830), Claude-Henri de Rouvroy, Conde de Saint-Simon (1760-1825) e por Isidore Auguste Marie François Xavier Comte (1798-1857).

Desses radicais de um novo tipo as ideias vinham repercutindo no Império brasileiro e nos Estados Unidos, de maneira mais intensa que nos países bolivarianos da América: países como que ainda demasiado presos às sugestões da famosa Revolução do século XVIII para se tornarem, como o Brasil, sensíveis ou receptivos ao que, nos novos revolucionários, também franceses, eram ideias que superavam em amplitude as dos místicos da guilhotina republicana. Tais místicos da “deusa da razão” haviam se destacado por métodos violentos e até macabros de ação revolucionária. Nas ideias de pensadores como Comte entendiam os positivistas brasileiros que ao gosto pelo progresso se juntava o desejo de uma tal harmonia entre os homens ou entre as classes, as nações, as raças, os sexos que outra coisa não era essa harmonia senão a verdadeira ordem. (Freyre, 2004b, p. 213).

Aponta Freyre (2004b) que poucos compreenderam as pretensões autoritárias que havia nos líderes fundadores da República, contrastando com sentimentos antimonárquicos e liberais extremos de alguns dos parlamentares e estadistas do Império, que já eram verdadeiramente adeptos da República.

Para Freyre (2004b), o próprio imperador D. Pedro II, que, utilizando sua cartola, transparecia ser tão burguês que não inspirava aqueles brasileiros mais emocionados na defesa da conservação monárquica.

Com o avanço dos primeiros anos da República, foi se consolidando o pensamento tanto entre alguns brasileiros e alguns europeus de que o Brasil ainda era uma nação “disforme” e com “tendências imprecisas”, e naquele ano de 1889 não estava preparado para trocar uma monarquia paternalista por uma república que enfraqueceria a “autoridade central” do chefe de Estado (Freyre, 2004b). Tal era o pensamento que balizava a vertente conservadora estatista.

Para os positivistas, por sua vez, a monarquia era um regime substancialmente arcaico, mas não era antiquada sua centralização de poder e o autoritarismo que lá havia. E, utilizando-se de Benjamin Constant e Demétrio Nunes Ribeiro (1853-1931) estimularam

[...] no novo tipo de governo a autoridade do executivo ou o poder efetivo dos governantes, para que a causa do progresso condicionado pela ordem não fosse sacrificada ao perigo do progresso desordenado, nem a da ação refletida à do verbo irresponsável” (Freyre, 2004b, p. 215).

Com tais colocações, retornamos ao que foi exposto, sobre o conservadorismo estatista, o pensamento autoritário e a questão da centralização e descentralização de poder, agora, trazendo o ponto de vista gilbertiano presente em *Ordem e Progresso*.

Freyre (2004b) expõe que coube à Floriano Peixoto “consolidar a República”, como que em função de uma constante brasileira estabelecida pelo Império: a constante da ordem nacional, inseparável da mística brasileiríssima de unidade, essencial, aliás, ao progresso americano [...]” (Freyre, 2004b, p.224). Então, o Almirante Luís Filipe de Saldanha da Gama (1846-1895), por sua lealdade ao imperador e fiel ao passado, permitiu à Floriano Peixoto,

[...] representar no Brasil do fim do século XIX o passado intra-histórico da definição de Unamuno. Um passado intra-histórico – o brasileiro – que após a surpresa do primeiro momento de inovação revolucionária – surpresa causada no brasileiro médio pelo 15 de Novembro – começou a reagir à República, triunfante pelas armas, absorvendo-a na sua constante de ordem; na sua mística de unidade; na sua disposição ao progresso conciliável com essa mística e com aquela constante. (Freyre, 2004b, p. 225)

Expõe Freyre (2004b) que parte da população brasileira ficara decepcionada com aquela república que fora antecipada ou apressada, e vista até como uma “lástima”,

[...] basta que se leia, hoje, com a precisa atenção, às sugestões oblíquas, a imprensa da época: mesmo a que se tornou mais eloquentemente apologética da República. Ou que se ouça o depoimento daqueles que observaram como contemporâneos, de várias idades – uns com olhos ainda de menino, outros já com espírito ou juízo de adulto –, os acontecimentos revolucionários de 89 em grande parte absorvidos ainda quentes e até crus pela constante como que institivamente conservadora da sociedade brasileira, tão ágil às vezes, sob a aparência de inércia ou apatia, em assimilar inovações, como foi a República ao seu modo de ser presente, sendo ainda passado: e passado quase sempre disposto a entrar em confabulações com o futuro. Constante que dá ao Brasil alguma coisa de China: uma China tropical. (Freyre, 2004b, p. 225).

Como destaca Gilberto Freyre, a constância instintivamente “conservadora da sociedade brasileira” e a conexão, em um sentido burkeano, ou chestertoniano, que havia entre o passado e o presente, ambos não se distanciando do futuro, como é próprio do tempo tríplice desenvolvido por Gilberto Freyre. Tais colocações retratam aquilo que entendemos como o conservadorismo culturalista, segundo a concepção gilbertiana, e seu modo de descobrir o *folk* ou a *Kultur des Volkes*.

Alguns políticos como Joaquim Nabuco e Rui Barbosa viam que a monarquia do Brasil poderia tomar um rumo como a da Inglaterra, não sendo mais “arcaica” como acusavam os positivistas, mas se adaptando ao futuro, tornando-se uma monarquia moderna com uma descentralização e federalismo, “mas conservando-se Monarquia. Monarquia separada da Igreja e da grande propriedade, porém mais identificada com as Forças Armadas e com a gente média que a Monarquia de Pedro II” (Freyre, 2004b, p. 226).

Alguns diários brasileiros de viés conservador e próximos ao interesse agrário: *A Gazeta da Tarde*, do Rio de Janeiro, por exemplo, em editorial de 16 de novembro de 1889,

escreveu: “A nova forma de governo pode-se dizer que foi aceita quase unanimemente, pois nos últimos anos da Monarquia os que lhe pareciam mais dedicados mostraram preferir a pátria a tudo”. (Freyre, 2004b, p. 227).

Ressalta Freyre (2004b) que esse era o sentimento também dos militares e dos católicos que se afastaram da causa da monarquia, os católicos pela violência por parte do governo contra os bispos durante a Questão Religiosa. Os senhores da agricultura se sentiram traídos, entre outras coisas, quando a Coroa decretou de forma repentina a abolição da escravidão.

Era natural que aos olhos de todos esses sólidos elementos conservadores brasileiros, ressentidos com a Monarquia, a causa monárquica tivesse se acinzentado em insignificância e deixado de despertar neles qualquer emoção forte de solidariedade. [...] O que a *Gazeta da Tarde* desejava – sob a influência da constante conservadora – era que o novo régimen encaminhasse “a nova Pátria a seus grandes destinos”; e que os vencedores soubessem legitimar a posse do poder com o selo da moderação... “impedindo qualquer violência aos vencidos”; O desencanto com a Monarquia não chegava a fazer de todos os desencantados nem republicanos, nem sequer indivíduos dispostos a facilmente aderir à república. Predispunha-os, porém, se não à adesão, à complacência (Freyre, 2004b, p. 228).

Gilberto Freyre destaca a constância conservadora que havia no Brasil, principalmente daqueles que ele considerava como “elementos conservadores brasileiros”, que eram contrários a qualquer rompimento radical com o passado, exaltando que os integrantes do novo regime deveriam ser prudentes e moderados. Novo regime que foi apenas tolerado, enquanto seguisse a ordem. No mesmo sentido, apontando os aspectos conservadores, outro periódico escreveu

[...] o *Diário de Notícias* na revolução de 15 de novembro o seu caráter de acontecimento nacional: o ato revolucionário e porventura necessário ao progresso do Brasil como nação americana, como que se fizera também no interesse da conservação da própria “ordem social”, incluída nela a organização econômica da nação brasileira; e na organização econômica, compreendia-se a garantia da propriedade e do crédito nacional. Tratava-se, por conseguinte, de uma revolução paradoxalmente conservadora. (Freyre, 2004b, p. 230) .

Segundo Freyre (2004b), nos primeiros anos após proclamada a República, houve uma considerável literatura que fazia apologia à monarquia brasileira, e num enfoque sociológico, o autor que mais se destacou foi o paulista Eduardo Prado, com o seu “conjunto de artigos escritos [...] com admirável talento de quase sociólogo político e com notável erudição de historiador sociológico” (Freyre, 2004b, p. 232).

Conforme destaca Freyre (2004b), os escritos de Eduardo Prado trataram de reinterpretar o passado do Brasil, sendo um dos pioneiros em levantar destacadamente a

relevância do conjunto luso-católico na América tropical. Eduardo Prado, em debate com o médico e filósofo positivista Luís Pereira Barreto (1840-1926) evidenciou que

[...] o fato de redundar “em glória da nossa raça o termos podido nos adaptar, não sem lutas, não sem sofrimentos, às condições naturais de que o destino nos cercou”. Acrescentando: “De todos os agrupamentos civilizados na zona tropical podemos dizer com desvanecimento, que somos o mais próspero”. E esse título se devia ao esforço de uma “raça imigrante” – a portuguesa – que aquele sábio positivista pretendia caracterizar como “raça aguilhada e entorpecida...pelo catolicismo”. Era um triunfo que se realizara, em grande parte, pela ação de monarcas católicos com a colaboração de religiosos – os jesuítas, entre eles – denunciados pelo positivista Barreto como estéreis e tacanhos, porém exaltados por Eduardo Prado, em páginas das mais vigorosas que já se escreveram em língua portuguesa, como figuras merecedoras do melhor reconhecimento brasileiro. (Freyre, 2004b, p. 232).

O advogado e jornalista Eduardo Prado, destacado por Gilberto Freyre, consideramos, naquela virada do século XIX para o século XX, possivelmente, como um dos intelectuais inseridos na vertente conservadora cultura e culturalista que já estava presente em José de Alencar.

Para Freyre (2004b) o brasileiro naquele final de século XIX, era um “povo jovem mas excepcionalmente sobrecarregado de passado” (Freyre, 2004b, p.355), mas com o advento da república, ficou diante de um futuro “que lhe entrou de repente pelas portas”, inesperadamente. Isaac Nelson Ford (1848-1912), com sua obra *Tropical America*, de 1893, foi um dos primeiros estrangeiros que melhor analisaram os brasileiros, associando

[...] essas primeiras reações ao sentido de tempo – tempo psicológico, tempo social, tempo cultural – peculiar aos mesmos brasileiros. Dentro desse sentido, não repugnava aos brasileiros a intrusão do futuro no seu presente, contanto que não significasse repúdio total ao passado; e que se fizesse aos poucos a articulação de presente com futuro. Aos poucos e sem impaciências nem sofreguidões. Dando-se à figura nova de chefe de estado – que era a de presidente da República – alguma coisa da de imperador constitucional; separando-se a Igreja do Estado, sem se deixar de considerar a Igreja Católica instituição nacional; aproveitando-se em postos importantes da administração na antiga corte – agora chamada capital federal – e nos Estados em que se transformaram as antigas Províncias, sem nenhuma alteração nos seus característicos sociais, culturais e ecológicos, figuras de homens experimentados na política e na administração do Império. [...] (Freyre, 2004b, p. 355).

Ao invés do novo regime se inspirar em países como a Inglaterra e a França que eram a inspiração dos intelectuais do Império, a base intelectual e organizacional da República era, quase toda ela, orientada no sistema administrativo dos Estados Unidos da América, causando grandes consequências para a cultura brasileira, até na área jurídica, com o direito administrativo e constitucional, que se afastara um pouco do direito romano, e passara a ser influenciado pela língua inglesa, com novas premissas e princípios (Freyre, 2004b)

Um dos movimentos que se destacaram em desfavor da República logo em seu início, como aponta Freyre (2004b), foi aquele liderado por Antônio Vicente Mendes Maciel, o Antônio Conselheiro (1830-1897), líder religioso do Brasil, que criou o Arraial de Canudos, um vilarejo que começou a atrair muitos camponeses, indígenas, sertanejos e escravos recém-libertados, que buscaram a criação de uma comunidade igualitária, tendo como base a doutrina da Igreja Católica. A imprensa republicana da época tratou Antônio Conselheiro como um lunático, um fanático e perigoso agente a favor da monarquia.

Parece hoje demonstrada a tese dos que vêm pretendendo para o movimento de Canudos a dignidade – dentro dos seus limites, de rebelião de rústicos – de uma resistência católica e monárquica às inovações castiçamente brasileira e até devotamente católica, embora arcaica nas predominâncias da sua cultura pastoril. O chamado “breviário” de Antônio Conselheiro – manuscrito encontrado em canudos – não confirma de modo algum a enfática afirmativa de Euclides da Cunha de que o famoso místico fosse rebelde “contra a Igreja Romana” que, ao mesmo tempo, favorecesse “o amor livre”. [...] Visto através desse “breviário” do Conselheiro, o movimento de Canudos teve seu sentido político de sabor extremamente conservador, sem que o inspirassem rebeldias “contra a Igreja Romana” ou furores contra a Monarquia. Ao contrário: sob certos aspectos, antecipou-se em reafirmar valores tradicional e castiçamente brasileiros, de alguns dos quais a República de 89 acabaria reaproximando-se. (Freyre, 2004b, p. 373)

De fato, o governo republicano se levantou militarmente contra o Arraial de Canudos, e em 1896 iniciou-se a Guerra de Canudos (1896-1897) que resultou, na quarta e última expedição militar, no extermínio do Arraial e na morte de Antônio Conselheiro. Para Gilberto Freyre, como vimos, o movimento de Canudos foi “extremamente conservador”, não sendo criado por qualquer rebeldia contra a Igreja Católica ou até contra a Monarquia, mas cultivou, com seus arcaísmos, valores tradicionais e caracteristicamente brasileiros.

No ano de 2019, através da Lei 13.829/19, Antônio Conselheiro foi incluído no Livro dos Heróis e Heroínas da Pátria, como parte de um movimento de ressurgência conservadora, como reação ao progressismo que havia se instalado no Brasil. Não uma ressurgência ligada àquele conservadorismo estatista, mas sim, entendemos, à cultura, à história social do Brasil, pontos pertinentes para a vertente cultural conservadora.

A questão do paternalismo, analisada por Gilberto Freyre desde a época do patriarcalismo e que passara ao imperador, que tinha a figura, para muitos brasileiros, de pai ou avô mais do que comandante militar ou chefe de Estado, o mesmo passava a ocorrer com os presidentes da República. O quinto presidente (1902-1906) presidente Francisco de Paula Rodrigues Alves (1848-1919) ficara conhecido, como “Papai Grande”.

Destaca Freyre (2004b) que daquele tradicionalismo ou conservantismo de Antônio Conselheiro, evidenciou-se o culto ao pai que ele pretendia exaltar no Brasil, seja ao príncipe, ao pontífice romano ou mesmo o pai, segundo Freyre,

[...] contra os excessos de um republicanismo a seu ver demagógico, anárquico e antirreligioso que, em certos pontos, coincidia com o conservantismo ou o tradicionalismo de brasileiros de elite, que vinham se desencantando com a República de 89”. (Freyre, 2004b, p. 374).

Segundo Freyre (2004b), estava surgindo no Brasil uma vertente conservadora que pregava a necessidade de se voltar ao passado para pensar o presente, através das tradições e valores nacionais em detrimento dos movimentos que estavam ocorrendo na República. Como exemplo, Gilberto Freyre traz à lume o pensamento de João Carneiro de Sousa Bandeira (1865-1917), então membro da Academia Brasileira de Letras.

Em 1909 Sousa Bandeira escrevia no seu livro *Reformas* que a salvação do Brasil estava numa “República conservadora”. Era uma necessidade que, segundo ele – a de tornar-se a República, conservadora –, vinha sendo já reconhecida “pelos republicanos que têm a responsabilidade do que se fez em 1891”. Era, com efeito, tempo de “voltar-se atrás”, enquanto “os males não se acentuam”. Nas suas palavras: “Não nos envergonhemos de confessar os erros e tratemos de consolidar a República, cimentando-a com experiência dos nossos antepassados, inspirando-a na larga fonte das tradições nacionais [...]”. Só faltou, para aproximar-se do tradicionalismo do Conselheiro, que às “tradições nacionais” acrescentasse as “tradições católicas” de ordem, de autoridade e de hierarquia. (Freyre, 2004b, p.374)

Possivelmente, Sousa Bandeira detectou no Brasil, a tênue presença do conservadorismo cultural, ou culturalista, próximo ao conservadorismo clássico, e que teve sua origem e adaptação às condições brasileiras com José de Alencar e que adentrava ao século XX.

Em essência, é aquela conexão que deve haver entre os mortos, os vivos e os que irão nascer, já presente em Edmund Burke, e a “democracia dos mortos” de que trataria G. K. Chesterton. Sobre a relevância do passado brasileiro, apesar de que, em certos pontos de vistas, ser um país “jovem”, expõe Freyre:

“Gostam os brasileiros de dizer que o seu país é um país jovem”, notou Pierre Denis quando visitou o Brasil nos começos do século XX; “com efeito” – acrescentou – “têm nele as melhores esperanças e sabem o seu presente carregado de promessas”. De promessas, isto é: de futuro. [...] Mas o Brasil, segundo Denis, não era nos começos do século XX país jovem no sentido de não ter passado. Era um passado, o do Brasil – poderia ter acrescentado: o da própria República brasileira – que impressionava vivamente o europeu, depois de ter esse europeu “já percorrido outros países americanos como a Argentina e os Estados Unidos”. O patriotismo brasileiro comportava “mais recordações” que o argentino ou o anglo-americano (Freyre, 2004b, p. 874-875).

Segundo Freyre (2004b) após o término do mandato presidencial (1914-1918) do nono presidente Venceslau Brás Pereira Gomes (1868-1966) o republicanismo no Brasil passou a recordar o passado e ter a visão de um futuro mais esperançoso, consertando erros que haviam sido cometidos em seu passado de três décadas. “Desde 1910 que a República vinha deixando de ser simples atualidade para tornar-se passado. Passado já suscetível de análise retrospectiva; de avaliação; de interpretação” (Freyre, 2004b, p. 875).

A atuação e a autoridade, de José Maria da Silva Paranhos Júnior, o Barão do Rio Branco como Ministro das Relações Exteriores do Brasil de 1902 a 1912 foi fundamental para conectar o passado brasileiro ao seu presente. O barão havia pertencido ao Partido Conservador no Império, pelo qual havia sido eleito deputado pela província de Mato Grosso (1869-1875).

Mantendo-se próximo ao conservadorismo, a política do barão do Rio Branco no exterior serviu para manter uma certa continuidade daquilo que havia sido no Império, algo que incentivou, com sua autoridade, na política brasileira, “zelando pela constância e até pelo avigoramento das tradições brasileiras de ordem vindas da Monarquia; e que tanto distinguiam o Brasil das repúblicas da América Espanhola” (Freyre, 2004b, p. 875).

O barão do Rio Branco era filho de José Maria da Silva Paranhos, o visconde do Rio Branco (1819-1880) que, como Presidente do Conselho de Ministros do Império (1871-1875) e Grão-mestre do Grande Oriente do Brasil, maior loja maçônica do país, protagonizou contra a Igreja Católica a Questão Religiosa, que resultou na prisão de dois bispos católicos: D. Vital Maria Gonçalves de Oliveira, bispo de Olinda, e D. Antônio de Macedo Costa, bispo do Pará (1830-1891).

Seu filho, o barão do Rio Branco também era membro da maçonaria, porém, encarnando o pensamento de conciliação, característico da política e da sociedade brasileira, quando era Ministro das Relações Exteriores, tratou de receber, de forma bem cordial, diversos sacerdotes católicos do exterior que estavam chegando ao Brasil.

Entre eles, religiosos como o sacerdote francês Louis Abert Gaffre (1862-1914), que traziam “ao Brasil palavras que contrariassem, às vezes duramente, o republicanismo radical dos Clemenceau e o socialismo ateu ou cético dos Enrico Ferri e dos Anatole France [...]”. (Freyre, 2004b, p. 876).

De fato, aponta Freyre que o barão do Rio Branco, foi, “leal à nação brasileira, sem ter deixado de se empenhar para que do passado monárquico o Brasil conservasse, sob a

República, o máximo de valores positivos: os de organização, os de ordem, os de disciplina. E até mesmo os católicos⁵³”. (Freyre, 2004b, p. 876).

Ressalta Freyre (2004b) que o barão do Rio Branco fora, assim como Joaquim Nabuco e Rui Barbosa e muitos outros brasileiros do período, de forma paradoxal, tanto conservadores quanto revolucionários, conciliando as metades inimigas dentro de si mesmo. Ora, para Freyre, foram contradições que se mostraram notáveis e positivas ao Brasil.

Concluimos, neste ponto, uma exposição daqueles que consideramos os temas fundamentais que compõem o conservadorismo cultural ou culturalista, vistos aqui segundo a concepção gibertiana: a religião, o folclore, a arquitetura e estética, a culinária, a literatura, a linguagem e os costumes. Temas que também foram abordados por conservadores culturais britânicos, alemães e norte-americanos.

⁵³ Exemplo é trazido por Freyre (2004b) sobre um depoimento do mesmo padre francês L. A. Gaffre, autor do livro *Visions du Brésil*, de 1912, onde o religioso declara que fora recebido na residência particular do Ministro do Exterior, e que vira um homem com grande simpatia pela Igreja Católica, tendo com carinho uma linda imagem de Jesus Cristo na sua sala de trabalho, onde o barão apontou para a imagem e disse: “Este é que é o dono da casa”[...]. E no quarto de dormir do barão dito maçônico, o sacerdote europeu pôde ver, além de outro Cristo, mais duas imagens sagradas: uma da Virgem, outra de Santo Antônio de Pádua. O que fez o padre Gaffre concluir: “[...] je souhaite à beaucoup de nos grands hommes réputés conservateurs, comme j'en connais quelques-uns, de donner à leurs visiteurs l'impression d'édification morale et religieuse que j'emportai de cette demeure”. (Freyre, 2004b, p. 877)

6 A RESSURGÊNCIA DO CONSERVADORISMO CULTURALISTA

Analisaremos neste capítulo, o último livro escrito por Gilberto Freyre, *Insurgência e Ressurgências Atuais*, publicado em 1983. Freyre já era um octogenário e este livro só corrobora que, no decorrer de sua biografia, não houve grande mudanças de pensamento, desde os primeiros artigos publicados no *Diário de Pernambuco* na década de 1920, e que trouxemos alguns deles em seção que tratamos sobre o conservadorismo culturalista em Gilberto Freyre.

Tal obra foi tratada por comentaristas e pelo próprio Gilberto Freyre como um ensaio filosófico do autor, inclusive por sua futurologia, buscando compreender aquilo que poderia ocorrer com o Brasil.

Dada a complexidade da bibliografia gilbertiana, consideramos não poder condicionar seu pensamento somente à sociologia, à antropologia, à história social. A prova é este livro, onde o autor, com toda a sua experiência acumulada por décadas, se lança à filosofia. A consideramos relevante, pois impulsiona o pensamento gilbertiano, daquele final de século XX para o século XXI.

Insurgências e Ressurgências atuais, cremos, é a obra que torna Gilberto Freyre um dos influenciadores de um dos aspectos conservadores culturais que permeiam o Brasil do século XXI. Essa ressurgência pode significar a resignificação do pensamento gilbertiano no século XXI. Tratemos, pois, das projeções que fez Gilberto Freyre ao Brasil do futuro, que se conectam ao Brasil do passado, em seu tempo trípico.

Como expõe Valmireh Chacon (2006) em prefácio à *Insurgências e ressurgências atuais*, Gilberto Freyre apresentou “antevisões” desde a publicação de *Casa-Grande e Senzala*, em 1933. Dessas antevisões sobre o Brasil, a maioria foi confirmada.

Em 1973 publicou *Além do apenas moderno* (sugestões em torno de possíveis futuros do homem, em geral, e do homem brasileiro, em particular); dez anos após, suas meditações nesta direção conduzem-no, em 1983, a *Insurgências e ressurgências atuais* (cruzamentos de sins e não-sins num mundo em transição). O próprio Gilberto Freyre definiu estes livros como de futurologia, termo então muito usado, porém, melhor seria conceituá-los de futuríveis, noutra expressão que terminou predominando até em revistas internacionais especializadas. Futurível tem um sentido aberto à probabilidade objetiva. (Chacon, 2006, p. 11).

Chacon foi biógrafo de Gilberto Freyre, com o qual conviveu pessoalmente por vários anos. Valmireh Chacon denominava Freyre como um “culturalista”, indo ao encontro daquilo que propomos no presente trabalho, aliando esse seu culturalismo ao pensamento

conservador, e a junção dessas denominações, corroboram à sua influência de juventude, seu contato com vitorianos e as obras de conservadores culturais britânicos e ibéricos.

De sua parte, Gilberto Freyre era um culturalista, portanto um relativista, não pretendia tamanhas certezas para o presente e futuro, muito menos ao passado, que lhe pareciam pré-conceitos, daí os pré-juízos no duplo sentido das palavras. Na realidade, para Gilberto Freyre, suas simpatias nunca foram na direção de comemorar a modernidade e sim criticá-la. Ao antropólogo – de formação etnológica na Universidade e Colúmbia com Franz Boas, depois completado filosoficamente em Dilthey e os neokantistas – não podia agradar a Revolução Industrial avassaladora, pauperizante e poluidora do meio ambiente (Chacon, 2006, p. 12).

Mesmo desagrado que Freyre tinha com a Revolução Industrial refletia aquilo que os vitorianos e conservadores culturalistas ingleses tinham sobre o avanço do industrialismo. Segundo Chacon (2006), Gilberto Freyre fez a opção de pós-modernidade, “ao estudá-la e discuti-la em suas realidades concretas, despontando no horizonte de fins do século XX: a era pós-industrial, cibernética, como então se denominava a eletrônica, começando a ser aplicada na informatização em geral e automatização pelos robôs em especial. (Chacon, 2006, p.12).

Chacon (2006) afirma que é na pós-modernidade que a última grande obra de Freyre se insere, e em *Insurgências e ressurgências atuais* ele aplica seu conceito de tempo tríplice, pensando o futuro, mas partindo do passado e do presente.

Expressa Chacon que Freyre “não era contra o desenvolvimento e a modernização em si, e sim contra esta sinonímia em sentido linear, de imersa na dialética de insurgências e ressurgências pacíficas ou mesmo violentas”. (Chacon, 2006, p.13). Aponta Chacon (2006) que Freyre não tinha uma visão triunfalista da história ou da cultura, como se pode observar do sadismo apontado em *Casa-Grande e Senzala*.

Ele evoca suas leituras do *Clash of cultures and contact of Races* do antropólogo britânico Pitt-Rivers de 1927. Em 1940, no auge das vitórias militares nazifascistas na Segunda Guerra Mundial, Gilberto Freyre chamava a atenção, na sua conferência *Uma cultura ameaçada (A luso-brasileira)*, que “o grande drama é o que decide a sorte das culturas. É a guerra entre culturas. [...] Não perigos de nações contra nações – estes são transitórios – nem de Estado contra Estado – estes são ainda mais superficiais; e sim perigos de culturas contraculturas; sim, as ameaças de imposição violenta da parte de grupos tecnicamente mais fortes a grupos tecnicamente mais fracos, de valores de cultura e de formas de organização social [...] (Chacon, 2006, p. 13).

Ainda em *Insurgências e ressurgências atuais*, Freyre expôs que o progresso econômico, tecnológico e matemático levariam os Estados Unidos da América e a Europa a pretenderem ser os centros das decisões e dominar completamente “as periferias tidas como

culturalmente passivas por lhes faltarem poderes políticos expandidos em econômicos'; daí os tentaculares poderes políticos com pretensões globalizantes". (Chacon, 2006, p. 13).

O cientista político norte-americano Samuel Phillips Huntington (1927-2008), em seu livro *The clash of civilizations and the remaking of the order* (1996) expôs a ameaça que o ressurgimento islâmico e a consolidação da China como superpotência mundial iria trazer uma mobilização euro-americana para a defesa da Civilização Ocidental contra os inimigos externos.

Para Huntington, eram as civilizações islâmicas e sínicas, incompatíveis, segundo ele com a ocidental, correndo choques civilizacionais. Para Chacon (2006), havia ainda os inimigos internos que se ligavam ao externo, como o "poder negro", "poder da mulher", defesa da ecologia, etc.

Também ameaças econômicas, sociais e políticas do desemprego em massa, com ainda maiores desigualdades de renda que desde o início da revolução Industrial de fins do século XVIII e começo do século XIX. E lares corrompidos por drogas, na falta ou escassez de vivências culturais. Arnold J. Toynbee, que a propósito disso dialogou pessoalmente com Gilberto Freyre, considerava estes e muitos mais desafios fazendo parte da dialética exigindo respostas para sobrevivência e expansão das culturas e civilizações em si, portanto em todos os lugares e épocas. (Chacon, 2006, p. 14).

Expõe Vamireh Chacon (2006) que desde 1958, em seu livro *New world in the tropics*, que Freyre evidenciava a projeção internacional que estava ocorrendo com a China, algo que confirma em seu livro de 1983. Também o retorno do poder islâmico, "renovado e renovador", já era observado por Freyre em *Aventura e Rotina*, publicado em 1953.

O islã na linha do "torno" e "ritorno" conforme o filósofo italiano Giambattista Vico (1668-1744) e do qual Freyre já demonstrava em *Casa-Grande e Senzala* de 1933 sua importância na Península Ibérica através da miscigenação cultural e étnica.

Técnicas de arquitetura e engenharia islâmicas, como pode-se comprovar em diversas cidades ibéricas, com Córdoba, Granada, etc. Outro ponto fundamental da obra gilbertiana é a análise religiosa particularmente no Brasil, fazendo projeções sobre o futuro do cristianismo no país. Segundo Chacon:

As internas renovações carismáticas no catolicismo – diante da estrutural organização eclesiástica, ainda mais que os progressismos sociais e políticos – foram vistas por Gilberto Freyre também como fundamentais contribuições às atuais insurgências e ressurgências mundiais. Elas se inserem em outra das dialéticas gilbertianas, a das alternâncias apolíneas e dionisiacas de Nietzsche, interpretadas na antropologia etnológica de Ruth Benedict. A dimensão dionisiaca retornou a setores católicos pela renovação carismática e a setores protestantes evangélicos pelo pentecostalismo. As dialéticas gilbertiana são mais de complementariedades que

antagonismos. Para ele, o maoísmo no seu tempo foi uma das fases chinesas, outro tanto o fundamentalismo no Islã; também houve e há fundamentalismos católicos, protestantes, evangélicos e outros de religiões e partidos políticos, até acadêmicos universitários: “o progressismo, o racismo, o tecnocracismo, o burocracismo, como expressões de um poder oficial absoluto”, ou de grupos a isso candidatos...O multiculturalismo precisa ser transcultural, aberto à possibilidade da miscigenação cíclica, para mútuos enriquecimentos. O diálogo entre civilizações requer transculturalidade e transracialidade. (Chacon, 2006, p. 15).

Segundo Prudente de Moraes Neto (2006), em *Insurgências e Ressurgências atuais*, Gilberto Freyre transcende o seu campo de trabalho habitual e adentra ao âmbito filosófico para estabelecer fundamentos para a sua futorologia, uma futurologia humanística, advindo também, da sua humanização do tempo, o seu tempo tríplice, todavia, não perdendo de vista os fenômenos sociais.

Freyre (2006b) confessa que entrara no campo filosófico, constatado por intelectuais como Miguel Reale, Prudente de Moraes Neto, Maria do Carmo Tavares Miranda, além de estrangeiros como Roland Barthes, Eugene Genovese e Frank Tannenbaum. Filosofia também detectada por João Ribeiro em ensaios, semelhante aos encontrados em Fernand Braudel, de Gracián até Ganivet (Freyre, 2006b).

Segundo Gilberto Freyre (2006b) houve no final do século XIX e começo do século XX um pensamento revolucionário antipositivista, através de intelectuais como Sigmund Freud e Nietzsche; também em Bergson, William James, Georges Sorel, em Croce e em Weber.

Analistas do comportamento humano e da racionalidade relativa do homem, colocaram em questionamento a superioridade da Civilização Ocidental sobre as outras culturas, por ser ela extremamente racional.

Aponta Freyre (2006b) que para uma análise profunda do problema, se constatou a união da ciência social com a filosofia social, com a literatura, seja de Proust, de Joyce, de Thomas Mann; com a arte e religião. Aliança para investigar o comportamento humano racional e irracional. Inclusive de culturas,

[...] que, em tais indivíduos – os superiores e os comuns -, se exprimam e que os condicionem tanto quanto condicionam o grupo a que pertencem e suas várias expressões coletivas: religiosas, folclóricas, coreográficas, musicais, culinárias, técnicas, com as expressões literárias [...] (Freyre, 2006a, p. 36).

Ora, Freyre vai ao encontro do *folk*, e da *Kultur des Volkes*. Conforme os ensaios de Freud, algumas culturas que não seriam classificáveis como civilizações, do ponto de vista da Civilização Ocidental, seriam instintivas quanto à expressão sexual e em outros comportamentos, e sendo instintivas, seriam consideradas irracionais, religiosas, místicas.

Tal como a religião e o misticismo vem sendo tratados pelos “progressistas racionais” do século XX, como arcaicos e obsoletos. Aos 83 anos, Gilberto Freyre manteve suas críticas ao progressismo, como já havia feito na década de 1920 (Freyre, 2006b).

Carl Gustav Jung apontou as deficiências religiosas que havia na obra de Sigmund Freud, daí Freyre (2006b) ter preferido ler o seu *Modern man in search of a soul* (1947) antes de partir em viagens pela Ásia e África, locais que sabia, teriam marcantes presença mística, de símbolos, da natureza. Segundo Freyre (2006a) a cultura, com “raízes na terra” é decisiva, e não culturas artificiais, que se tornam sem futuro. Para Freyre,

“[...] política, geopolítica, status jurídico, são aspectos fictícios ou superficiais de uma realidade que só se exprime em termos decisivos quando o homem é membro de uma cultura ecológica”. Por conseguinte – infere-se – capaz de ressurgir, quando, ou depois de, por algum tempo, artificialmente oprimida. Ou violentamente reprimida ou submetida a jugo político, econômico, tecnológico ou religioso. Capaz de definir-se em formas regionais, nacionais ou transnacionais a que não falte categoria além de antropológica, sociológica, de formas que se imponham como criativamente socioculturais. (Freyre, 2006b, p. 42-43).

Destaca Freyre (2006b), nos dias atuais a ressurgência de fenômenos psicossocioculturais e até ecológicos que foram reprimidos de alguma forma. Fenômenos que são difíceis de se detectar, mas que analistas socioculturais, socioecológicos e psicossociais conseguiram observar, sendo carentes de objetividade racional ou ortodoxamente científica quanto à extensão ou projeções futuras.

O que nos leva [...] a reconsiderar problema nela já abordado de leve: o de estarmos, os dias atuais, diante de culminâncias de choques, em grande parte, entre o racional e o irracional, quer em comportamentos humanos, quer em culturas antagônicas nos seus motivos decisivos de serem, por um lado, expressões, por outro lado, condicionantes desses comportamentos, que nos métodos através dos quais pensadores, cientistas, artistas, políticos, poetas vêm interpretando, orientados por concepções, quase sempre mais lógicas que psicológicas, esses choques. Pendendo, portanto, antes para interpretações do tipo lógico-experimental que para abordagens e interpretações do tipo intuitivo e sensível ao irracional, ao ilógico, ao mágico, ao mítico, ao místico, ao não-mensurável, em comportamento e em culturas. Nem mensurável nem suscetível de ser atingido por um só ou exclusivo método ou sequer por qualquer método apenas objetivo. (Freyre, 2006b, p. 43).

Freyre (2006b) dá o exemplo do Irã, utilizando o livro do jornalista Newton Carlos: *Irã – a força de um povo e sua religião* (1979), livro que trata da Revolução Islâmica Iraniana, ocorrida em 1979, onde foi deposto o Xá Mohammad Reza Pahlevi (1919-1980) e instaurada uma república islâmica teocrática, liderada pelo aiatolá Ruhollah Khomeini (1902-1989). No livro, o jornalista brasileiro traz o pronunciamento de um dirigente islâmico xiita o

qual expõe que através do Alcorão e das raízes xiitas, seria possível um poder islâmico e uma luta pelo igualitarismo místico.

Então Freyre (2006b) apontar que estas afirmações vão ao encontro daquilo que ele havia detectado em *Aventura e Rotina*: que tanto em lugares da África quanto da Ásia, estavam ocorrendo “aparentes insurgências políticas” surpreendentes, mas que na verdade seriam ressurgências culturais estimuladas por uma exorbitância da mística que veio como resposta à ausência e falta da mística cristã que havia penetrado em tais espaços durante centenas de anos.

Aquelas “sobrecargas místicas” cristãs e ocidentais foram substituídas por “conteúdos” e “formas” que nada diziam aos não-ocidentais, não possuíam qualquer carisma àquelas regiões. Formas e conteúdos nada mais eram que tecnologias racionais, que infiltravam aspectos do racionalismo e tecnicismo ocidental na economia, na política e em diversos outros setores da sociedade local (Freyre, 2006b).

Com tais penetrações, vieram métodos, como o de ensino e os métodos religiosos que também eram profundamente racionalistas, algo que para os não-ocidentais, eram basicamente antirreligiosos, “vazios de religiosidade. Vazios de mística. Secamente lógicos, científicos, positivistas” (Freyre, 2006b, p. 48).

Ainda utilizando o livro de Newton Carlos, Gilberto Freyre confirma a observação feita pelo jornalista do que estava ocorrendo no Irã, e que ele já havia observado em 1951 tanto em regiões africanas quanto em asiáticas que ele pode visitar, que era a ressurgência de culturas eminentemente místicas e antirracionais, ao mesmo tempo que antiocidentais, como na Arábia Saudita, que pretendia promover uma “ressurreição do espírito islâmico”, incentivando as peregrinações para a cidade santa de Meca, aumentando a intensidade religiosa. (Freyre, 2006b).

No mesmo sentido, Freyre (2006b) destaca que outro jornalista, Washington Novaes, recordou no mesmo livro *Irã*, uma conclusão da revista *Time* de que o governo do aiatolá Khomeini no Irã seria antiocidental, anticomunista e “não-alinhado”.

Tais colocações, segundo Freyre, também iam ao encontro do que ele havia observado em 1951 na Ásia e na África, das “ressurgências de culturas antiocidentais” ao invés de “insurgências comunistas” com características antiburguesas (Freyre, 2006b).

E quanto à possibilidade de novo Irã na Arábia Saudita, o jornalista Washington Novaes cita o professor James Bill, especialista em Irã na Universidade de Texas, para quem “se houver uma revolta na Arábia Saudita, não será esquerdista: será puritana e muçulmana[...]” (Freyre, 2006b, p. 49).

Aponta Gilberto Freyre (2006b) outro destaque do livro *Irã*, onde o jornalista Luís Alberto de Souza trouxe aspectos diversos das ressurgências culturais que estavam ocorrendo como reações ao “racionalismo lógico-experimental” da cultura e da civilização do ocidente.

O jornalista evidenciou o caso da Terceira Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, ocorrida em Puebla de Los Angeles, no México, em 1979 com a presença do Papa João Paulo II, da qual os funcionários do Departamento de Estado norte-americano confessaram desconhecer completamente o que estava ocorrendo na Igreja Católica da América Latina, como também pouco sabiam o que ocorria no Irã (FREYRE, 2006b). Tal confissão expôs uma análise equivocada daquele Departamento, com a subordinação dessa análise à

[...] teoria de modernização [...] teoria que insistia no “processo de secularização, pelo qual o mundo caminharia para uma situação cada vez mais racional, mais lógica, cada vez menos mística e na qual o sagrado iria ficando como que empurrado para o rural, o primitivo. De repente foi aquilo durante a chegada do papa e a crise no Irã”. O debate, principalmente por jornalistas – embora participante nele um *scholar* da eminência de Antônio Houaiss – que *Irã* registra ter havido em torno do assunto é impressionante sob este aspecto: esses jornalistas surgem, com suas observações sobre o fenômeno sociológico representado não só por Irã, como, à margem das ocorrências, no Irã, pela atual situação da Igreja Católica – na América Latina, por bispos *progressistas*, de um lado; católicos considerados arcaicos, do outro (Freyre, 2006b, p. 49-50).

No Brasil surgiram antagonismos como o de D. Hélder Câmara, “racional e ultraprogressista na sua teologia quase sem Deus, de um lado; frei Damião, místico e mágico, do outro” (Freyre, 2006b, p.50), também como os considerados arcaísmos da sociologia da religião e da cultura fazendo oposição aos “lógicos absolutos”; casos de “racionais unilineares” nas suas perspectivas sociológicas quer sobre a religião, ou à cultura.

O jornalista Severino Bezerra Cabral Filho, no debate registrado no livro *Irã*, focaliza problema inseparável do das ressurgências culturais – tão enfatizadas no livro *Aventura e rotina* – representarem expressões ou aspirações de independência nacional mais que políticas: à base de características nacionais e estas, em parte, históricas, e até – poderia ter acrescentado – folclóricas. Ou mais abrangentemente – pode-se acrescentar – antropológicas ou antropoculturais atentas a mitos sorelinianos: inclusive o relativo a *progresso* e o relativo à *violência*. O programa de modernização para o chamado Terceiro Mundo, sugerido por esse jornalista, reconhece inteligentemente que tal modernização precisa romper com modelos modernizantes impostos “pelas superpotências, pelo mundo industrial capitalista” (pág.163). Exato: nem outro é o conceito de defesa atual, a ser seguido por países como o Brasil, contra as superpotências dominantes – contra não só as tecnologias como as ideologias que vêm procurando impor de modo quase absoluto às não-potências: defesa que, durante anos transitórios, não prescindia de executivos vigorosos. (Freyre, 2006b, p. 50).

A execução de uma modernização reagindo aos modelos modernizantes impostos por superpotências globais em países como o Brasil, segundo Freyre (2006b), devem ter empatias

populares e regionais, levar em consideração a cultura local, e em países com história influenciada pelo catolicismo e de maioria da população católica devem incluir uma ressurgência mística da religiosidade, do que uma religiosidade racional e “progressista”.

Aponta Freyre (2006b) que a religiosidade católica mística não estava esgotada, algo que era compreendido e interpretado de forma lúcida pelo Papa João Paulo II e inúmeros católicos, diversos deles ressurgentes, ainda que não “arcaizantes”.

Católicos que seguiam o “papa ressurgente” em suas atividades e manobras para revitalizar o catolicismo e o preparar para um conflito, ou até uma atuação solidária em diversos aspectos com o islamismo ressurgente.

“Sugestão que pode parecer de todo absurda aos olhos de um lógico ou racional absoluto. Mas não a um analista de problemas socioculturais em parte intuitivo em seu modo de ser, além de analítico, interpretativo” (Freyre, 2006b, p. 51).

Observe-se que as ressurgências dessa espécie não estão surgindo apenas de fontes não-europeias contra primados exclusivamente ou etnocentricamente europeus ou ocidentais. Também dentro do próprio Ocidente, caracterizado por predominâncias, nas suas formas de pensamento e nos seus estilos de comportamento, de orientações por vezes intolerantemente racionalistas, lógicas, lógico-experimentais ou científicas, com exclusão de complementos ou retificações humanísticas ou intuitivas ou mágicas à sua cientificidade. Orientações que a certa altura passaram a influir consideravelmente sobre o cristianismo não só protestante, afetado pelo chamado *higher criticism* nos próprios centros de suas orientações clericalmente teológicas, como católico-romano ou anglo católico. Recentíssima, dentro da Igreja Católica Romana, a contra-ofensiva aos extremos de racionalização e de secularização, quer da teologia, quer da chamada ação social, contemporânea da resistência islâmica a excesso de ocidentalismos e, ela própria, resistência islâmica, chegando, em algumas áreas, a extremos. (Freyre, 2006b, p. 51-52).

Como salientado por Freyre (2006b), extremismos naquele período ocorreram tanto no Oriente quanto no Ocidente, como orientalismos misticamente delirantes ou depravadamente místicos, como o ocorrido em 1978 na Guiana com o Projeto Agrícola do Templo do Povo, Jonestown, uma organização religiosa norte-americana, liderada por Jim Jones (1931-1978) e que levou ao suicídio em massa de mais de novecentas pessoas seguidoras da seita.

Ressalta Freyre (2006b) que as atitudes do Papa João Paulo II, logo no seu início de pontificado evidenciavam saudáveis ressurgências místicas no interior de uma Igreja Católica vivenciando provações em decorrência, em grande parte, da secularização promovida e incentivada por teólogos, que prezavam mais pela lógica, católicos efetivamente ‘progressistas’.

Daí poder dizer-se das ressurgências atuais, em grande parte do universo, que, sendo inquietantes para muitos, não deixam, algumas delas, de se apresentar com aspectos quase terapêuticos para um número nada insignificante de homens de hoje. Estariam, de qualquer modo, essas ressurgências concorrendo para um equilíbrio entre o primado de uma intolerância estreitamente racionalista, representada por um quase absoluto primado da civilização ocidental mais tecnológica e economicamente aprimorada, e reivindicações de caráter irracional ou intuitivo e de aspecto, ante tais primores, por vezes negativamente arcaico ou antiprogressista, que podem, entretanto, representar reivindicações da própria criatividade ou da própria espontaneidade humana em face de abafos, sobre ela, da parte daquela tecnologia avançada só como tecnologia científica e daquela economia quase exclusivamente economicista nos seus afãs prolongados em expressões políticas (Freyre, 2006b, p. 52)

Ressurgências que poderiam ser admitidas como contendo energias criativas capazes de se projetar nas artes, religiões, filosofias, comportamentos, relações humanas, lazeres, ritmos de trabalho, sentidos de tempo ou orientações culturais (Freyre, 2006b).

Sublinha Freyre (2006b) que explosões de irracionalidade, com manifestações demasiadamente míticas ou místicas, poderiam ocasionar descaso pela vida humana, e isso contrastava acentuadamente com a civilização ocidental e essencialmente com o cristianismo, sendo verdadeiras aberrações.

Observa Freyre (2006b), no caso a indispensabilidade de reorientar as diretrizes ocidentais, ampliando a compreensão e o entendimento ao máximo com os não-ocidentais, sobretudo quanto às diversas “expressões de espiritualidade”.

Precusores de uma tal atitude seriam, dentre pensadores e artistas ocidentais, por suas antecipações da crise atual e as ressurgências que atualmente se erguem como avalanches antiocidentais, podem ser considerados – além do Michelet atualizado lucidamente por Roland Barthes –, com todas as suas demasias: Nietzsche e William James, Bergson, Georges Sorel, Gauguin, Picasso, Wagner, Debussy, Stravinski, Proust, Joyce, os dois Lawrences, Aldous Huxley, Pirandello, Boas, Lucien Febvre, Chesterton, os expressionistas, Spengler, Toynbee, Villa-Lobos. No Brasil, dentre vários, o Aleijadinho, Vicente do Rego Monteiro, Pagu, Mário e Oswald de Andrade, Cícero Dias, Tarsila, Lula Cardoso Ayres, Guimarães Rosa, Nelson Rodrigues, Francisco Brennand, Prudente de Moraes, neto. (Freyre, 2006b, p. 55).

No mesmo sentido, afirma Gilberto Freyre (2006b) sobre a ressurgência que estava ocorrendo com a Igreja Católica, capitaneada por João Paulo II e provocadas também pela ressurgência que estava ocorrendo no islamismo, que buscava não uma adesão mista à fé, mas uma conquista efetiva do poder político, seja pela mística ou pelos mitos que a fé mística representa, movimento que estava sendo visto na Civilização Islâmica.

Ressurgências dessa espécie podem provocar – na verdade já estão provocando – ressurgências, quer coincidentes, quer em sentido contrário aos dos seus motivos. Repita-se que com João Paulo II – continuador de João Paulo I – começa a afirmar-se uma ressurgência católica em termos de valorização de místicas, de mitos e de ritos que estariam, senão em decadência, em crise. É evidente uma atitude católica-

romana nada continuadora da racionalização da fé católica vinda, por um lado, do neotomismo de Maritain, acentuada pelo cientificismo de Teilhard, por outro lado; de uma como que luteranização da mesma Igreja, através de crescente desapareço pelo culto à Virgem, pelo culto às imagens, por práticas e ritos acusados de sobrevivências medievais: os próprios hábitos talares de religiosos regulares e a batina do clero secular, substituídos pelo paletó *clergyman* protestante até por cardeais. (Freyre, 2006b, p. 56)

Durante seu pontificado de pouco mais de vinte e seis anos, o Papa João Paulo II se tornou o pontífice que mais empreendeu viagens pelo mundo, visitando 129 países, pelos cinco continentes, percorrendo cerca de 1.247.613 quilômetros⁵⁴.

Aponta Freyre (2006a) que as viagens entre as décadas de 70 e 80, por países como Polônia, Estados Unidos da América, México, Turquia, Brasil, África, Alemanha, etc., com multidões que o recepcionavam, fazendo o catolicismo revigorar-se como “religião mística”, ante o espanto de eclesiásticos progressistas que tratavam aquele catolicismo como algo ultrapassado, arcaico, e que na verdade era algo litúrgico, mítico e até mágico, em seu sentido sobrenatural.

Expõe Freyre (2006b) o pronunciamento do sociólogo Daniel Bell, professor na Universidade de Harvard, onde, no Boletim da Academia de Artes e Ciências de Boston, de março de 1978, enfatizou que a maioria dos sociólogos entre o fim do século XIX e início do século XX apontavam que as religiões iriam desaparecer completamente no início do século XXI, em consequência dos processos de secularização e racionalização que avançavam.

O sociólogo reconhece que estava se constatando o *Entzauberung*, ou desencanto, com as religiões em decorrência do crescente racionalismo, algo já apontado por Max Weber, na esteira dos avanços tecnológicos e econômicos racionais (Freyre, 2006b), todavia, algo estava ocorrendo, um “ricorso”, ou ressurgências.

Mas considera ser a cultura – qualquer cultura ou civilização – um constante *ricorso*, com o existencial sobrepondo-se ao instrumental: aos aparentes triunfos do que, numa cultura, é instrumental. E com o homem voltando sempre a experienciar, por si próprio, os significados dos resíduos vindos de épocas anteriores. Ressurgências, portanto. Para o professor Bell não estariam surgindo novas e racionalizadas religiões, mas a tendência seria para o que chama “*the resurrection of memory*”. O que importaria – quem fala é um sociólogo, Bell, notável por sua perspectiva científica do comportamento humano – na rejeição de certo *liberalismo* atual: inclusive o representado por um clero que teria perdido “*their own nerve as well as their belief in God*”. E para Bell os cristãos chamados *fundamentalistas*, pela sua adesão a resíduos repelidos pelos *liberais*, em futuro nada remoto poderão ser o elemento mais forte de um *religious revival* em termos cristãos. Ressurgência, portanto. (Freyre, 2006b, p. 57).

⁵⁴ Disponível em: <https://www.dw.com/pt-br/alguns-n%C3%BAmeros-de-um-papado-de-recordes/a-1539609#:~:text=Jo%C3%A3o%20Paulo%20II%20fez%20104,beatifica%C3%A7%C3%B5es%20e%20bateu%20outros%20recordes..> Acesso em: 15 fev. 2023.

Ressurgências, observa Freyre (2006b) que estavam refletindo e ocorrendo na política dos Estados Unidos da América, com a vitória do ator hollywoodiano e político conservador Ronald Wilson Reagan (1911-2004), como o quadragésimo presidente dos Estados Unidos da América, com seu primeiro mandato de 1981 a 1985, tendo sido reeleito para um segundo mandato até 1989, com pautas declaradamente conservadoras. Para o professor Daniel Bell, tais ressurgências eram características de uma reação aos “excessos de modernidade”,

[...] reação que pode tomar o aspecto de um misticismo simbolista em que os contrastes não sejam contradições, porém interdependências. O que se conciliaria com o conceito de ser a religião uma busca da unidade de cultura. Ou de cada cultura a que se aplique, com a tendência para essa aplicação tornar-se – acrescente-se a Bell – polivalente. E se se admitir, com o mesmo Bell, o fracasso de modernismos, além do fracasso de um já não tão moderno comunismo marxista – que *ismo* com pretensões a de todo lógico, experimental e científico mais em crise? Fácil será admitir que, ao lado de novas perspectivas, como soluções para desencantos de várias espécies, o homem de hoje tenda a valer-se de resíduos de experiências vindas de homens anteriores. Resíduos que importem em ressurgências positivas que tendam a neutralizar ressurgências negativas. Negativas pelo que importem de avigoramentos de ódios, de ressentimentos, de frustrações de oprimidos a pretenderem vingar-se de, para eles, opressores, através de *revanches* as mais violentas. (Freyre, 2006b, p. 56-57).

Freyre (2006b) aponta que mais ressurgências iriam trazer equilíbrio e harmonia entre o avanço indiscriminado da tecnologia e a vivência nos espaços ecológicos. É o caso de tradicionais práticas agrícolas consideradas arcaicas, mas ideais para determinado meio ambiente, perfeitas para o manejo daquele solo, como o arado rústico.

Entre outras ressurgências, a “anarquia evangélica” de Tolstoi frente às teologias fechadas. Ressurgente como havia sido Nietzsche ou Oscar Wilde. A ressurgência também no antiocidentalismo de Gandhi, ou de George Sorel com sua *Reflexions sur la violence*, de 1908, “primeira grande denúncia do progressismo ao mesmo tempo que da primeira grande reinterpretação dos mitos como presenças positivas nas culturas” (Freyre, 2006ab, p.58).

A ressurgência não menos importante do arquiteto da Catalunha Antoni Gaudí, com o seu “gótico quase-antigótico”, lamentando Freyre (2006b) que as curvas de Gaudí não tivessem inspirado nem um pouco os arquitetos brasileiros, entre eles Niemeyer e Costa, verdadeiramente “discípulos de um retilíneo Le Corbusier”, quando da construção de Brasília, a ecologia do Brasil clamava por “curvas e troncos um tanto anárquicos” (FREYRE, 2006b, p.59). Ressurgências que Freyre (2006b) detectou ter ocorrido no Brasil já no século XIX, ainda que voltada somente à religião,

[...] contra o progressismo ocidentalizante ou já ianquizante, verificou-se a explosão, aparentemente só arcaizante e só religiosa, representada pela rebeldia de dois bispos católico-romanos, dom Vital e Macedo Costa, ante a invasão da Igreja pelo poder político e, como tal, violentamente liberalizante e, em certos setores, progressizante, encarnado por Pedro II. Rebeldia que não deixou de ser expressão anárquica: construtivamente anárquica. Pois significou uma identificação do brasileiro como Nação com uma religião tradicionalmente nacional à revelia do Estado intolerantemente Estado à revelia da Nação. Rebeldia que representou episódio sociologicamente significativo: o princípio de ser o Estado maior que a Nação. Maior que um Estado sectariamente liberal, de tal modo senhor da Nação, que poderia até, com o apoio de políticos ditos *liberais* e *progressistas*, favorecer a penetração de uma então quase abandonada Amazônia, por um protestantismo ianque, aparentemente arauto de progresso, que seria vanguarda – o clamor do então bispo do Pará que o diga – da absorção daquela parte do Brasil por anglo-americanos protestantes de ânimo imperialista. Este o sentido mais profundo dessa rebelião de bispos nacionalistas e antiestadistas, ao ponto de – paradoxo! – construtivamente anárquicos. (Freyre, 2006b, p. 59)

Gilberto Freyre (2006b) considerava que, naquele início da década de 1980, a ressurgência mais expressiva estava ocorrendo na Igreja Católica sob o comando de João Paulo II, qual seja, o resgate de sua mística que havia sido comprometida pela excessiva secularização e politização, através de um impulso ideológico “modernizante e racionalizante” de boa parte de seus sacerdotes e religiosos.

O atentado sofrido por João Paulo II na Praça de São Pedro, no Vaticano, em 13 de maio de 1981, poderia, segundo Freyre (2006b) criar mais ocasiões de ressurgências com as orientações e diretrizes que viriam da Santa Sé, ante possíveis revigoramentos de “insurgências racionalistas”, daquela parte do clero que estavam menos assertivas com a atuação de um “papa disciplinador”.

A repreensão pública feita pelo papa ao poeta, sacerdote e expoente da teologia da libertação e apoiador da Revolução Sandinista⁵⁵ (1979-1990) Ernesto Cardenal Martínez (1925-2020), quando o pontífice visitou a Nicarágua em 1983, evidenciou a ressurgência apontada por Gilberto Freyre.

Expõe Freyre (2006b) que, naquele momento, um revigoramento de “socialismos”, de atitudes supostamente racionalistas como estava ocorrendo na França, seria mais próximo de um nacionalismo francês do que de uma ideologia transnacional, um “esquerdismo” que não se distanciaria muito do “direitismo” de Charles de Gaulle.

O neoconservadorismo estava surgindo nos Estados Unidos da América desde a década de 1960 e se fortalecendo socialmente. Para Freyre (2006b) ainda era cedo para uma avaliação do que seria uma ressurgência ou uma insurgência criativa pelas demandas internas

⁵⁵ Revolução popular que ocorreu na Nicarágua entre 1979 e 1990, aliando a teologia da libertação e o marxismo.

e externas. O neoconservadorismo ficou conhecido pela terminologia “neocon” e teve sua influência plena na presidência de George Walker Bush, entre 2001 e 2009.

Ainda podemos encontrar o paleoconservadorismo e o movimento conservador dentro da política norte-americana, com Ronald Reagan sendo um dos expoentes deste movimento conservador. Para Freyre (2006b) perspectivas “transideológicas” podiam ser observadas também na arquitetura e engenharia, como as insurgências e ressurgências encontradas em Brasília,

[...] estas, a princípio, triunfalmente arbitrárias através da criação de novas ou importadas formas de arquitetura urbana, esteticamente admirável, no interior brasileiro. Mas com recentes ressurgências de brasileirismos ecológicos e tradicionais temperando tais insurgências, através de opções coletivas, particulares ou populares, contrárias ao puro arbítrio de arquitetos magnificamente insurgentes na sua racionalmente uniformizadora engenharia física (Freyre, 2006b, p. 62).

Aponta Freyre (2006b) que aquele estilo de modernismo arquitetônico trazido de uma Europa com muito menos sol e compulsoriamente colocado no ensolarado planalto central brasileiro, provocou uma superação telúrica daquele modernismo pelo retorno à arquitetura tradicional de residências brasilienses, verdadeiro retorno de arcaísmos dos habitantes de Brasília, rejeitando completamente “lecorbusieranismos antitropicais e antibrasileiros” (Freyre, 2006b, p. 63).

Freyre (2006b) afirma considerar a necessidade de uma intensificação na aproximação “inter-humana” e “intercultural” entre ocidentais e não-ocidentais, aqueles ainda imersos em seu objetivismo, racionalismo e tecnocraticismo em detrimento do social, porém, devendo abrir-se a uma maior compreensão de valores não-ocidentais, ou seja, aqueles considerados estranhamente exóticos, mágicos, irracionais, místicos, em vez de continuarem insistindo em um racionalismo e um cientificismo hermético.

Para Gilberto Freyre (2006b) o brasileiro, em sua maioria é mais dionisíaco⁵⁶ do que apolíneo⁵⁷, e esta característica dionisíaca evidenciou-se como a maioria católica, de um catolicismo africanizado e tropicalizado, recebera o papa João Paulo II.

Na primeira visita do pontífice polonês ao Brasil, em junho de 1980, o papa percorreu 14 mil quilômetros, visitando as cidades de Brasília, Rio de Janeiro, São Paulo, Belo Horizonte, Vitória, Aparecida, Curitiba, Porto Alegre, Manaus, Salvador, Recife, Teresina, Belém e Fortaleza.

⁵⁶ Dionisíaco:

⁵⁷ Apolíneo:

Estima-se que mais de 12 milhões de pessoas foram às ruas acompanhar a passagem de João Paulo II. Sua missa no Aterro do Flamengo, reuniu mais de 2,5 milhões de pessoas⁵⁸. Para Freyre (2006b), da mesma forma o carnaval, segundo José Guilherme Melquior e Eduardo Portella, também é uma das manifestações mais características do brasileiro, de seu “modo psicocultural” em ser nacional.

Acrescentamos, neste ponto, a importância do futebol como elemento psicocultural do brasileiro, algo já levantado por Gilberto Freyre em artigos como *Foot-ball mulato*, publicado em 1938 no *Diário de Pernambuco* durante a Copa do mundo de 1938, e também o prefácio à primeira edição do livro do jornalista Mário Filho, denominado *O Negro no Foot-ball Brasileiro*, publicado em 1947.

Inclusive, o livro de Mário Filho como as crônicas e livros de seu irmão, Nelson Rodrigues, constata a importância psicossociocultural do futebol na sociedade brasileira, desde que aqui chegou, e como se transformou, abandonando suas características europeias, e tomando aspectos próprios, dionisíacos, que destacariam o futebol brasileiro do restante do mundo. Manifestações de religiosidade, carnavalescas e futebolísticas, por exemplo, seguem a esteira da *Kultur des Volkes*.

Apresenta-se atualmente esse brasileiro, como outras gentes nacionais não deficientes em primitividade ao lado de sofisticções no seu *ethos* e na sua cultura, misto nesse *ethos* e nessa cultura. Por essa expressão de sua cultura, vê-se que, na sua atualidade, como nas de outras gentes modernas, também mistas nas suas culturas, cruzam-se insurgências e ressurgências. As insurgências na música inovadora que é a do Brasil, em seu aspecto criativamente erudito sem deixar de ser popular, e sempre dionisíaco, de continuadores de Villa-Lobos. E no teatro, de continuadores de Nelson Rodrigues. As ressurgências, no modo avassalador por que o velho culto primitivo, irracional, por vezes sincretizado no católico da Virgem Maria, vêm conquistando adeptos dentre elites sofisticadas. Ou na maneira por que, em face de ameaças ao Nordeste de grandes, catastróficas enchentes ou secas, em face de fracassos de exatas e talvez responsáveis previsões científicas ou tecnocráticas, está ressurgindo, entre os nordestinos não apenas rústicos, a crença primitiva, analfabética, não-científica, nas previsões que seriam cantos de certos pássaros regionais. Ou prenúncios em atitudes representativas de outras áreas e até outros sinais de caráter ecológico, conhecidos por intuitivos, mágicos, irracionais por bruxos desprezíveis. Enquanto o catolicismo popular, espontâneo, mágico, tradicional, também ressurgente à revelia das tentativas de racionalização da Igreja por um clero quase ateu no seu modo de ser modernizante do social. (Freyre, 2006b, p. 77-78)

Ressalta Freyre (2006b) que, desde *Casa-Grande e Senzala*, em sua análise do social, vem considerando a importância de uma “perspectiva humanística”, para, além da perspectiva

⁵⁸ Disponível em: <https://memoriaglobo.globo.com/jornalismo/coberturas/visitas-de-joao-paulo-ii-ao-brasil/noticia/visitas-de-joao-paulo-ii-ao-brasil.ghml>. Acesso em 21 out. 2022.

científica, ou cientificista, também perspectiva histórica, religiosa, filosófica, estética, artística, literária, que completariam a científica.

Para isso, é fundamental uma interdisciplinaridade, como o caso da ecologia, trazida por Freyre (2006a) de forma pioneira desde 1937, ciência que veio para enriquecer a ciência das humanidades e a interpretação social do Brasil, algo que Freyre fez partindo do convívio do homem com o meio nordestino da cana-de-açúcar.

A criação do Seminário de Tropicologia na Universidade Federal de Pernambuco e posteriormente na Fundação Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, foram criadas visando essa conexão entre disciplinas para se pensar o Brasil.

O Seminário, expõe Freyre (2006b), obteve repercussão internacional mais de que muitas universidades, tendo chamado a atenção, inclusive do professor, sociólogo e historiador Arnold Toynbee quando esteve no Brasil.

Exemplos de abordagens ecológicas, ou tropicológicas, podem ser produtivas “científica e humanisticamente [...] à análise e à interpretação de situações psicossocioculturais condicionadas por uma ecologia tropical e através de experiência humana e cultural mista: eurotropical” (Freyre, 2006b, p. 85).

O Seminário de Tropicologia tem inspiração no desenvolvido na Universidade de Columbia, de Nova Iorque, que eram seminários fundados em 1945, marcados por uma reunião mensal de acadêmicos de diferentes disciplinas e instituições, bem como de diversas profissões e especialidades, para discutirem temas que diversas vezes iam além de suas especialidades, com uma discussão e diálogo entre os presentes, ocasionando uma aprendizagem recíproca.

Estes seminários, que ainda perduram na universidade nova-iorquina, foram criados pelo historiador, sociólogo e criminologista Frank Tannenbaum (1893-1969), então professor na Universidade de Columbia.

Ora, o Seminário de Tropicologia tem as características do Seminário Tannenbaum, e marca sua presença e influência no Brasil através da Fundação Joaquim Nabuco, porém, conforme Freyre (2006b), a ele foram acrescentados “brasileirismos”,

[...] quanto à representatividade de seus participantes: distribuição por geração e sexo, ao lado da representação de saberes científicos e humanísticos, de elementos extrauniversitários ou extra-acadêmicos, capazes de trazerem, ao trato de matéria complexa, experiências de militantes em atividades práticas: desde a clínica à culinária; desde o sacerdócio ao esporte; desde a pintura à música. Os anais já publicados do Seminário de Tropicologia [...] mostram como essa representatividade de cultores de diferentes saberes, gerações, atividade, tem sido proveitosa às considerações abrangentes de assuntos complexos. [...] Talvez não tenha havido, na

América dos últimos anos, órgão de colheita de informações de diferentes espécies e procedências mais útil às ciências do homem e tão utilizável por governos, empresários, líderes religiosos, líderes agrários, líderes sindicais, educadores. Nenhum órgão universitário, ou parauniversitário, em busca de mais do que oferecem o ensino e estudos convencionalmente acadêmicos ou oficiais, tem reunido tanto sobre o homem situado em espaços tropicais: suas populações, suas formas de vivência e convivência, as relações entre economias e culturas de origem principalmente europeia com ecologias tropicais. (Freyre, 2006b, p. 85-86).

A Fundação Joaquim Nabuco fora fundada por Gilberto Freyre, em 1949. A atuação do Seminário de Tropicologia, ao estilo Tannembaum, continua com suas reuniões e a publicação periódica de seus Anais. Freyre idealizou também a Revista *Ciência e Trópico* em 1973, com sua publicação semestral, e um conteúdo interdisciplinar. Tais eventos e publicações constantes, continuam trazendo, agora ao século XXI, o legado gilbertiano de interpretar o Brasil.

Freyre (2006a) expõe que um ensaísmo criativo com uma visão às vezes filosófica estava despontando naquele final do século XX, opondo-se ao “tecnocratismo” que imperava no momento. Ensaísmos nos tempos modernos, que tinham como destaques na língua inglesa Herbert Read, Aldous Huxley, Edmund Wilson, Lewis Mumford, e no Brasil se sobressaindo ensaístas como Barbosa Lima Sobrinho, Tristão de Athayde, Raimundo Faoro, Viana Moog, Edson Nery da Fonseca, Wilson Martins, José Guilherme Merquior e Darcy Ribeiro (Freyre, 2006b).

Para Freyre (2006b), o ensaísmo que se tornou uma expressão literária clássica, através de nomes como os ingleses Lamb e o cardeal John Newman, os franceses Pascal e Montaigne ou os espanhóis como Unamuno e Ganivet, atualmente, mais do que uma ressurgência, é uma insurgência, principalmente no Ocidente e particularmente no Brasil.

Trata-se de uma insurgência frente à intolerância ortodoxa da tecnocracia, em especial, “o extremo especialismo no trato de assuntos sociais ou socioculturais”. (Freyre, 2006b, p. 90).

Gilberto Freyre (2006b) observou que havia um conservadorismo se levantando, particularmente em alguns países do Ocidente, como os Estados Unidos da América. Tratava-se, diz Freyre, de um conservadorismo mais insurgente que ressurgente, e nessa insurgência frente ao “progressismo, ao racionalismo, ao cientificismo”, não seria tanto apolíneo, ligado ao racional, em uma linguagem nietzschiana ou gilbertiana, mas dionisíaco.

Não se diga que com um mais insurgente que ressurgente conservadorismo, como o que começa a emergir nos nossos dias, inclusive nos Estados Unidos, a tendência, no mundo de hoje, principie a ser para a consagração de modelos apolíneos tanto de trajar como de pensar, tanto de música como de arquitetura. Ao contrário: é possível

que estejam a começar a surgir, em arquitetura, novos Gaudis, como o de Barcelona, a oporem curvas e retas, formas surpreendentemente tronchas a formas convencionalmente corretas. E como na arquitetura, isto é, nos edifícios, na expressão em escritos de pensadores, de ensaístas, de ficcionistas, de poetas, de artistas literários. O que, a ser exato, deixa à vontade este livro, tal como se apresenta: com repetições. Com desconchavos. Curvo. Torto. Com à-vontades de expressão em que uma possível espontaneidade faça às vezes de excessiva racionalização, calculada e apolínea, do pensar e do sentir de um a seu modo analista de cruzamentos atuais de insurgências e de ressurgências não só de pensar e de sentir coletivas como de formas de agir, de amar, e comer, de beber, de dançar, de cantar, de crer. De crer, ao que parece, mais do que de descrever. (Freyre, 2006b, p. 92).

Levando em consideração esta abordagem de Gilberto Freyre sobre a insurgência de um conservadorismo no Ocidente naquela década de 1980, seria possível questionar se o conservadorismo que desponta no Brasil do século XXI é mais caracteristicamente apolíneo do que dionisíaco.

Entendemos que, dada as condições ainda nebulosas em que ressurgem o conservadorismo no Brasil, do qual incluímos a vertente culturalista, podemos especular que se trata de um conservadorismo com aspectos dionisíacos, mais que apolíneos.

Segundo Gilberto Freyre (2006b) o Brasil contemporâneo seria bem semelhante ao Ocidente após a Primeira Guerra Mundial, onde os filhos pretendiam ser os pais de seus pais, logo ressurgentes. Como no caso do futebol, onde os jogadores do Brasil faziam frente aos jogadores europeus, “acabam de tornar essa diferença esteticamente visual, vencendo com o seu jogo ressurgentemente festivo, lúdico, dionisíaco, os esmeros apolíneos, racionais, lógicos, de norte-europeus” (Freyre, 2006b, p. 94).

Aspectos racionais, lógicos, apolíneos que já tentaram implementar no futebol brasileiro, como tentaram igualmente alguns clérigos católicos, de forma insurgente, implantar no catolicismo brasileiro. Mas, segundo Freyre (2006b) também é um catolicismo que resistia com a atuação de João Paulo II à “neoluteranização”.

A força do Brasil contra tais racionalizações absorventes está no seu ânimo ressurgente festivo. Na *feita* brasileira, da arguta concepção de Eduardo Portella. No quase festivo samba, do seu futebol. No desassombro com que os mais brasileiros, líderes industriais, pensadores sociais, do Brasil atual, vêm sabendo ser transraciais e, brasileiroamente, transeuropeus, sem se tornarem antieuropeus. E ressurgentemente ecológicos sem se reacionalizarem em ecologistas. Inclusive sugestões de sabedoria oral, popular, capazes de ser utilizadas através do seu exame por saberes que, sendo eruditos, não sejam fechadamente academicistas ou Ph. Deistas (Freyre, 2006b, p. 95).

Expõe Freyre (2006b) que não somente o que estava ocorrendo no interior da Igreja Católica através do papa polonês João Paulo II, mas também a atuação do movimento Solidariedade, federação sindical polonesa criada em 1980 e comandada por Lech Walesa

(1943-), segundo Gilberto Freyre, também era um evidente e concreto exemplo de insurgência-ressurgência. De fato, ainda na década de 1980, o movimento Solidariedade teria o apoio da Santa Sé através do Papa João Paulo II, trazendo expressões de renovações sociais.

Para Freyre (2006b) vocações místicas do cristianismo europeu que haviam sido descartadas pelos extremos racionalistas estavam sendo reavivadas e revitalizadas por culturas não-europeias, e no caso do Brasil com um catolicismo popular com certa “influência africana”, e que fora percebido com simpatia por João Paulo II em sua visita ao Brasil.

Outra insurgência destacada por Gilberto Freyre (2006b) era da ciência médica que alcançava triunfos sobre a morte, com o aumento da expectativa de vida das pessoas ocidentais, porém não é desprezível a contribuição da arte medicinal oriental para sanar ou atenuar problemas de saúde e que vem sendo adotados pelo Ocidente.

O que havia ocorrido na civilização ocidental com o excesso de racionalismo, levou a política e a diplomacia da Santa Sé, sob a liderança de João Paulo II a se voltar para o mundo oriental, e colocar em prática a efetiva universalidade do catolicismo, com a maior igreja do cristianismo deixando de ter exclusividade com o Ocidente e seus valores, acolhendo também valores não-ocidentais, resultando em sua “desocidentalização” e indo na direção de uma universalidade real (Freyre, 2006b).

Freyre (2006b) destaca como o “comunismo marxista”, tratado como verdadeira religião ortodoxa, estava sendo “repudiado” no início da década de 1980, por não-ocidentais, por ser um “ocidentalismo etnocêntrico”, como também filosofias que tinham somente como base o etnocentrismo ocidental, burguês e “paleocapitalista”.

Gilberto Freyre (2006b) evoca o argumento de G. K. Chesterton, onde o ensaísta londrino questiona o fato de que a reação às excessivas insurgências racionalistas poderia ocasionar demasiada irracionalidade, como algumas “*restorations*” místicas islâmicas reagindo à atuação imperialista racional e ocidentalizada da civilização ocidental.

O mesmo ocorrendo com a “*restoration*” na Inglaterra, tendo um papel contra o excesso racionalista de sua própria nação, desenvolvendo ressurgências de uma mística oriental em face do onipotente e onipresente racionalismo do Ocidente. Como Chesterton, Gilberto Freyre (2006b) adverte pela prudência e pela moderação que devem pautar as insurgências e ressurgências.

Excessos, segundo Gilberto Freyre (2006b) em uma necessária ressurgência da tradição culinária britânica, que estava sendo esquecida e fora resgatada como parte intrínseca da cultura do Reino Unido, desde o vitoriano George Gissing e dando base à argumentação gilbertiana de defesa da culinária brasileira.

A essa defesa da culinária na Grã-Bretanha poderia provocar, se excessiva, na demasiada utilização de fogões a lenha, afrontando a “crescente e saudável defesa ecológica de reservas de matas” (Freyre, 2006b, p. 105).

O êxito de uma ressurgência, como de uma insurgência que se considere positiva, depende, em parte, de sua adaptação a circunstâncias de tempo e espaços sociais, em parte, de sua maneira de ser, senão criativa, dinâmica. Dizendo-se o que talvez se diga um acacianismo. Lembre-se o exemplo da insurgência fulminante que foi a Revolução Francesa. Racionalista, através de seus guias, a ponto de alguns deles terem ido ao extremo místico, ou não-racional, de endeusarem a Razão, que provocaria, passada a euforia do triunfo, uma sucessão de ressurgências de sentidos de equilíbrio, mais franceses que os furores racionalistas e, através desses sentidos ressurgentes, a reintegração da França num perfil nacional, misto de revolucionário e conservador: sentidos franceses de equilíbrio que talvez estejam ocorrendo atualmente, na mesma França, com relação a recente triunfo socialista. De modo semelhante, na Grã-Bretanha do enfoque chestertoniano, ânimos da mesma espécie terminaram por equilibrar, no seu perfil nacional, puritanismos apolíneamente racionalistas e pendores mistos de apolíneos e dionisiacos para os jogos de aposta, para as bebidas efusivas e, até, para o repúdio, nos parques mais britânicos, aos censores de pares que publicamente se beijem e se amem, tanto quanto aos de livros e teatros. (Freyre, 2006b, p. 105-106).

Podemos considerar, de modo semelhante, os excessos dionisiacos e apolíneos e até racionalmente puritanos que acometeram a sociedade brasileira no final do século XX, começo do século XXI, desencadeando ressurgências que poderiam equilibrar qualquer excesso cometido.

A verdade é que racionalismos e misticismos, que atualmente tanto se contradizem em áreas religiosas, têm como que equivalentes em conflitos, noutras áreas como a da política, da economia, a das ciências e a da filosofia social, em geral. E de modo intenso, na orientação daqueles nacionalismos que, longe de terem sido superados por uma *morte das pátrias*, tão anunciada como, desde Nietzsche, a morte de Deus, estão, pode-se dizer que desde a Segunda Grande Guerra, em fase de ressurgência, essa ressurgência com aspectos diversa ou contraditoriamente ressurgentes, dados conflitos com insurgências coincidentes. (Freyre, 2006b, p. 107).

Expõe Gilberto Freyre (2006b) que as ressurgências da atualidade vão ao encontro do proposto pelo australiano e ex-professor da Universidade de Oxford, George Gilbert Aimé Murray (1866-1957), que escreveu sobre a necessidade das nações se organizarem não somente em propósitos econômicos ou políticos, mas a consideração de valores tanto helênicos quanto bárbaros, cristãos e não-cristãos e até culturas europeias e não-europeias.

Para Freyre (2006b), as ressurgências atuais contradiziam a filosofia do progresso econômico, tecnológico e “matematicista” em que se pautavam os Estados Unidos da América e a Europa, como forma de dominarem absolutamente as decisões que eram impostas às periferias.

O que se estava vendo na atualidade, no início dos anos 1980, era um ressurgimento do islamismo para competir com o cristianismo; ressurgimento de poderes não-europeus desafiando o exclusivismo de poderes paraeuropeus e europeus;

Ressurgem a navegação a vela, a energia solar, a energia pelo vento. Ressurge a homeopatia. Orientações e práticas culinárias, médicas, artísticas, éticas, religiosas, políticas contrapõem-se às europeias e às ianques na própria Europa e nos Estados Unidos. O homossexualismo é insurgência dos nossos dias, com ressurgências de certas de suas sublimações por gregos e helenos. Vem se definindo um chamado poder negro. Um chamado poder da mulher. Um poder dos idosos. Uma reivindicação dos denominados direitos da criança. (Freyre, 2006b, p. 113).

Ressalta Freyre (2006b) que o retorno do homem à natureza e a defesa do meio-ambiente são ressurgências e insurgências, já que a defesa da ecologia se confronta com os excessos do desenvolvimento ligados ao progressismo tecnológico, econômico e “superburocrático”.

Essas insurgências pretendem, entre outras coisas, a descentralização dos poderes burocráticos, tecnocráticos e econômicos e a ascensão de “valores regionais” e ligados à terra, telúricos. “Insurgências além de folclóricas, populares, primitivistas, expressionistas, vêm enfrentando primados acadêmicos, clericais, institucionais, em artes, letras, religião, inclusive na culinária, através de tendências ou meios anarquizantes ou para-anarquizantes” (Freyre, 2006b, p. 113).

Quanto à importância da culinária, expõe Freyre (2006b) que desde a década de 1970 na Grã-Bretanha havia se intensificado um expressivo movimento ressurgente de uma culinária essencial e tradicionalmente britânica, prejudicada pela Revolução Industrial, perdendo seus valores nativos e tradicionais com o advento de tecnologias como o fogão e o gás elétrico, que descaracterizavam velhas técnicas e procedimentos culinários. Para Freyre (2006b) este movimento britânico se assemelha ao proposto pelo Movimento Regionalista que ocorrera no Recife na década de 1920, que saiu em defesa da culinária nordestina e de outras regiões do Brasil.

Com essa ressurgência, há, na Grã-Bretanha de agora, quem pretenda, através de modernizações de velhas receitas de quitutes britânicos, colocar esses quitutes em posição de competir com os franceses, os dinamarqueses, os espanhóis, os italianos, os alemães menos tecnocratizados nos seus reparos e mais conservadores de sabores castiços. Trata-se, portanto, de uma ressurgência britânica que, sendo conservadora, importa também numa dinâmica contra-revolução. Ou num conservadorismo revolucionário característico de outras ressurgências atuais. (Freyre, 2006b, p. 113).

Para Freyre (2006b), ressurgências que estavam ocorrendo naquele final de século XX eram conservadoras, agindo dentro de um ímpeto contra-revolucionário com

características conservadoras revolucionárias. Não um conservadorismo pautado pela centralização de poder, pelo autoritarismo ou inamovibilidade.

Mas, em diversos casos, um conservadorismo visando essencialmente a cultura dos povos, *Kultur der Volkes*. Podemos considerar como tal pensamento vai ao encontro do que propomos como sendo a vertente conservadora cultural ou culturalista, particularmente no caso brasileiro.

Gilberto Freyre (2006b) também destaca que os hábitos alimentares e a nutrição, segundo a antropologia moderna e “princípios científicos de nutrição”, não possuem uma aplicação universal, mas são necessariamente regionais, algo também já defendido, segundo ele, pelos regionalistas do Recife, desde a década de 1920.

Daí precisar-se de um maior reconhecimento científico-social de conhecimentos regionais e tradicionais de alimentos: reconhecimento pelo qual vêm se pronunciando pensadores e cientistas sociais brasileiros já há anos e que, no momento atual, em termos universalmente sociocientíficos, implica admitirem-se ressurgências – um aspecto, portanto, conservador – de normas socioculturais que chegaram a ser consideradas arcaicas e a serem rejeitadas como primitivas, retrógradas, supersticiosas, vergonhas do ponto de vista de modernizações das chamadas civilizadoras ou progressistas ou modernas (Freyre, 2006b, p. 115).

Destaca Freyre (2006b) que algumas das ressurgências e insurgências culturais ou psicoculturais que estavam ocorrendo haviam sido tratadas por ele antecipadamente em livros como os da sua trilogia *Casa-Grande e Senzala*, *Sobrados e Mucambos* e *Ordem e Progresso*. Tais antecipações que foram confirmadas na atualidade, mas que na época foram tratadas como insurgências até “escandalosas”.

Antecipações confirmadas por futura atualidade: a do tempo em que nos encontramos. Certo o que aqui se sugere, a mística, o mítico, o supralógico, não estariam a ser superados por um pós-moderno triunfalmente racionalíssimo ou auto-suficientemente lógico no seu modo de ser, ou de pretender ser, progressista. Ou de ser futuro a superar os um tanto indiscriminadamente chamados arcaísmos. O que se está a atualmente verificar, tanto da parte da mística católica como da mística islâmica, são ressurgências no setor religioso com projeções noutros setores, a que vêm correspondendo – não é demais insistir-se neste ponto – reabilitações de vários dos chamados arcaísmos, por algum tempo aparentemente de todo superados por modernismos tecnocráticos e racionais. Vários desses modernismos alcançados através de perspectivas científicas com as quais viriam conciliando-se constantes religiosas ou místicas. (Freyre, 2006b, p. 120).

Relata Gilberto Freyre (2006b) que após sua viagem pela África e Ásia e retornando ao Brasil, conseguiu confrontar a realidade africana e asiática com a brasileira. Segundo o intelectual recifense, alguns representantes do clero no Brasil estavam

[...] inclinados a substituir empenhos misticamente evangélicos por afãs filantrópicos e políticos, ditos progressistas. O fenômeno era este: resistia, no brasileiro gente do povo – gente caracteristicamente brasileira – a religiosidade mística equivalente da que, em termos islâmicos, aquele brasileiro observara em orientais e africanos em face de superpoderes tecnocráticos, econômicos, racionais dos Estados Unidos e da União Soviética. A visita ao Brasil do papa João Paulo II viria estimular – insistia-se neste ponto – o avigoramento dessa energia mística dentro do catolicismo leigo, popular, telúrico, no Brasil (Freyre, 2006b, p. 121-122).

Segundo Freyre (2006a), estava iniciando uma “repulsa” àquilo que era o cristianismo progressista tanto no Brasil quanto em diversos outros países, quase uma moderna expressão de marxismo que de cristianismo moderno. O próprio marxismo, aponta Freyre (2006b) em decadência na Europa dita “soviética”, já que estava perdendo a “mística eslava” entre os próprios eslavos.

E em outras partes da Europa dita soviética, a flama ideológica marxista em choque com ressurgências nacionais, na Rússia, eslavas além de antimarxistas. A repulsa polonesa, outro exemplo quanto à repulsa nacionalista ao racionalismo marxista. Ou contra o racionalismo em geral: o progressista do tipo considerado, de outra perspectiva, por Jean Marie Domenach em “*Crise du développement, crise de la rationalité*”. (Freyre, 2006b, p. 122).

O Ocidente deveria parar de dizer que “Deus morreu”, palavras, segundo Freyre (2006a), do astrônomo norte-americano Gustav benjamin Stronsberg (1882-1962). Tal pronunciamento deveria ser um “basta” a um Ocidente radicalmente cientificista, “com pretensão a consagrar uma racionalidade de todo triunfante sobre místicas ou lógicas-supralógicas: inclusive a teísta. Mono ou politeísta. Deus pode não existir para alguns. Mas não por sentença de morte da parte dos racionais absolutos (Freyre, 2006b, p. 123).

Daí, em memorável reunião, há pouco tempo, de caráter sociologicamente futurológico da Academia Americana de Artes e Ciências, de Boston – academia da qual o autor da *Insurgências e ressurgências atuais* tem a honra de ser, por consagração, membro brasileiro, ao lado de Oscar Niemeyer – haver o professor Daniel Bell comentado, em palavras autorizadíssimas, a crise atual da pura racionalidade, admitindo ressurgências de caráter místico que estariam contrariando vogas hedonistas nos Estados Unidos ou no Ocidente, em geral. Pronunciamento – o do professor Bell – [...] de valorização de perspectivas diferentes das convencionalmente ou intolerantemente racionalistas, em voga entre *progressistas* absolutos de hoje. (Freyre, 2006b, p. 124).

Expõe Freyre (2006b) que o hedonismo definido por Daniel Bell estaria desencadeando uma ressurgência mística religiosa, que poderia provocar novos relacionamentos entre culturas, grupos e pessoas, até mesmo entre o Cristianismo e o

Islamismo. Ressurgências que poderiam trazer novo vigor para religiões panteístas e animistas com a insurgência ecológica.

O âmbito político também não estava afastado das insurgências e ressurgências. Segundo Gilberto Freyre (2006b), um Ocidente sofrendo ameaças de dissoluções internas e externas por “antiocidentalismos violentos”, ou “antibrasileirismos”, no caso brasileiro,

[...] tende o poder político – do qual não se pode excluir novo vigor pluripartidário – a representar – pode-se sugerir – a defesa não tanto, em sociedades nacionais como a brasileira, de puros valores estáticos de civilização ocidental, através de atitudes convencionalmente conservadoras, mas a capacidade dos portadores – inclusive os brasileiros – desses valores, de juntarem a constantes, ou tradições, de validade assegurada pelo tempo social, sua renovação em termos a que não falem novas expressões dionisíacas junto a novas expressões apolíneas. O que parece começar a ser a atuação supranacional de uma Igreja Católica Romana a revitalizar-se: uma notável revitalização mística ao lado da ação social (Freyre, 2006b, p. 125).

Gilberto Freyre (2006b) retorna ao exemplo da cidade de Brasília, que, longe da arquitetura modernista de Oscar Niemeyer e Le Cobursier, estava se reconstruindo segundo uma

[...] vontade coletivamente brasileira – e como tal, ressurgente, tradicional, conservadora, ecológica, através, paradoxalmente, de expressões anárquicas – e contra o que, de início, lhe foi imposto como afirmação de que “*le pouvoir règle l’expression spatiale*”. De modo relativo é o que terá acontecido. De modo absoluto, não é não. O conservadorismo, o tradicionalismo, o ecologismo, juntos, moderaram ou retificaram – ou vêm moderando ou retificando – o progressismo, o racionalismo, o tecnocratismo, o burocratismo como expressões de um poder oficial absoluto (Freyre, 2006b, p. 132).

Freyre (2006b) expõe a questão da inovação tecnológica, trazendo à lume um ensaio do físico norte-americano Norman Bruce Hannay (1921-1996) em Boletim na *The American Academy of Arts and Sciences* de 1980, onde o vice-presidente dos *Bell Telephone Laboratories* afirmava que as inovações surgem de modo não-racional, tornando-se racional na fase final, portanto, como um “caos organizado”.

Pertencendo a um grande laboratório de invenções e tecnologias, Hannay fazia a associação entre tecnologia e não-racionalidade, para Freyre (2006b), uma “insurgência tecnológica”, quando a inovação, geralmente, sai da mentalidade de uma pessoa.

Dentro da criatividade ou da inovação, salienta Hannay, deve-se observar aquilo que é vantajoso e leva em consideração a política econômica de um governo, pois um investimento na inovação é desestimulado se há incertezas quanto à estabilidade de um governo ou a inflação. Para Freyre (2006b) a ligação entre as vantagens de inovação para uma

sociedade e a demanda por mudanças sociais ocasionam um apoio efetivo da sociedade ao governo no poder.

Da parte das resistências conservadoras, os impulsos conservadores psicossocioculturais, com expressão política e sentido ético, e o conservantismo, igualmente com essas duas expressões, com relação a valores naturais ou ecológicos. Se Voltaire, com seu racionalismo talvez apenas mais político ou ideológico que filosófico ou sociológico, supunha que tudo se resolveria satisfatoriamente para a condição humana desajustada, através de um sempre crescente progresso guiado pela *razão* e pela *indústria*, não é de modo algum de todo a favor do seu racionalismo ou do seu progressismo o balanço entre os dois opostos: em parte o conservador e o completamente inovador através de progressos tecnológicos e econômicos. Entretanto, viria predominando, até há pouco, como equivalente da racionalistamente voltairiana – e baconiana –, a perspectiva de desenvolvimento humano nos Estados Unidos, em particular, e no Ocidente, em geral (Freyre, 2006b, p. 137-138).

Gilberto Freyre (2006) aponta que não é possível dizer se desacelera a ânsia ocidental que chega às regiões africanas e asiáticas sobre as transformações majoritariamente tecnológicas e econômicas entre outras disposições.

Mas há evidências de que emerge uma consciência ou uma responsabilidade da parte de forças crescentemente significativas do próprio Ocidente no sentido de uma como que, em parte, revolucionariamente conservadora, não só política como ética de desenvolvimento. Um desenvolvimento em vez de quase que avassaladoramente econômico e tecnológico, sensibilizado por outras perspectivas e por outros valores. (Freyre, 2006b, p. 139).

Freyre previa uma crescente consciência conservadora, de forma revolucionária que despontaria no Ocidente. Pode-se observar que, na mesma década, ocorreria a queda dos regimes comunistas pela Europa, inclusive a já citada Polônia que teve um apoio fundamental do Papa João Paulo II, com a dissolução do Partido dos Trabalhadores Poloneses em 1990 e as eleições com sufrágio universal realizadas em dezembro de 1990, que levaram Lech Walesa à presidência.

Com a queda da Cortina de Ferro⁵⁹, em 1991 a Romênia, em sua Lei de Segurança Nacional passou a punir com prisão qualquer ação que apoiasse ações extremistas como o comunismo e o fascismo, utilizando ou não símbolos. No mesmo sentido, a Lituânia⁶⁰ em 2008 e a Letônia, em 2013, ambas ex-repúblicas soviéticas.

⁵⁹ Expressão utilizada por Winston Churchill (1874-1965), ex-primeiro-ministro do Reino Unido para denominar a divisão da Europa em países capitalistas e países socialistas, que foram invadidos pelas forças da União Soviética, durante e após a Segunda Guerra Mundial e continuaram como satélites políticos de Moscou até a dissolução soviética, em 1991.

⁶⁰ Disponível em: https://www.europarl.europa.eu/doceo/document/H-7-2009-0287_PT.html?redirect. Acesso em: 10 jan. 2013.

Ainda na Europa, a Ucrânia seguiu os exemplos de outros países, condenando os regimes totalitários comunistas e nacional-socialistas⁶¹, proibindo qualquer propaganda dos seus símbolos, segundo leis de 2015 e 2019. Países da Ásia como Coreia do Sul⁶² e Indonésia também proíbem referências ao comunismo desde 1948 e 1960, respectivamente.

A própria União Europeia, através do Parlamento Europeu, emitiu a resolução *Importance of European remembrance for the future of Europe* de 19 de setembro de 2019, onde, expressamente coloca em igualdade o comunismo e o nacional-socialismo, como disposto nos itens 5 e 6:

5. Calls on all Member States of the EU to make a clear and principled assessment of the crimes and acts of aggression perpetrated by the totalitarian communist regimes and the Nazi regime; 6. Condemns all manifestations and propagation of totalitarian ideologies, such as Nazism and Stalinism, in the EU. (União Europeia, 2019)

Gilberto Freyre faz questionamentos sobre a situação:

Serão só sociólogos e filósofos, junto a poetas, artistas e místicos, que começam a estar à frente de uma nova e necessaríssima mudança de atitude, da parte dos homens para com suas principais expressões ou rumos de desenvolvimento, de mudança, de progresso, à revelia de valores conserváveis ou a ser conservados ou renovadores ou reabilitados sob novos aspectos? Será isto vil reacionarismo? Ridículo saudosismo? Ainda mais ridículo ou desprezível arcaísmo necrófilo? Erupção de irracionalismo em face de um maior racionalismo que seria desenvolvido por uma sociedade mais, em vez de menos, racionalizada sob aquela ética de progresso tecnológico absoluto, apregoadada desde o século XVIII por Voltaire, como primeiros alunos distorcedores de quanto aprenderam com jesuítas ainda discípulos de um Loyola racional, sim, mas sobretudo super-racionais? (Freyre, 2006b, p. 139).

Freyre (2006b) destaca o exemplo de certo repúdio que estaria havendo no Brasil sobre a figura do Papai Noel, para ele visivelmente “antiecológico”, pertencente à um “progressismo racionalmente tecnocrático” segundo Condorcet, com o seu grosso sobretudo e botas para neve, um mito eurocêntrico. As pessoas que estavam se afastando dessa figura, refletia uma atitude cotidiana antirracionalista.

Para Gilberto Freyre, estaria ressurgindo no Brasil o natal de “lapinha”, com o Menino Jesus nu, em uma manjedoura forrada de palha, presépios à céu aberto, um ressurgimento “como expressão de um conservadorismo ao mesmo tempo lírico e ecológico. Recorrência sociologicamente cotidiana.

⁶¹ Disponível em: <https://brazil.mfa.gov.ua/pt/news/lei-da-ucrania-condenacao-de-regimes-totalitarios-comunistas-e-nacional-socialistas-nazistas-na-ucrania-e-proibicao-da-propaganda-de-seus-simbolos>. Acesso em: 10 jan. 2023.

⁶² Disponível em: <https://exame.com/mundo/coreia-do-sul-acusou-118-pessoas-de-violar-lei-anticomunista/>. Acesso em: 10 jan. 2023.

Ressurgência sociocultural: aspecto de um nacionalismo de base, e não de retórica xenofobia [...]” (Freyre, 2006b, p. 144). Tal nacionalismo de base se levantando frente a imposições que vão contra uma “cultura nacionalmente brasileira”, sem, entretanto, impedir aproximações com outras culturas nacionais.

Gilberto Freyre (2006b) ressalta a importância da conexão entre passado, presente e futuro. Este pensamento gilbertiano vai ao encontro da disposição de Edmund Burke, sobre a sociedade sendo uma associação entre os mortos, os vivos e os que irão nascer, bem como de G. K. Chesterton e a “democracia dos mortos”. Segundo Freyre (2006b) é recente a reinterpretação do passado psicossociocultural do Brasil, onde este é lançado sobre o presente para se pensar o futuro brasileiro.

Porém, pondera que desde 1933, com *Casa-Grande e Senzala*, ele já fazia proposto este estudo, e que vinha sendo apresentado, de forma ressurgente, em diversas outras obras de sua autoria, como *New world in the tropics*.

Expõe Freyre que em diversos outros países estava ocorrendo essa “reinterpretação de passados sociais”, como nos Estados Unidos da América, com o professor de História da Universidade de Columbia: Charles Austin Beard (1874-1948), com o livro *An Economic Interpretation of the Constitution of the United States* fez uma reinterpretação da história inicial dos Estados Unidos.

No México, com o diplomata e historiador Carlos Hilario Pereyra Gómez (1871-1942) que tratou de revigorar o legado ibérico e latino-americano, reafirmando a importância da Espanha na América e se posicionando contra a política imperialista dos Estados Unidos.

No mesmo sentido, o filósofo e advogado mexicano José Maria Albino Vasconcelos Calderón (1882-1959). Observa também o trabalho feito em Cuba pelo ensaísta José Antonio Portuondo Valdor (1911-1996), que, segundo Freyre (2006a) conseguiu ver uma reinterpretação moderna de “passados sociais ou psicossocioculturais”.

Reinterpretações modernas do passado psicossociocultural que também estava presente no historiador norte-americano Eugene Dominic Genovese (1930-2012), no sociólogo e escritor Roland Barthes (1915-1980) e no professor de história e especialista na era vitoriana, o inglês Lord Asa Briggs (1921-2016). Alguns dos autores citados, ressalta Freyre (2006a), com um ponto de vista claramente marxista.

Outros professores que trataram do passado social também são apontados por Freyre (2006), como o historiador revisionista norte-americano William Appleman Williams (1921-1990) e professor da Universidade de Stanford, Barton J. Bernstein (1936-). Segundo o ensaísta Lance Morrow (1939-), em seu pensamento trazido à lume por Gilberto Freyre (2006b),

Uma insurgência caracteriza esse começo de reinterpretação, que data de apenas dez anos, do passado social dos Estados Unidos: e da nova perspectiva. Em vez de ênfase em política, em economia, em instituições e elite, ênfase na família, na mulher, no negro, no índio, no pobre, no destituído de poder: “*upon the American Family, upon women, upon blacks and Indians, upon the poor and those without power*”. Precisamente as ênfases com que insurgente e pioneiramente surgiu, em 1933, Casa-Grande e Senzala e logo destacadas pelo europeu Blaise Cendrars (Freyre, 2006b, p. 149-150).

Aponta Freyre (2006a) que essa interpretação foi nomeada pelo historiador da Universidade de Columbia, James Patrick Shenton (1925-2003) como “*inclusionism*”, algo que fora inaugurado por Gilberto Freyre, segundo o historiador britânico da Universidade de Oxford, Asa Briggs, em conferência na Universidade de Brasília (Freyre, 2006b).

“O *inclusionism*, agora assim denominado, nos Estados Unidos, é antecipação brasileira, tendo incluído não só matéria psicossociocultural, [...] como a saudada pelo crítico existencialista francês Jean Pouillon, [...] metodologia abrangente e plural [...]” (Freyre, 2006b, p. 150).

Pluralismo metodológico que, afirma Freyre (2006b) scandalizou os puristas metodológicos da época. Afirma Gilberto Freyre (2006b), que essa reinterpretação do passado social, partira, do Brasil, o com o novo conceito de tempo *tríbio*.

Mas insurgência foi e, essa insurgência, brasileira. Partida do Brasil, em obra de reinterpretação do passado que, intuindo um novo conceito de tempo – o tempo *tríbio*, segundo o qual passado, presente e futuro são simultânea e dinamicamente um tempo abrangente -, se tornaria uma reinterpretação mais do que de um passado: de uma experiência pré-nacional desdobrada, em tempo *tríbio*, em experiência nacional abrangente de dias atuais e de perspectivas já em parte imaginativamente a serem vividas (Freyre, 2006b, p. 150-151).

Gilberto Freyre denuncia o “mito do progresso” que havia sido tratado por Georges Sorel, e que o Brasil e países a ele semelhantes, deveriam se afastar do “primado da tecnologia ou do desenvolvimentismo, como processo social, por outro lado, à Economia, com “E” maiúsculo, como ciência imperial, justificadora do primado desse processo, à base de argumentos quer racionais, quer místicos [...]” (Freyre, 2006b, p. 151).

Nós estamos, no Brasil, em dias de fáceis conflitos da economia com a ecologia; da conservação da natureza e da própria tradição com a sua superação pela economia, demasiadamente aliada à mística do progresso e ao culto exclusivo da tecnologia. Conflitos também entre ética e ciência. Em vários casos, são conflitos cujas formas agudas podem ser evitadas (Freyre, 2006b, p. 152).

No mesmo sentido, continua Freyre:

Ao desenvolvimento brasileiro há quem pense que não deve faltar uma perspectiva sob a qual o apreço pela modernidade, pela modernização, pelo progresso, pela insurgência – como valores característicos de uma civilização dinâmica – não se exceda num modernismo ou num progressismo ou num insurgentismo como que absolutos ou exclusivos. E sim sejam valores capazes de se deixarem afetar seus próprios contrários como sejam aquelas constantes e aquelas ressurgências que animam no comportamento, na sensibilidade e na imaginação nacionais de uma sociedade- no caso a brasileira – seus compromissos com uma experiência histórica ou psicossociocultural válida em termos principalmente nacionais. É uma experiência, além de histórica, ou psicossociocultural, ecológica. Exprime tendências à harmonização intuitiva e até instintiva com ambiente. No caso brasileiro, principalmente com o trópico e com o quase-trópico característicos do espaço por onde se vem estendendo o conjunto nacional de formas de vivência e de convivência (Freyre, 2006b, p. 175-176).

Entidades como a Fundação Joaquim Nabuco e o Seminário de Tropicologia, a Sudene, (Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste), Conselhos de Desenvolvimento, são órgãos com grande responsabilidade regional, nacional e transnacional quanto às dificuldades e aspectos tropicais, somadas às responsabilidades “intelectuais” e “científicas” fundamentais em seu âmbito transnacional.

A elas, acrescentamos também outras autarquias que podem contribuir para uma responsabilidade de conciliação, como a Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia (Sudam), a Superintendência de Desenvolvimento do Centro-Oeste (Sudeco), a Superintendência do Desenvolvimento da região Sul (Sudesul).

Freyre (2006b) também expõe a questão da arquitetura e da engenharia no Brasil contemporâneo, um país em largo processo de modernização, transmitir a outros países tipos de residências que conciliem a modernidade com a ecologia, seguindo um desenvolvimento nacional não somente com grandes e orgulhosos projetos e monumentos nacionais, como a Itaipu, a Transamazônica ou Brasília, mas criando e projetando residências para pessoas “médias”, aliando conforto e ecologia e até detalhes artísticos. Com estes projetos, contribuiria para o fim das “inchações urbanas”, termo criado por Gilberto Freyre na década de 1920, onde evidenciava a

[...] confusão entre fenômeno socialmente patológico da inchação e a aparência, tão agradável aos brasileiros, de um crescimento de cidades, mesmo quando desordenado ou transbordante, por muitos patrioticamente interpretado como progresso. O tantas vezes mistificador – pelas aparências – progresso. (Freyre, 2006b, p. 184).

O desenvolvimento urbano era muito difundido no decorrer do século XX com a utilização do conceito de *city planning*. O planejamento urbano estava vinculado à magnificência e exaltação urbana e metropolitana (Freyre, 2006b).

Porém, alguns escritores trataram de revalorizar valores da terra, rurais, conectados à natureza, sem se seduzirem pelos valores demasiadamente urbanos: autores como Henry Thoreau, e sua obra *Walden*, segundo Freyre: “hoje, aliás, considerado obra-prima literária, havendo quem veja em Thoreau o maior escritor estadunidense de prosa de língua inglesa” (Freyre, 2006b, p. 185).

Além de Thoreau, Gilberto Freyre (2006b) traz autores como filólogo e diplomata norte-americano George Perkins Marsh (1801-1882) e sua obra *Man and nature* (1864), o historiador norte-americano Lewis Mumford (1895-1990), autor de *The Culture of Cities* (1938) e o engenheiro florestal e conservacionista norte-americano e professor de Harvard, Benton Mackaye (1879-1975), um dos pioneiros de se posicionar contra a expansão urbana, autor do livro *The New Exploration: A Philosophy of Regional Planning* (1928).

Dentro de um sentido de tempo tríplice, possíveis futuros são parte do que, em experiências humanas – a brasileira, uma delas –, são presentes e passado já experimentados a serem completados por tempos ainda por ser vividos mas já competentes de uma síntese de tempo junto com os já vividos em carne e osso, como diria Unamuno. O pré-brasileiro da época chamada colonial já continha o gérmen do brasileiro já agora integral e a tornar-se, sob alguns aspectos, uma espécie de ultrabrasileiro. Inclusive no que, de seus ajustamentos e desajustamentos a novos tempos, pode antecipar-se em sua literatura, em seu teatro, em suas várias artes, em sua ética – inclusive em sua ética sexual –, em sua filosofia, em sua religião. Desse ultrabrasileiro não estão ausentes nem o brasileiro de hoje nem o pré-brasileiro: o tempo tríplice os reúne, inclusive através de expressões filosóficas, artísticas, literárias. Capitu é tríplice. É a Gioconda do Brasil em termos literários. Não de uma época nem de uma classe nem de uma raça, mas do Brasil total [...] Das possibilidades de insurgências sugeridas nenhuma parece vir a comprometer na sua essência e constância de atitude mística que, no homem em geral, no homem brasileiro em particular, vem sendo quase sempre parte da sua personalidade em termos um tanto unamunianos: dos unamunianos destacados, ao lado dos orteguianos, pelo agudo poder interpretativo de mestre Julian Marias. Ou existenciais. Ou existencial e essencialmente se não cristãos, cristocêntricos. Misticamente cristocêntricos. (Freyre, 2006b, p. 190-191).

Gilberto Freyre (2006b) aponta que o racionalismo que havia dominado boa parte do catolicismo no Brasil, ou na hierarquia eclesiástica, era um movimento de insurgência, dada as características psicossocioculturais do Brasil. Daí, ocasionando a ressurgência de aspectos místicos, segundo Freyre, tradicional e tipicamente brasileiros.

O brasileiro, mais brasileiro ou abasileirado, porém, insiste em ser mais mítico e até religioso do que racional. Em buscar alívio, consolo, estímulo, inspiração, ânimo, na mística ou nos mitos. Em exigir do seu catolicismo – à revelia de arcebispos, de bispos, de vigários, de abades e até de um cardeal racionalmente erudito, quase nada místicos ou crentes de tão voltados, quase todos eles, somente para causas políticas, sociais, humanitárias e, nesses termos, racionalmente insurgentes – que continue a ser uma religião de constantes ressurgências de místicas ou de mitos; de anjos, de santos, de Virgem Maria, de Jesus Cristo, de Deus vivo e até ilógico e contraditório [...] (Freyre, 2006b, p. 192).

Quanto às análises sobre a cultura, Freyre (2006b) evoca a necessidade de se voltar às primeiras “manifestações socioculturais”, desde a respiração, a busca por alimentos, o modo de se alimentar, as práticas da caça, da pesca, de cultivar e colher, os abrigos e habitações, o seu modo de procriar.

Para Freyre (2006b), esses saberes primordiais e basilares e de demonstração de cultura foram conduzidos por um “senso comum”, revigorados, possivelmente por um “senso comum” que fora firmado pelo acréscimo de conhecimentos mágicos disponíveis em rituais, que incutiu de magia o cotidiano cultural.

O “senso comum” que precisava, para a consolidação do seu conhecimento, de crenças que definissem e delimitassem o certo e o errado de forma concreta. Tema que fora tratado pioneiramente pelo filósofo norte-americano William James (1842-1910), na obra *The Will to Believe, and Other Essays in Popular Philosophy*, publicada em 1896.

Ainda sobre o senso comum, Gilberto Freyre evoca dois intelectuais que consideramos, ambos pertencentes à vertente conservadora cultural ou culturalista: o ensaísta londrino G. K. Chesterton e o teatrólogo brasileiro Nelson Rodrigues:

Donde a importância de opiniões que se mostrem mais sensatas: o senso comum defendido por Chesterton que, no Brasil, viria a ser defendido como o *óbvio ululante* pelo teatrólogo e escritor, também ele com alguma coisa de chestertoniano, no seu próprio catolicismo anti- “progressista”, Nelson Rodrigues. O admirável Nelson Rodrigues. (Freyre, 2006b, p. 208).

Por fim, Freyre (2006b) reafirma a importância fundamental da família patriarcal como sendo a própria “presença criativa” que desenvolveu e disseminou a formação sociocultural do Brasil.

Lamentando o sociólogo de Apipucos que o Brasil não tivesse as universidades coloniais, estatais ou eclesiásticas, como a América Espanhola e o exemplo da Universidade Nacional Mayor de San Marcos, fundada em Lima, capital do Peru, em 1551.

Todavia, no século XVI, existiram colégios universitários no Brasil, erigidos pelos membros da Companhia de Jesus, que seriam acrescidos de aulas de filosofia ministradas pelos franciscanos (Freyre, 2006b).

Insistindo-se no que, procura-se dar justo destaque ao valor de um familismo ou de um patriarcalismo sociologicamente cristão, que pode ser considerado a principal chave para a interpretação da formação brasileira. A presença, nela, de ânimos de iniciativa estatizantes, teocratizantes, oficializantes, academicizantes, tão dominadoras das formações de sociedades, de começos contemporâneos da

sociedade brasileira, da América Espanhola, marcou uma vantagem da formação brasileira sobre essas outras formações. (Freyre, 2006b, p. 256).

Na próxima seção, trataremos de demonstrar a segunda hipótese proposta, sobre a ressurgência ou ressignificação do pensamento gilbertiano no século XXI no Brasil. Como vários outros grandes autores do passado, o pensamento de Gilberto Freyre poderia ter caído gradativamente em um esquecimento, indo parar em velhas estantes com obras de outros intelectuais que contribuíram, no seu tempo, à inteligência humana, mas ficaram ultrapassados, arcaicos. Não foi o que ocorreu com o polímata de Apipucos, onde constatamos a vitalidade com que ressurge o pensamento gilbertiano, tanto na academia, quanto no mercado editorial.

6.1 A ressurgência e ressignificação do pensamento gilbertiano no século XXI

Em artigo presente no livro *Além do Apenas Moderno*, e que havia sido publicado originalmente no Jornal do Brasil em 1974, com o título: *Um humanista além da modernidade*, José Guilherme Merquior, denomina Gilberto Freyre como um humanista, tendo aspectos pós-modernos.

No substrato íntimo da revolução biossocial, da sociedade pós-moderna em gestação, a primeira característica surpreendida por Gilberto Freyre é a atitude paradoxal do espírito pós-moderno em relação ao tempo histórico. Com efeito, a juventude contestadora, principal representante do *ethos* pós-moderno, não se limita a repudiar o atual (o simplesmente “moderno”, que se encaixe no âmbito sociedade tecnológica) – repudia o *status quo* sociocultural “com saudade do pré-moderno”. A contestação não esposa a mitologia profana (burguesia, iluminista, marxista) do progresso linear: e “anticonservadora” mais do que antitradicional” romanticamente “arcaica” em algumas marcas registradas de seu estilo existencial (nas barbas, no traje, na inclinação a conduta boêmia e ao amor-paixão etc.). O racionalismo ascético do que nos restava de repressiva moral vitoriana vai cedendo a impulsos místico-românticos como que saudosos da sociedade pré-industrial e até pré-metropolitana (não é à toa que Gilberto propõe o *rurbano* como superação das mazelas das babilônias modernas). (Merquior, 2001, p. 10).

Expõe Melquior (2001) que, ao contrário do marxismo, que se apresentava como um “evangelho messiânico”, a contestação ao mesmo tempo saudosista e futurista, prospectiva e arcaica que se apresentava com a mentalidade pós-moderna parecia pouco tendente a dogmas salvíficos ou redentores não estando presa a algo parecido com a crença do socialismo revolucionário em uma idade futura de glória, em um “escatológico fim da História”. Para Melquior (2001), Gilberto Freyre,

[...] se filia a um ideal anarquista. Anarquista conservador – mas nem por isso reacionário; libertarismo saudosista, revoltado, em nome do *art de vivre* tradicional, contra a moderna “tirania do ideal organizacional da sociedade”, e inspirado no feroz individualismo dos George Orwell e Herbert Read. Mas convergente, também, com o individualismo dionisíaco de Nietzsche (Merquior, 2001, p. 12).

Segundo Merquior (1980) Nietzsche evidenciou a submissão da cultura aos interesses frios da sociedade e do Estado. O filósofo alemão, salienta Merquior (2001) foi um dos pioneiros a pedir uma cultura emancipacionista do indivíduo, dentro de uma sociedade industrial desenvolvida. Merquior aproxima o intelectual de Apipucos do ensaísta londrino G. K. Chesterton:

[...] Gilberto acrescenta ou substitui, ao anelo nietzschiano de uma “transmutação de todos os valores”, o senso sociológico, que reconhece no passado o esboço de valores sufocados pela reificação e massificação do homem na sociedade moderna. Deste modo, em vez do messianismo do super-homem, chegamos a qualquer coisa de substancialmente parecido com o saboroso anarcotradicionalismo de Chesterton, velho santo de cabeceira do autor de *Casa-Grande e Senzala*. (Merquior, 2001, p. 12).

José Guilherme Merquior (2001), por fim aponta a questão do tempo, como fundamental no pensamento gilbertiano:

[...] Mestre Gilberto quer reviver, contra a obsessão cronométrica do homem moderno, o sentido ibérico do tempo – *tempo* vivencial, *existencialíssimo*, *subjetivo-objetivo*, *pluritempo-duração*, “*tempo tribio*”, diz Gilberto, em que passado, presente e futuro se interpenetram. Tempo hispânico teorizado por Américo de Castro e pelo próprio Gilberto “On the Iberian Concept of Time”, e visceralmente contrário ao objetivismo cronométrico imposto pela elevação da ascese intramundana (Max Weber) metódica e fanaticamente laboriosa, a conduta arquetípica do homem ocidental, na Idade Moderna. Tempovida, em face do estreito utilitarismo do *time is money*. (Merquior, 2001, p. 13)

Segundo Gilberto Freyre (2006b), o artigo de José Guilherme Merquior expõe a sua pouco convencional antropologia filosófica. Uma filosofia tendente a aceitar que arcaísmos sejam prestigiados, com alterações, no pós-modernismo, ou admitir ressurgências “em criativas insurgências de sentido também pós-moderno”. (Freyre, 2006b, p. 109).

Em artigo publicado em 2017 na revista *Sociologia e Antropologia*, denominado *Gilberto Freyre's culturalist conservatism*, Christian Edward Cyril Lynch e Pía Paganelli, (2017b), afirmam que a cultura política brasileira é extremamente complexa, com inúmeras ideologias, linhagens e tradições intelectuais. E neste emaranhado, o conservadorismo chegou ao Brasil e teve que se adequar às situações, mesmo a uma sociedade tida como periférica como a brasileira (2017b).

Para o conservadorismo, a mudança correta seria orgânica e natural, a única realmente segura e legítima, consistente. Isto faz com que o conservadorismo tenha questões a resolver em países de formação recente como o Brasil (Lynch; Paganelli, 2017b).

Os primeiros conservadores, considerados por Lynch e Paganelli (2017) como reformistas de estado, viam negativamente a formação social brasileira advinda da colonização. A nação era considerada fraca, malformada, covarde, algo que contrastava com a imensidão do território nacional e as gigantescas potencialidades que poderia ter no futuro.

Para diminuir este contraste, os conservadores resolveram aplicar algumas fórmulas do absolutismo iluminista ibérico, e que posteriormente foram renovadas com uma roupagem nova, positivista ou mesmo desenvolvimentista (Lynch; Paganelli, 2017b). Para eles, apenas a ação de um Estado forte, conduzido por uma elite nacionalista e esclarecida que se dedicasse ao bem comum poderia impor uma ordem nacional, daí desenvolver a nacionalidade (Lynch; Paganelli, 2017b), combater a dissolução que rondava o país ou mesmo o imperialismo estrangeiro.

Houve um segundo grupo, menor, de conservadores ainda no Império que viam a época colonial e sua formação com um olhar mais benevolente, positivo, sem deixar de lado os problemas que ocorreram. Apesar de seus dilemas, esses conservadores, ou essa vertente conservadora defendia a tese de que a essência da sociedade brasileira já havia sido formada por Deus, pela natureza, e pelos caminhos históricos (Lynch; Paganelli, 2017b), diferenciando-se da outra vertente conservadora.

Lynch e Paganelli (2017b) classificam esse conservadorismo como culturalista, pois valoriza o passado, qualificando-o como patriarcal, católico e ibérico. Segundo a classificação de Lynch e Paganelli, o conservadorismo culturalista é muito próximo do conservadorismo clássico, surgindo desde os primórdios do século XIX na Inglaterra, posteriormente na Europa e também nos Estados Unidos da América.

Esta vertente descreve as origens do Brasil como uma epopeia da civilização, com a formação da colônia (com característica portuguesa, católica e escravista) ter moldado uma cultura original no continente americano (Lynch; Paganelli, 2017b). Por esse processo civilizacional observado pelo conservadorismo culturalista, o Brasil acabou por ter uma sociedade distinta das outras nacionalidades, com uma população autêntica, conforme a filosofia hegeliana e a nacionalidade romântica do século XIX (Lynch; Paganelli, 2017b). Os adeptos dessa vertente conservadora reconheciam todos os elementos problemáticos que haviam, principalmente em um país com uma formação recente, mas não ficaram conectados apenas nos aspectos negativos.

Observavam os aspectos positivos,

Principally the singular and harmonious character of its culture, seeking to defend it against liberal, Americanist, individualist and secular cosmopolitanism, but also against the interventionism of national statist, whether conservative or socialist (Lynch; Paganelli, 2017b, p. 882).⁶³

Como aponta Lynch e Paganelli, a vertente do conservadorismo culturalista buscou defender a cultura brasileira das ações liberais, americanistas, e também de intervenções de conservadores estatistas e socialistas.

Lynch e Paganelli (2017b) ressaltam que os estudos clássicos de Wanderley Guilherme dos Santos, Bolívar Lamounier e Gildo Marçal Brandão analisando o pensamento político brasileiro, trataram fundamentalmente da vertente conservadora que Lynch denomina de “reformista estatal”, denominada também por eles de autoritarismo instrumental, autoritário e também idealismo orgânico.

Procuramos trazer pontos das obras desses intelectuais sobre o conservadorismo no Brasil, e destacamos como eles não tratam da vertente conservadora considerada cultural. Apenas daquele conservadorismo estatista em afinidades eletivas (*Wahlverwandtschaften*) com o pensamento de intelectuais como Oliveira Viana no início do século XX, até desaparecer com o fim do regime militar em 1985.

Lynch e Paganelli (2017b) observam que a vertente culturalista parece ter passado despercebida por eles, talvez por ela ter tido sua ênfase no social e não em questões políticas. Porém, o conservadorismo passou a ser assunto discutido no século XXI em todo o mundo, e também no Brasil.

Diversos autores estão apontando as diferentes vertentes conservadoras no pensamento político-social brasileiro, e Lynch e Paganelli trazem alguns deles. Como Bernardo Recupero, que expôs autores como Gilberto Freyre e Oliveira Viana.

While, for the latter, the accusation that the rural element was responsible for the ‘disorder’ of Brazilian society resulted in a rupture with the conservative defence of social traditions and the defence of the State assuming a leading role, for Freyre, on the contrary, the reiteration of the rural and patriarchal aspects of the national formation would make him more fond of tradition, a central element in the classic definition of conservatism, making him one of the few representatives of Brazilian social thought “closest to classic conservatism.” (Lynch; Paganelli 2017b, p. 882).⁶⁴

⁶³ Principalmente o caráter singular e harmonioso de sua cultura, buscando defendê-la contra o cosmopolitismo liberal, americanista, individualista e secular, mas também contra o intervencionismo dos estatistas nacionais, sejam eles conservadores ou socialistas (Lynch; Paganelli, 2017b, p. 882).

⁶⁴ Enquanto, para este último, a acusação de que o elemento rural era responsável pela ‘desordem’ da sociedade

Lynch e Paganelli (2017b) destacam a proximidade que há entre Gilberto Freyre e o conservadorismo clássico, pela sua defesa da tradição e o diferenciando do autoritarismo de Oliveira Viana.

Lynch e Paganelli (2017b) ressaltam que outros trabalhos evidenciam esta distinção entre vertentes conservadoras desde o século XIX, consolidando essas duas vertentes dentro da tradição conservadora brasileira, que em momentos eram próximas e em outros totalmente opostas.

Uma vertente é de orientação reformista e estatista, fruto do absolutismo esclarecido, tendo como representantes José Bonifácio, o Visconde do Uruguai, Bernardo Vasconcelos, Alberto Torres e Oliveira Viana.

Por sua vez, a outra vertente, culturalista, voltada mais para o ‘arquétipo europeu’, ou Iberianista, apresentando aspectos católicos e patriarcais, através de personalidades como Azeredo Coutinho, Justiniano da Rocha, José de Alencar, Eduardo Prado e Gilberto Freyre (Lynch; Paganelli, 2017b).

Para Lynch e Paganelli (2017b), autores como José de Alencar e Gilberto Freyre, talvez os principais expoentes da vertente conservadora culturalista no Brasil, cada um em seu século, construíram um imaginário de pertencimento nacional, acentuando os pontos positivos da formação social brasileira.

Em contrapartida, contrapuseram-se ao pensamento de intelectuais como o Visconde de Uruguai e Oliveira Viana, que tratavam a nação como algo inexistente e covarde, ou mesmo contra os liberais como Tavares Bastos e Alberto Sales que diziam que o estado tão atrasado da sociedade brasileira só teria recuperação com a mudança de identidade através do transplante de outra cultura.

Lynch e Paganelli (2017b) observam que a obra *Sobrados e Mucambos* (1936) é apontada por alguns comentadores gilbertianos, entre os melhores trabalhos de Gilberto Freyre. Em um primeiro momento, a obra de Gilberto Freyre fora recebida com entusiasmo no contexto nacionalista, modernista e antiliberal naquela década de 30, por ser reveladora das raízes e da originalidade da sociedade brasileira, de sua essência. Porém, após a Segunda Guerra Mundial,

brasileira resultava numa ruptura com a defesa conservadora das tradições sociais e a defesa do Estado assumindo um papel de liderança, para Freyre, ao contrário, a reiteração dos aspectos rurais e patriarcais da formação nacional o tornaria mais afeiçoado à tradição, elemento central na definição clássica do conservadorismo, tornando-o um dos poucos representantes do pensamento social brasileiro “mais próximo do conservadorismo clássico” (Lynch; Paganelli 2017b, p. 882).

[...] when the process of massification and democratization of society led more radicalized sectors of the expanding middle class to lean towards socialism. The modernist elements of his writings were pushed into the background of analyses, and Freyre became criticized by the socialist-inclined intelligentsia, working in university environments, due to the aristocratic elements embedded in his work. (Lynch; Paganelli, 2017b, p. 882-883)⁶⁵

Apesar de toda a indiferença e críticas que Gilberto Freyre vivenciou no meio acadêmico brasileiro por questões ideológicas, seria um grande motivo para ter caído no esquecimento. E isto ocorreu, principalmente nos anos 1990, após a sua morte.

Todavia, consideramos que a influência de Gilberto Freyre esteja ressurgindo no século XXI. Passamos a trazer à presente tese, alguns artigos e trabalhos acadêmicos que foram baseados ou utilizaram a obra de Freyre na atualidade.

Na *Latin American Research Review*, temos artigos relevantes que envolvem atualmente o pensamento gilbertiano. David Lemann da Universidade de Cambridge, publicou nesta revista, em 2008, o artigo: *Gilberto Freyre The Reassessment Continues*. No mesmo ano, o artigo foi traduzido, revisado e publicado no periódico brasileiro *Horizontes Antropológicos*.

Nos baseando na versão portuguesa, Lehmann (2008) evidencia que a obra de Gilberto Freyre fora “negligenciada ou desprezada” por muitos anos pela academia brasileira, porém muito conceituada por aqueles que não eram brasileiros e não conheciam demasiadamente o Brasil.

Afirma Lehmann (2008) que na década de 1990, começou uma reavaliação das ideias gilbertianas e do seu estilo, buscando separar os mitos dos fatos, distanciando o caráter incisivo dos superficiais de suas ideias.

Lehmann (2008) aponta o caráter heterogêneo de Gilberto Freyre, principalmente em sua juventude, e como era complexo para os seus leitores rotularem Freyre, um homem “anti-racista” e conservador.

No artigo em questão, Lehmann (2008) também esclarece que Gilberto Freyre nunca aplicou ao Brasil o termo de “democracia racial”, somente com “hesitação e qualificações”. Expõe Lehmann a importância que teve o livro de Lúcia Garcia Pallares-Burke (2005), sobre a juventude de Gilberto Freyre.

⁶⁵ [...] quando o processo de massificação e democratização da sociedade levou setores mais radicalizados da classe média em expansão a se inclinarem para o socialismo. Os elementos modernistas de seus escritos foram empurrados para o segundo plano das análises, e Freyre passou a ser criticado pela intelectualidade de inclinação socialista, atuante em ambientes universitários, devido aos elementos aristocráticos embutidos em sua obra. (Lynch; Paganelli, 2017b, p. 882-883)

[...] coroados de louros, premiados pela Academia Brasileira de Letras, tendo obtido também o Prêmio Jabuti. Se Freyre agora surge sob uma nova luz, isso se deve à magistral biografia de Pallares sobre sua juventude. Longe de ser uma hagiografia, é, ao contrário, extremamente judiciosa e evita a tentação da polêmica a que o tema convida. (Lehmann, 2008, p. 383).

Conforme apontou David Lehmann (2008), a atuação de Lúcia Garcia Pallares-Burke foi fundamental para um ressurgimento do pensamento e da obra gilbertiana. Podemos considerar também o papel relevante do professor e historiador emérito da Universidade de Cambridge, Peter Burke, esposo de Pallares-Burke, sendo um dos grandes divulgadores da obra de Gilberto Freyre hoje no mundo.

Ressaltamos, entre outros pontos, a conferência proferida por Peter Burke e Lúcia Garcia Pallares-Burke na Universidade de Oxford, no dia 22 de novembro de 2019 com o título: *Gilberto Freyre: An international intellectual and ancestor of Southern Theory*⁶⁶, em sessão final do *Global Thinkers of the International Discussion Series*, projeto em que se discute pensadores globais.

Continuando a exposição de publicações que evidenciam a influência da obra gilbertiana no século XXI, o artigo de Richard Drayton *Gilberto Freyre and the Twentieth-Century Rethinking of Race in Latin America*, publicado em 2011 na revista *Portuguese Studies*.

O livro publicado em 2022 por Courtney J. Campbell, da Universidade de Birmingham: *Region Out of Place: The Brazilian Northeast and the World, 1924-1968*, Onde Campbell (2022) trata da região Nordeste do Brasil, com suas tradições e a identidade cultural regional. Particularmente, o capítulo dois, denominado: *Return to sender: Gilberto Freyre, the northeast, and the world*, destaca o pensamento gilbertiano.

Outro capítulo que se destaca é o escrito por Nadia R. Altschul, denominado *The Shadow of the Moor: Gilberto Freyre's Moorish Brazil*, presente no livro *Politics of Temporalization: Medievalism and Orientalism in Nineteenth-Century South America*, publicado em 2020.

O artigo de Neil Larsen: *Race, Periphery, Reification: Speculations on 'Hybridity' in Light of Gilberto Freyre's Casa-Grande & Senzala*, publicado em 2011 na revista *Cultural Critique*, da Universidade de Minnesota. Anke Birkenmaier, no livro publicado em 2016 pela Universidade de Virgínia denominado *The Specter of Races: Latin American Anthropology and Literature between the Wars*, utiliza consideravelmente a obra de Gilberto Freyre.

⁶⁶ Disponível em: <https://talks.ox.ac.uk/talks/id/7b96816a-de9d-4d3d-bf3e-f5d8acc571a1/>. Acesso em: 20 nov. 2022.

No artigo denominado: *Os Mundos Misturados de Gilberto Freyre*, publicado na Luso-Brazilian Review em 2006, Alfredo Cesar Melo destaca que Gilberto Freyre, embora possa ser um conservador, o seu pensamento não era reacionário (Melo, 2006). Alfredo Melo, no decorrer do seu artigo, trata do conservadorismo de modo geral, e de modo particular, em Gilberto Freyre:

Por conseguir internalizar em seu argumento principal todo o espectro de tensões ideológicas acima citado, a obra de Gilberto Freyre passa a funcionar como um marco da modernização do conservadorismo brasileiro. Como bem nota Pedro Monteiro, em seu *Um moralista nos trópicos* (estudo sobre o Visconde de Cairu), um dos tropos mais comuns da prosa conservadora é a metáfora da nação enquanto corpo. Para estes conservadores, a nação seria um corpo – entidade concreta – que deve ser preservado e protegido da dissolução e da desordem. Por muitos anos, a nação escravocrata e agrária foi esse corpo a ser vigiado. Deve-se lembrar que o Brasil foi um dos últimos países a abolir a escravidão, o que mostra o temor, por parte das elites, de que o fim do trabalho escravo viesse a desintegrar o corpo nacional. Gilberto Freyre escreve sua obra mais marcante na década de 30, época do ocaso da sociedade agrária. Diante da decadência do Brasil rural, Gilberto Freyre reconhece o perecimento deste corpo tradicional. Entretanto, como podemos observar em *Nordeste*, Freyre está mais preocupado com a “alma patriarcal” do que com o corpo agrário que sucumbe. Para o ensaísta, o que deve ser conservado não é o corpo, tão facilmente perecível (o latifúndio monocultor), mas essa “alma” (os valores estéticos, políticos sociais do patriarcalismo ancorados nos “antagonismos em equilíbrio”) que governará os “corpos” que o Brasil venha a ter (Melo, 2006, p. 39-40).

Essencialmente Alfredo Melo expõe duas vertentes de conservadorismo, todavia, sem denominá-las. Entendemos, que tal pensamento vai ao encontro daquilo que propomos nesta tese: a vertente conservadora estatista com o Visconde de Cairu e a influência de François Guizot e a vertente conservadora cultural ou culturalista, da qual entendemos, se filiava o conservadorismo de Gilberto Freyre.

Não menos relevante, o artigo *The Foundations of Freyre's Work: Engagement and Disengagement in the Brazil of 1923—1933*, de Jeffrey D. Needell, publicado em 2011 na *Portuguese Studies*.

Também o artigo de Jeroen Dewulf: *New Man in the Tropics: The Nietzschean Roots of Gilberto Freyre's Multiracial Identity Concept*, publicado na *Luso-Brazilian Review* em 2014. Relevante a contribuição de Thomas E. Skidmore com o artigo: *Racial Mixture and Affirmative Action: The Cases of Brazil and the United States*, publicado em 2003 na *The American Historical Review*, onde utiliza consideravelmente o pensamento gilbertiano.

O também relevante seminário proferido por Peter Burke e Lúcia Garcia Pallares-Burke, com o título *Beyond the Great House - Gilberto Freyre after 1933*, inserido na série de seminários sobre história do *Latin American Centre*, da Universidade de Oxford.

De Pallares-Burke as publicações: *A Two-Headed Thinker: Rüdiger Bilden, Gilberto Freyre, and the Reinvention of Brazilian Identity*, capítulo publicado na revista *Indigenous Visions: Rediscovering the World of Franz Boas*, de Universidade de Yale, em 2018. 'Gilberto Freyre and Brazilian Self-Perception', capítulo publicado na revista: *Racism and Ethnic Relations in the Portuguese-Speaking World*, da *British Academy*, em 2012.

O professor Peter Burke com o artigo denominado *Elective affinities: Gilberto Freyre and the nouvelle histoire*, publicado na revista *The European Legacy*, em 1998, revista da *International Society for the Study of European Ideas*. Além do já citado *Gilberto Freyre: um vitoriano dos trópicos*, de 2005, Pallares-Burke também publicou, em coautoria com Peter Burke o livro: *Repensando os trópicos: um retrato intelectual de Gilberto Freyre*, em 2009.

Nesse livro Pallares-Burke e Peter Burke evidenciam a presença segura de Gilberto Freyre na história, como intérprete do Brasil, com os autores o considerando “a mais famosa das três interpretações clássicas, junto com as de Caio Prado Jr. e Sérgio Buarque de Holanda” (Burke; Pallares-Burke, 2009, p. 311). Assim como sua relevância em outras partes do planeta, dada a visão global e universal do sociólogo de Apipucos.

Como ressaltam os autores, passadas várias décadas da publicação de *Casa-Grande e Senzala*, o mundo mudou de forma drástica. Daí Pallares-Burke e Burke (2009) destacarem três pontos do porquê se deve ler Gilberto Freyre na atualidade: “Em primeiro lugar [...], Freyre era um dos melhores escritores de prosa em português do século XX, dançando com a linguagem, inventando novas palavras e combinando um estilo coloquial a um estilo literário” (Burke; Pallares-Burke, 2009, p. 311), algo destacado por Carlos Drummond de Andrade e Manuel Bandeira (Burke; Pallares-Burke, 2009).

Um segundo quesito, “Freyre era um dos mais brilhantes e originais historiadores socioculturais do século XX, com quem ainda podemos aprender” (Burke; Pallares-, 2009, p. 312), daí trazerem a afirmação do historiador britânico Asa Briggs de que Gilberto Freyre foi um dos maiores historiadores do século XX, porém injustamente não reconhecido como tal, e que “ele tinha algo bem diferenciado a dizer” (Burke; Pallares-Burke, 2009, p. 312).

Em terceiro, “suas ideias centrais sobre hibridismo e tropicalização deram uma contribuição diferenciada e ainda valiosa ao pensamento social (Burke; Pallares-Burke, 2009, p. 312). Quanto à importância de Gilberto Freyre no século XXI, expõe os autores:

Alguns dos interesses de Freyre soam surpreendentemente contemporâneos. Nos anos 20, já expressava preocupação pela devastação das florestas brasileiras. Nos anos 30, promoveu estudos afro-brasileiros. Ele estava interessado em medicina alternativa muito antes de esse assunto ficar na moda no final do século XX. Ele escreveu sobre a história do corpo, a história da sexualidade e até a história dos

cheiros antes de esses tópicos tornarem-se parte do repertório dos historiadores socioculturais. Ao contrário de muitos de seus contemporâneos, movia-se com facilidade entre o mundo da “alta” cultura e da cultura “popular”. Freyre tinha até o que dizer sobre as atitudes em relação a animais, um tópico que historiadores europeus só começariam a levar a sério aos 80 (Ne; Thomas, 1983). No entanto, a importância de Freyre para nosso próprio tempo não é simplesmente que ele era um pioneiro, preocupando-se com problemas que só foram considerados mais tarde. Ao contrário de muitos estudiosos, Freyre estudou o passado a partir de uma preocupação com os problemas do presente: com identidade, ecologia, desobstrução das favelas e assim por diante. É por isso que ainda tem algo a nos ensinar, pois abordou esses problemas, que são também nossos problemas, de uma maneira frequentemente diferente da nossa, mas ainda iluminadora em potencial. (Burke; Pallares-Burke, 2009, p. 324)

Ainda no periódico *Latin American Research Review*, o artigo de Nil Castro da Silva, publicado em 2014 com o título *Culinária e Alimentação em Gilberto Freyre: Raça, Identidade e Modernidade*. Segundo Silva:

[...] favorece o esclarecimento do regionalismo freyreano a correlação, feita por Simone Meucci (2006), do pensamento de Freyre com a caracterização feita por Karl Mannheim do pensamento conservador. Freyre encaixa-se no conceito de pensamento conservador do sociólogo húngaro na medida em que, para Freyre, "a chave explicativa [...] não está na formulação de um esquema abstrato, mas num exercício intuitivo e empático que visa descobrir o mesmo *impulso fundamental* de acontecimentos variados, impulso este derivado de uma origem, de um tempo primordial" (Meucci 2006, 277-78). Ao cotejar a culinária tradicional com os males da modernidade, Freyre demonstra exemplarmente seu sentido de missão regionalista. Freyre é, por assim dizer, um reacionário da mesa, um eslavófilo da cozinha. Conservador, busca, de modo antes intuitivo que estruturado, desvendar a origem remota da culinária regional. (Silva, 2014, p. 14-15)

Brodwyn Fischer, da Universidade de Chicago, tratou da situação social e política brasileira após as eleições presidenciais de 2014. Para isso, também explora o pensamento gilbertiano, expondo como a “brasilidade”, proposta por Freyre tem como características a “conciliação”, muitas vezes cordial. Porém, o cenário pós eleições de 2014 e que se acentuou em 2016, demonstra um desafio para uma conciliação que, dada as fraturas plurais, pode parecer insuperável num curto período.

For Gilberto Freyre and many of like mind, the essence of brasilidade has always been the creative reconciliation of those differences in a corporate and cordial whole. But in moments of crisis, the challenge of reconciling a fractured plurality can seem insurmountable. These are times of reckoning for Brazil, and the nation's fractures have emerged with brutal clarity. Maps from the 2014 presidential election foreshadowed the crisis that began in 2016. In areas with concentrated Afro-descendant populations and high levels of poverty, Dilma Rousseff triumphed in the name of “o povo”; in the South, within the fortified enclaves of Brazil's global cities and across the country's agro-industrial hinterlands, Aécio Neves won easily, hoisting the banners of technocratic modernization and neoliberal integration. (Fischer, 2018, p. 395).⁶⁷

⁶⁷ Para Gilberto Freyre e muitos de mentalidade semelhante, a essência da brasilidade sempre foi a reconciliação

Ainda na *Latin American Research Review*, Kirk Bowman (2015) do *Georgia Institute of Technology*, em artigo denominado *Futebol/Fútbol, Identity, and Politics in Latin America*, trabalha a importância do futebol na América Latina em geral, no Brasil em particular. A Copa do Mundo de 2014 ocorrida no Brasil impulsionou um reavivamento de trabalhos acadêmicos em torno da temática futebolística.

Bowman (2015) traz à lume, entre outros escritores, o sociólogo Gilberto Freyre, e a abordagem que o intelectual recifense fez ao futebol, e com isso, buscando compreender a atual realidade do esporte no Brasil, pertencente à própria cultura brasileira.

The intellectual and popular culture roles of the anthropologist Gilberto Freyre, trained at Columbia by Franz Boas, and his influential sports journalist friend Mario Filho—who together heralded a new Brazilian people, superior due to the mixing of the races—are well known and covered by every serious analysis of Brazilian identity and nation building (Bowman, 2015, p. 256).⁶⁸

Bowman (2015) resgata o artigo de Freyre, denominado “Football Mulato”, que ele denomina *Mulatto Soccer*, afirmando como o futebol e o carnaval incorporam a identidade mítica do Brasil.

He informs us, for example, of the regular meetings of Filho, Freyre, and other influential journalists in the Jose Olimpio bookstore; the importance of a Freyre column written during the 1938 World Cup titled “Mulatto Soccer,” which praised the blending and fusion of the Brazilian national character and soccer; and President Vargas’s “official sanction” of soccer and Carnaval for the mythic formulation of Brazilian identity (Bowman, 2015, p. 256-257).⁶⁹

criativa dessas diferenças em um todo corporativo e cordial. Mas em momentos de crise, o desafio de reconciliar uma pluralidade fraturada pode parecer intransponível. Estes são tempos de acerto de contas para o Brasil, e as fraturas da nação surgiram com clareza brutal. Mapas da eleição presidencial de 2014 prenunciaram a crise que começou em 2016. Em áreas com populações afrodescendentes concentradas e altos níveis de pobreza, Dilma Rousseff triunfou em nome de “o povo”; no Sul, dentro dos enclaves fortificados das cidades globais do Brasil e em todo o interior agroindustrial do país, Aécio Neves venceu facilmente, hasteando as bandeiras da modernização tecnocrática e da integração neoliberal. (Fischer, 2018, p. 395).

⁶⁸ Os papéis intelectuais e de cultura popular do antropólogo Gilberto Freyre, formado em Columbia por Franz Boas, e de seu influente amigo jornalista esportivo Mário Filho - que juntos anunciaram um novo povo brasileiro, superior devido à mistura de raças - são bem conhecidos e cobertos por todas as análises sérias da identidade brasileira e da construção da nação (Bowman, 2015, p. 256)

⁶⁹ Ele nos informa, por exemplo, sobre as reuniões regulares de Filho, Freyre e outros jornalistas influentes na livraria José Olímpio; a importância de uma coluna de Freyre escrita durante a Copa do Mundo de 1938 intitulada “Futebol Mulato”, que elogiava a mistura e fusão do caráter nacional brasileiro e do futebol; e a “sanção oficial” do presidente Vargas ao futebol e ao Carnaval para a formulação mítica da identidade brasileira (Bowman, 2015, p. 256-257)

Em sua tese de doutorado pela Universidade de Columbia, com o título *Building a Continent: The Idea of Latin American Architecture in the Early Postwar*, o arquiteto Patrício del Real evidencia a relevância da arquitetura no pensamento gilbertiano

Centered on the relationship between master's house and the slave quarters in sugar plantations of northern Brazil, Casa-grande & Senzala revealed the centrality that architecture had in Freyre's ideas. Architecture demonstrated the principle of adaptation, the transfiguration of Portuguese tradition into a Luso-Brazilian tradition. For Freyre, the relationship between the master's house and the slave quarters created "zones of fraternization" that enabled miscegenation, and created a new social and economic order. In the interaction between the big-house and slave quarters, under patriarchic domination and a slave driven economy of mono-plantation, a new race and a new racial harmony were created. As Freyre scholars and commentators have pointed out, his work was based on symbolic types (the patriarch, the slave, etc.); architecture was one of these abstractions (Real, 2012, p. 130).⁷⁰

Real (2012) expõe como a domesticidade proporcionou a relação possível entre cultura popular e de elite, entre a raça branca e a negra, dando estabilidade para a cultura do Brasil, com poder suficiente para sobrepor os antagonismos de classe e industrialização. Em *Sobrados e Mucambos*, Freyre tratou, segundo Real (2012), com detalhes dessa relação no passado, chegando ao século XX.

Patricio del Real (2012), destaca a importância da arte pictórica de Roberto Burle-Marx (1909-1994) para a arquitetura brasileira, partindo dos jardins. Burle-Marx tinha a amizade de Gilberto Freyre, e o projeto de Burle-Marx para a Esplanada dos Ministérios e o Eixo Monumental em Brasília, com jardins, fontes e áreas de convivência fora recusado por Lúcio Costa quando da construção da capital.⁷¹

Patrício del Real (2012) trata da participação brasileira na Feira Mundial de Nova Iorque, entre 1939-1940, feira com aspectos futurísticos, para se olhar "the world of tomorrow". Nesta feira, o pavilhão brasileiro foi projetado por Lúcio Costa e Oscar Niemeyer.

The Brazilian pavilion had to make clear the racial harmony of the casa-brasileira as part of industrial culture. Casa-grande & Senzala and Sobrados e Mucambos were

⁷⁰ Centrado na relação entre a casa-grande e a senzala nas plantações de açúcar do norte do Brasil, Casa-grande & Senzala revelou a centralidade que a arquitetura tinha nas ideias de Freyre. A arquitetura demonstrava o princípio da adaptação, a transfiguração da tradição portuguesa em uma tradição luso-brasileira. Para Freyre, a relação entre a casa-grande e a senzala criava "zonas de confraternização" que permitiam a miscigenação e criavam uma nova ordem social e econômica. Na interação entre a casa-grande e a senzala, sob a dominação patriarcal e uma economia escravista de monoplantação, uma nova raça e uma nova harmonia racial foram criadas. Como estudiosos e comentaristas de Freyre apontaram, sua obra era baseada em tipos simbólicos (o patriarca, o escravo, etc.); a arquitetura era uma dessas abstrações (Real, 2012, p. 130).

⁷¹ Disponível em:

https://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/cidades/2009/02/03/interna_cidadesdf,74241/para-discipulo-de-burle-marx-posicao-do-paisagista-seria-contr-a-praca-da-soberania.shtml. Acesso em: 10 mar. 2023.

the background of Costa's "Documentação necessária" and the general cultural frame that undergirded the 1939 pavilion. It is important to point out that by the mid 1930s narratives based on the juxtaposition of the urban versus the rural, although still potent, were no longer tenable as differentiating forces; modernity and brasilidade—the narratives of a "real" Brazil as found in rural and jungle landscape (present in art since the 1920s)—were coming together, even in architecture (Real, 2012, p. 131-132).⁷²

Na tese de doutorado de José María Martínez Simón, com o título *La Formación de uma cultura: Historia Y Literatura en Brasil*, defendida na Universidade de Valência, Espanha em 2011, Martínez Simón (2011) utiliza da obra de Gilberto Freyre para discorrer sobre o histórico cultural e literário brasileiro, abordando a questão do modernismo.

La época del Modernismo en Brasil renueva el interés por la pregunta sobre el significado de lo moderno. Desde la inauguración de la *Semana de Arte Moderno* de São Paulo en 1922 hasta los principios de los años 30 no hay otra etapa de la historia cultural de Brasil donde se debata más sobre la modernidad y las consecuencias político-estéticas de sus discursos. Son años de ferviente creación literaria, pero también de profunda renovación de la escritura historiográfica y audaces contagios entre lo estético y lo político, lo historiográfico y lo literario, que se recogen en obras de marcada tendencia literaria para ser del todo sociológicas o historiográficas, o de nítido cariz político, aunque pretendan vestirse con los ropajes de lo poético. Esta ruptura de las fronteras discursivas y eclosión de géneros híbridos proviene del magisterio ensayístico de la primera gran reflexión sobre la modernidad en la obra Euclides da Cunha, pero con el añadido de que abren una indefinición abismal sobre el signo de los proyectos modernizadores y las corrientes literarias. En rigor, si el Modernismo es problemático, se debe principalmente a la dificultad de su interpretación y valoración por la explosión de las fronteras discursivas. Por ello, hemos rescatado la figura de Gilberto Freyre, al estar situada en la encrucijada entre literatura y sociología progresismo y conservadurismo, Modernismo y contramodernismo y, en fin, entre la inclusión y la proscripción por parte de las interpretaciones que posteriormente se han hecho del Modernismo — especialmente a cargo de Antonio Candido (Martínez Simón, 2011, p. 13).⁷³

⁷² O pavilhão brasileiro tinha que deixar clara a harmonia racial da casa-brasileira como parte da cultura industrial. Casa-grande & Senzala e Sobrados e Mucambos foram o pano de fundo da "Documentação necessária" de Costa e a estrutura cultural geral que sustentou o pavilhão de 1939. É importante destacar que, em meados da década de 1930, as narrativas baseadas na justaposição do urbano versus o rural, embora ainda potentes, não eram mais sustentáveis como forças diferenciadoras; modernidade e brasilidade — as narrativas de um Brasil "real" como encontrado na paisagem rural e da selva (presente na arte desde a década de 1920) — estavam se unindo, até mesmo na arquitetura (Real, 2012, p. 131-132).

⁷³ A época do Modernismo no Brasil renovou o interesse pela pergunta sobre o significado do moderno. Desde a inauguração da Semana de Arte Moderna de São Paulo em 1922 até os princípios dos anos 30, não há outra etapa da história cultural do Brasil onde se debate mais sobre a modernidade e as consequências político-estéticas de seus discursos. São anos de ferviente criação literária, mas também de profunda renovação da escritura historiográfica e audácia contagiosa entre o estético e o político, o historiográfico e o literário, que se reconhecem em obras de tendência literária marcada para ser de todos os sociológicos ou historiográficos, ou de nítido cariz político, mas fingindo vestir-se com as roupas do poético. Esta ruptura das fronteiras discursivas e a fechamento dos gêneros híbridos proporcionam ao magistério ensayístico da primeira grande reflexão sobre a modernidade na obra de Euclides da Cunha, mas com o añadido de que abre uma indefinição abismal sobre o signo dos projetos modernizadores e corriqueiros literários. A rigor, se o Modernismo é problemático, deve-se principalmente à dificuldade de sua interpretação e valorização pela explosão das fronteiras discursivas. Por ele, resgatamos a figura de Gilberto Freyre, ao estarmos situados na encrucijada entre literatura e sociologia, progresso e conservadorismo, Modernismo e contramodernismo e, finalmente, entre a inclusão e a proscrição por parte das interpretações que posteriormente fizeram parte do Modernismo — especialmente a cargo de Antonio

Em artigo publicado no periódico *Relaciones Internacionales*, da Universidade Autônoma de Madrid, intitulado *Acabando con el imperio: Lusotropicalismo como ideologia imperial* e publicado em 2015, Jens Bartelson, professor de Ciência Política da Universidade de Lund, na Suécia, expõe a relevância atual do Lusotropicalismo, ciência criada por Gilberto Freyre, e suas consequências para os países de língua portuguesa.

Este artículo indaga en los fundamentos ideológicos del imperialismo portugués de posguerra, donde se detectan algunas tensiones conceptuales características de la justificación del dominio imperial en la modernidad tardía, como son la preocupación por el declive y la desviación de las ambiciones imperiales. De este modo, el artículo se centra en explorar como la teoría de Gilberto Freyre fue apropiada para legitimar las demandas portuguesas de sus posesiones de ultramar, y cómo la ideología del lusotropicalismo resultante siguió ejerciendo su influencia mucho después del fin del imperio portugués (Bartelson, 2015, p. 11).⁷⁴

Salienta-se a importância da figura de Gilberto Freyre na Universidade de Salamanca, na Espanha. Considerada a mais antiga do país ibérico, ela conta com o *Centro de Estudios Brasileños*, e tem em Freyre seus principais destaques, principalmente no decorrer do século XXI.

Em 26 de fevereiro de 2020, o centro acima citado inaugurou uma exposição sobre Gilberto Freyre, denominado “Itinerários hispânicos de Gilberto Freyre”⁷⁵, contando com textos do doutor Pablo González Velasco da Universidade de Salamanca, documentos da Fundação Gilberto Freyre no Brasil e arquivos da própria Universidade de Salamanca.

Da mesma forma, o Congresso Internacional de Ciências Sociais e Humanas, promovido pelo mesmo *Centro de Estudios Brasileños* que celebrou o 120º aniversário de nascimento de Gilberto Freyre e que ocorreu nos dias 25 e 26 de fevereiro de 2020 com o título: *La hispanidad y las presencias andalusíes y orientales en la obra de Gilberto Freyre*⁷⁶. Freyre havia visitado a universidade no final da década de 1969.

Candido (Martínez Simón, 2011, p. 13)

⁷⁴ Este artigo se insere nos fundamentos ideológicos do imperialismo português de posguerra, onde são detectadas algumas tensões conceituais características da justificação do domínio imperial na modernidade tardia, como a preocupação com o declínio e o desvio das ambições imperiais. Deste modo, o artigo se centra em explorar como a teoria de Gilberto Freyre foi apropriada para legitimar as demandas portuguesas de suas poses de ultramar, e como a ideologia do lusotropicalismo resultou em si mesmo exercendo sua influência muito depois do fim do império português (Bartelson, 2015, pág. 11).

⁷⁵ Disponível em: <https://cebusal.es/itinerarios-hispanicos-de-gilberto-freyre/?lang=pt-br>. Acesso em: 10 jan. 2023.

⁷⁶ Disponível em: <https://cebusal.es/congreso-internacional-de-ciencias-sociales-e-humanas-la-hispanidad-y-las-presencias-andalusies-y-orientales-en-la-obra-de-gilberto-freyre/?lang=pt-br>. Acesso em: 15 jan. 2023.

O congresso contou com a participação dos professores da Universidade de Salamanca Ángel Espina Barrio, Ignacio Berdugo, Mário Hélio Gomes de Lima da Fundação Joaquim Nabuco do Brasil e também de Pablo González Velasco da Universidade de Salamanca⁷⁷, e tratou das leituras de obras como *Casa-Grande e Senzala*, *Sobrados e Mucambos*, *China Tropical*, *A propósito dos Frades*, *O Brasileiro entre os hispânicos*, *Insurgências e Ressurgências Atuais*.

Ainda no mesmo congresso, fora abordado o iberismo em Gilberto Freyre e sua relação com autores ibéricos como Unamuno, Ganivet, Ortega y Gasset, Julián Marías, etc. Ressaltou-se, a Península Ibérica e sua presença em dois continentes, através do *Idearium Español*, de Ángel Ganivet e *Casa-Grande e Senzala*, de Gilberto Freyre. Também foi tratado do misticismo, do franciscanismo e do hispanotropicalismo, da mestiçagem e da hiperssexualização no pensamento gilbertiano, entre outros assuntos⁷⁸.

Os Anais deste Congresso que foram publicados em 2022 no Brasil, pela Fundação Joaquim Nabuco e Editora Massangana, com o título *Anais do Congresso Internacional de Ciências Sociais e Humanas realizado na Universidade de Salamanca em comemoração pelos 120 anos de nascimento de Gilberto Freyre*, e como organizadores Ángel-Baldomero Espina Barrio, Mário Hélio Gomes de Lima e Pablo González-Velasco.

Importante salientar outra publicação, a da *Revista de estudios Brasileños* (REB) editada pela *Ediciones Universidades de Salamanca*, que no volume 7, número 14 do primeiro semestre de 2020⁷⁹ teve Gilberto Freyre como protagonista.

Destaca-se o artigo publicado em 2019 na revista *Ciência de Trópico*, de autoria do professor espanhol Pablo González-Velasco, da Universidad de Salamanca, com o título *O idearium filosófico da hispanotropicalologia de Gilberto Freyre: uma antecipação da antropologia ibero-americana*, onde expõe o resgate que estava ocorrendo da obra gilbertiana:

Entre as várias antecipações científicas pesquisadas e formuladas por Gilberto Freyre, está a “antropologia de ibero-américa”, um espaço hoje consolidado em congressos internacionais de antropologia e no mestrado universitário da Universidade de Salamanca, em que no dia 20 de fevereiro de 2019 foi homenageado o mestre de Apipucos, pelo quinquagésimo aniversário da visita

⁷⁷ Sem autor: La Universidad recupera la figura del intelectual Gilberto Freyre al cumplirse 50 años de su... Salamanca Al Dia. 2019. Disponível em: <https://salamancartvaldia.es/noticia/2019-02-20-la-universidad-recupera-la-figura-del-intelectual-gilberto-freyre-al-cumplirse-50-anos-de-su-66793>. Acesso em: 10 jan. 2023.

⁷⁸ Disponível em: <https://cebusal.es/congreso-internacional-de-ciencias-sociales-e-humanas-la-hispanidad-y-las-presencias-andaluses-y-orientales-en-la-obra-de-gilberto-freyre/?lang=pt-br>. Acesso em: 10 jan. 2023.

⁷⁹ Disponível em: <https://revistas.usal.es/cuatro/index.php/2386-4540/issue/view/reb2020714>. Acesso em: 18 jan. 2023.

institucional à universidade e a cidade de Salamanca, convidado como hóspede de honra pela prefeitura. A antropologia de ibero-américa estaria dentro do conceito teórico da hispanotropologia, porém, a hispanotropologia tem mais elementos que transbordam a antropologia, constituindo um conjunto de ideias sistemáticas que podemos chamar de idearium filosófico (González-Velasco, 2019, p. 29).

Trazemos à lume um dos pontos levantados por González-Velasco (2019) sobre o cristocentrismo e o etnocentrismo presente no pensamento de Gilberto Freyre:

Freyre confronta o cristocentrismo com o etnocentrismo. O cristocentrismo teria uma projeção sociológica e o etnocentrismo anti-sociológica. O etnocentrismo é uma forma de racismo primitivo. Dito de outro modo, o racismo é uma ideologia baseada num etnocentrismo moderno que justifica um sistema de discriminação racial de um grupo humano, cuja exclusão da humanidade pode ser parcial (segregação) ou total (holocausto; eugenia). Freyre acredita que tanto o cristocentrismo quanto o etnocentrismo estão presentes em todas as sociedades ocidentais. Porém, nas católicas ibéricas, o cristocentrismo predomina sobre o etnocentrismo, a diferença das protestantes em que predomina o etnocentrismo do cristocentrismo. Para enriquecer o quadro freyriano, propomos novos termos com o intuito de frisar os processos histórico-culturais. Acreditamos que para analisar as sociedades de modernidade burguesa, do final do século XIX até a Segunda Guerra, pode ser mais significativo falar de “cristo-renascentismo”, para designar o cristocentrismo e o etnocentrismo, de “etno-racismo”, situado este necessariamente na modernidade burguesa (s.XIX e XX). Essa proposta pretende frisar a origem diacrônica dos fenômenos, apesar de ter uma manifestação sincrônica na modernidade e pós-modernidade, independentemente das suas predominâncias e ressurgências. Nas sociedades nas quais a ciência predominava sobre a doutrina religiosa, predominava o etno-racismo, ao contrário das sociedades nas quais a doutrina religiosa predominante era a ciência, e, portanto, predominava o cristo-renascentismo. No entanto, o aburguesamento, a secularização, a ilustração e um crescente intercâmbio científico internacional, faziam com que o etno-racismo fosse penetrando nas elites das sociedades de base cristo-renascentista, como as de origem ibérica, que atuavam imitando a Paris, Berlin, Londres e Washington. Essa interiorização do etno-racismo provocou também que houvesse produção própria, por tanto, que fossem corresponsáveis do fenômeno mundial. Porém, é importante sublinhar a origem e os principais focos de exportação ideológica do racismo científico. Pois, nenhum deles era ibérico (González-Velasco, 2019, p. 42).

Ainda como exemplo da atualidade de Gilberto Freyre na Península Ibérica, o artigo de Alberto Luiz Schneider, da Pontifícia Universidade de São Paulo, com o título: *Apropos of the devastation of our forests»: environmentalism, preservationism and Iberism as a critique of modernity in Gilberto Freyre (1932-1937)*, publicado na revista *Abriu*, com edição dos Estudos Galegos e Portugueses da Universidade de Barcelona, publicado em 2022.

No artigo, Schneider (2020) trabalha o discurso ecológico e ambiental em Gilberto Freyre, tanto nas décadas de 1920 e 1930. Schneider (2020) investiga a articulação entre questões ambientais, o mundo ibérico e a crítica de Freyre à modernidade desenvolvida pela Civilização Ocidental.

Se, por um lado, o tradicionalismo e o caráter de classe são inegáveis no discurso ambiental de Freyre, marcado pela «retórica da saudade» do mundo que o português

criou, por outro, ele soube captar os efeitos perversos da modernização excludente e devastadora que a moderna agricultura comercial implicou. Fenômeno que continua atual no Brasil contemporâneo, pois quanto mais «moderno» e «norte-americano» o país fica, poder-se-ia dizer, freyreanamente, maior é a devastação social e ambiental, agora não apenas pela cana-de-açúcar, mas também pela criação de gado e pela produção de soja em escala infinitamente maior do que aquela denunciada por Gilberto Freyre nos anos 1930. (Schneider, 2020, p. 111-112).

Destaca-se o livro *Gilberto Freyre: Novas Leituras do Outro Lado do Atlântico* (2015), organizado por Marcos Cardão e Cláudia Castelo e publicado no Brasil pela Edusp, obra que conta com posfácio de Peter Burke.

O livro tem como fundo pesquisas contemporâneas, é interdisciplinar e procura evidenciar como o pensamento gilbertiano ainda repercute na sociedade. Por sua vez, Gilberto Velho, em artigo publicado em 2008 na revista *Sociologia, problemas e práticas*, revela a ressurgência que estava ocorrendo do pensamento gilbertiano:

Nos últimos anos, vem crescendo a produção sobre a obra e vida de Gilberto Freyre (1900-1987). São diversos os autores, perspectivas e orientações. Incluem sociólogos, historiadores, antropólogos e críticos literários que retornam a antigas discussões e introduzem novas informações, dados e reflexões. Entre outros, sem nenhuma pretensão de esgotar, lembro de Cláudia Castelo, Édson Néri da Fonseca, Elide Rugai Bastos, Enrique Larreta, Guillermo Gucci, Hermano Vianna, Maria Lúcia Garcia Pallares-Burke, Omar Ribeiro Thomaz, Peter Burke, Ricardo Benzaquen de Araújo, Roberto DaMatta, Sebastião Vila Nova, Valéria Torres da Costa e Silva e Wamireh Chacon. Alguns o conheceram pessoalmente, trabalharam com ele ou o entrevistaram. Outros têm, fundamentalmente, uma relação com os seus textos. Não só livros e artigos, mas declarações e participação em debates e programas na mídia têm dado espaço e oportunidade a essas manifestações que ora retomam, ora inauguram pontos de vista, análises e avaliações (Velho, 2008, p. 11).

Podemos notar que a ressurgência apontada por outros autores acima mencionados está ocorrendo no Brasil, desde o início do século XXI. O crescente interesse pela bibliografia de Gilberto Freyre se evidencia no número de livros do pensador de Apipucos que está sendo reeditada desde o seu centenário de nascimento, no ano 2000.

Particularmente, as edições e os livros que foram utilizados neste trabalho, temos *Casa-Grande e Senzala*, com a publicação da 51ª edição em 2006 pela Global Editora, tendo a 8ª reimpressão em 2015; *Sobrados e Mucambos*, com a publicação da 15ª edição em 2004 pela Global Editora, sendo a 3ª reimpressão em 2016; *Ordem e Progresso*, com a publicação da 6ª edição em 2004 pela Global Editora, apresentando a 1ª reimpressão em 2016.

Tempo de aprendiz, livro que reúne os primeiros artigos de Gilberto Freyre publicados no diário de Pernambuco entre 1918-1926, tem a 2ª edição publicada pela Global Editora em 2016; *Interpretação do Brasil*, teve a 2ª edição publicada pela Companhia das Letras, em 2001 e a 3ª edição pela Global Editora em 2015.

Relevante como um livro que é o diário de adolescência de Gilberto Freyre também esteja sendo republicado no século XXI: *Tempo Morto e outros tempos, trechos de um diário de Adolescência e primeira Mocidade* (1915-1930), 2ª edição publicada pela Global Editora, em 2006; *Açúcar*, publicado em sua 5ª edição pela Global Editora em 2007, com a 2ª reimpressão em 2018; *Assombrações do Recife Velho*, com a 5ª edição publicada pela Topbooks/UniverCidade Editora, em 2001 e a 6ª edição pela Global Editora, em 2008, com a 2ª reimpressão, em 2019.

Vida Social no Brasil nos Meados do Século XIX, 4ª edição publicada em 2008 pela Global Editora; *O escravo nos anúncios de jornais brasileiros do século XIX*, com a 4ª edição publicada pela Global Editora em 2010; *Nordeste*, com a 7ª edição publicada em 2004 pela Global Editora; *Modos de Homem e modas de Mulher*, com a 1ª edição publicada pela Global Editora.

Novo Mundo nos Trópicos, 3ª edição publicada pela Global Editora em 2011; *Guia prático, histórico e sentimental da cidade do Recife*, com a publicação da 5ª edição em 2007 pela Global Editora; *Olinda: 2º Guia prático, histórico e sentimental de cidade brasileira*, com a 6ª edição publicada em 2007 pela Global Editora.

A inovadora obra *Casa-Grande e Senzala em Quadrinhos*, com a 1ª edição publicada em 2005 pela Global Editora, obra que contribui para aproximar a juventude ao principal livro de Gilberto Freyre; *China tropical*, com a 2ª edição publicada em 2011 pela Global Editora.

Bahia de todos os santos e de quase todos os pecados, com a 1ª edição publicada pela Global Editora em 2018; *Perfis de Euclides e outros perfis*, com a 3ª edição publicada em 2011 pela Global Editora; *Cartas provincianas: Correspondências entre Gilberto Freyre e Manuel Bandeira*, 1ª edição publicada pela Global Editora em 2017; *O Outro Brasil que vem aí*, com a 1ª edição em 2011 pela Global Editora.

De Menino a Homem, de mais de trinta e de quarenta, de sessenta e mais anos, com a 1ª edição publicada pela Global Editora em 2010; *Talvez Poesia*, com a 2ª edição publicada em 2012 pela Global Editora; *Gilberto Freyre – Crônicas para jovens*, com a 1ª edição publicada pela Global Editora em 2019; *Insurgências e Ressurgências Atuais*, com a 2ª edição publicada pela Global Editora em 2006.

Ainda de autoria de Gilberto Freyre, o relançamento de outros livros no século XXI, como *O Luso e o Trópico*, edição de 2010 pela É Realizações Editora; *Aventura e Rotina*, edição de 2010 pela É Realizações Editora; *Um Brasileiro em Terras Portuguesas*, de 2010 pela É Realizações Editora.

Uma Cultura Ameaçada e outros ensaios, edição de 2010 pela É Realizações Editora; *Sociologia*, de 2010, pela É Realizações Editora; *Homens, Engenharias e Rumos Sociais*, edição de 2010, pela É Realizações; *Sociologia da Medicina*, edição de 2009, pela É Realizações Editora; *Vida, Formas e Cor*, edição de 2010 pela É Realizações Editora.

Ainda de Gilberto Freyre, o relançamento de *Além do Apenas Moderno*, com a 1ª Edição da Topbooks Editora em 2009; *Inglese no Brasil*, 1ª Edição da Topbooks Editora de 2011. Também de Gilberto Freyre, o relançamento de sua obra de ficção *Dona Sinhá e o Filho Padre*, com a 1ª Edição da Editora Saraiva, de 2015.

Não menos importante, os livros também de Gilberto Freyre: *Três Histórias Mais ou Menos Inventadas*, da Editora Universidade de Brasília, edição de 2004; *Palavras Repatriadas*, edição de 2003, pela Editora Universidade de Brasília e Imprensa Oficial do Estado SP, DE 2003; *Nação e Exército*, da Biblioteca do Exército, de 2019; *Em Família: a Correspondência de Oliveira Lima e Gilberto Freyre*, organizada por Ângela de Castro Gomes, com a 1ª edição de 2003, pela Editora Mercado de Letras.

Os relançamentos dessas obras de Gilberto Freyre tiveram uma participação fundamental de intelectuais que contribuíram na reorganização, revisão e edição dos livros. Muitos deles, trataram de disseminar o pensamento gilbertiano no decorrer do século XXI. Traremos em seguida, alguns exemplos de obras que foram publicadas no presente século, que evidenciam, entendemos, uma ressurgência do pensamento de Gilberto Freyre no Brasil atual.

Uma das autoras fundamentais para a ressurgência do pensamento gilbertiano é Maria Lúcia Garcia Pallares-Burke. O seu livro *Gilberto Freyre, um vitoriano dos trópicos*, publicado em 2005 pela Editora Unesp, que contribuiu consideravelmente para a reconstrução das origens do pensamento de Gilberto Freyre, seu contato com os conservadores e vitorianos que o influenciou já na redação dos artigos publicados em sua juventude e as obras no decorrer de sua biografia.

No mesmo sentido, o professor e historiador inglês Peter Burke que se especializou na obra de Gilberto Freyre, contribuindo para a ressurgência do polímata de Apipucos pelo Brasil como também pelos países anglófilos entre outros.

De autoria de Maria Lúcia Pallares-Burke e Peter Burke, o livro *Repensando os trópicos; um retrato intelectual de Gilberto Freyre*, publicado pela Editora Unesp, em 2009, que tinha o título original em inglês: *Gilberto Freyre: Social Theory in the Tropics*, publicado pela Peter Lang Ltd, International Academic publishers, em 2008.

Pode-se constatar que o centenário do nascimento de Gilberto Freyre, no ano 2000, foi um dos pontos que marcaram a ressurgência gilbertiana no século XXI. Nesse sentido, Peter Burke (2009) expõe que

A ideia de escrever este livro juntos foi resultado das celebrações do centenário de Gilberto Freyre em 2000, quando cada um de nós escreveu vários textos sobre ele. Tivemos a impressão de que já havíamos escrito metade do livro – apesar de que, no final das contas, a maior parte da pesquisa e da redação ainda estavam por ser feitas. O livro de Maria Lúcia sobre o jovem Freyre não só adiou, mas também ajudou este segundo projeto (Burke; Pallares-Burke, 2009, p. 20).

Outra autora fundamental para disseminar o pensamento de Gilberto Freyre no século XXI é a professora Elide Rugai Bastos, livre-docente do Departamento de Sociologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp. Em seu livro: *As Criaturas de Prometeu – Gilberto Freyre e a Formação da Sociedade Brasileira*, publicado em 2006, pela Global Editora.

Bastos (2006) aponta a harmonia que há na bibliografia gilbertiana, entendemos não haver um Gilberto Freyre velho que mudou drasticamente seu pensamento de juventude. Nesse sentido, expõe Bastos:

Na peça intitulada *As criaturas de Prometeu*, pertencente à primeira fase de sua produção, Beethoven apresenta temas que figuram em suas sinfonias escritas posteriormente. Não se trata de repetição e sim de invenções melódicas e harmônicas que indicam a presença de uma obra plena de organicidade. A genialidade desse desdobramento é inegável. Essa marca vem à mente quando reflito sobre a unidade da obra de Gilberto Freyre. (Bastos, 2006, p. 11).

Casa-Grande e Senzala, segundo Bastos (2006) a obra que consagrou Freyre, trata, entre outros pontos, da “decadência do patriarcado rural e desenvolvimento do urbano”, decadência que ocasionou a perda do poder em decorrência das mudanças econômicas, sociais, políticas e, destaca-se, as culturais (BASTOS, 2006). Elide Bastos ressalta a importância da família para a formação brasileira, e sua característica conservadora:

Foi a família, a grande força permanente na formação nacional, influência conservadora e disseminadora dos valores patriarcais, a grande ameaçada. Mais ainda, ela conferiu unidade nacional ao país, pois a forma pela qual no Brasil tornou-se possível a convivência pacífica das culturas foi a existência e permanência de valores sociais de caráter diversificado; através dele operou-se a síntese não conflituosa que impediu rupturas. (Bastos, 2006, p. 13).

Outro livro de Elide Rugai Bastos que demonstra a íntima relação de Gilberto Freyre com os pensadores ibéricos é *Gilberto Freyre e o pensamento hispânico*, publicado em 2003 pela Editora da Univesidade do Sagrado Coração.

O livro reafirma a influência de intelectuais como Unamuno, Ganivet, Ortega y Gasset, intelectuais da Geração de 98 e de 14 ainda quando da estadia de Freyre como estudante nos Estados Unidos, e posteriormente se aproximando dos pensadores da Escola de Madrid. (BASTOS, 2003). Ao observar que o Brasil estava inserido em um conjunto de nações com influência hispânica, fez Gilberto Freyre concentrar-se

Na busca daqueles valores ibéricos que orientariam a vida brasileira. Nesse percurso, lê, ao lado dos místicos S. Juan de la Cruz, Diogo de Estella, Santa Teresa, Frey Luis de León, Ramón Lulio, romancistas e ensaístas, intérpretes da formação hispânica – Ganivet, baroja, Unamuno, Ortega. (Bastos, 2003, p. 11).

Assim como Pallares-Burke em seu livro de 2005 evidenciou as influências vitorianas e britânicas de Gilberto Freyre, do mesmo modo, neste livro de 2003, Elide Bastos resgatou a importância dos místicos e ensaístas ibéricos para o sociólogo recifense.

Por sua vez, um dos maiores especialistas em Gilberto Freyre, e seu amigo pessoal, o bibliotecário Edson Nery da Fonseca tem um dos papéis mais relevantes na ressurgência do pensamento gilbertiano no século XXI.

Organizador de diversas obras sobre Freyre, por ter um papel relevante nas pesquisas da Fundação Joaquim Nabuco, Nery da Fonseca publicou em 2011 o livro *O Grande Sedutor – Escritos sobre Gilberto Freyre de 1945 até hoje*, pela Cassará Editora.

Trata-se da reunião de cento e trinta e cinco artigos de autoria de Edson Nery da Fonseca publicados sobre Gilberto Freyre ao longo do século XX. Do mesmo Edson Nery da Fonseca, o livro *Gilberto Freyre de A a Z*, publicado em 2003 pela editora Topbooks.

Uma das biografias de Gilberto Freyre, escritas nesse século XXI e que, entendemos, evidencia também essa ressurgência do pensamento gilbertiano, é *Gilberto Freyre – Uma Biografia Cultural – A formação de um intelectual brasileiro: 1900-1936*, de Enrique Rodriguez Larreta e Guillermo Giucci, publicado em 2007 pela editora Civilização Brasileira. Sobre a importância de George Santayana para Gilberto Freyre, expõe:

As leituras da tradição místico-religiosa espanhola confluíram com a descoberta de Santayana por Freyre. Numa passagem de seu diário íntimo, datada Nova York 1920, escreve que Santayana é uma de suas descobertas de leitura e que o está reconciliando com o catolicismo. Chama sua atenção a interpretação de Santayana, mais poética que teórica, da concepção católica da vida (Giucci; Larreta, 2007, p. 267).

Um dos autores que se especializou na biografia de Gilberto Freyre, é o professor, historiador e antropólogo Mário Hélio Gomes de Lima, tendo sido também integrante da Fundação Joaquim Nabuco.

Entre suas obras, destacamos: *O Brasil de Gilberto Freyre: Uma introdução à leitura de sua obra*, edição de 2000, publicado pela editora Comunigraf; *Casa-Grande e Senzala*, o *Livro que dá razão ao Brasil mestiço e pleno de contradições*, publicado em 2013 pela É Realizações; *A História Íntima de Gilberto Freyre*, publicada em 2022, pela editora Cepe.

Sobre o seu livro *O Brasil de Gilberto Freyre*, escreve Mário Hélio: “Não tem a pretensão de ser um estudo do tipo complexo como está a exigir, há muito, a obra de Gilberto Freyre. Quer, simplesmente, contribuir para torná-la mais acessível. Incentivar jovens à leitura direta do que produziu” (Hélio, 2000, p. 13).

Aponta Mário Hélio sobre a necessidade que se havia de se aprofundar os estudos sobre a obra gilbertiana, isso no ano 2000, data da publicação do seu livro e do centenário de Gilberto Freyre. O que vemos, após isso, consideramos, é a ressurgência do pensamento gilbertiano, com a reedição de suas obras e diversos estudos sobre sua biografia e bibliografia.

Trazemos também à lume o livro de Victor Villon: *O Mundo Português que Gilberto Freyre criou: Seguido de Diálogos com Edson Nery da Fonseca*, publicado em 2010 pela editora Usina das Letras. De José Wellington de Souza o livro *Raça e Nacionalidade Tropical: a obra de Gilberto Freyre para além da Antropolgia Culturalista*, publicado pela Editora Dialética em 2022.

Também relevante o livro de Gustavo Mesquita: *Gilberto Freyre e o Estado Novo: Região, nação e Modernidade*, publicado em 2018 pela Global Editora. Por sua vez, o livro de Alessandro Candéas: *Trópico, Cultura e Desenvolvimento: a reflexão da Unesco e a tropicologia de Gilberto Freyre*, publicado pela Unesco e pela Liber Livro Editora em 2010. Segundo Candéas:

Gilberto Freyre está sendo relido e redescoberto após décadas de críticas a seu conservadorismo político e a uma suposta visão romântica, ufanista ou ultrapassada da cultura nacional. Dizia-se que a transformação estrutural que o Brasil deveria sofrer para modernizar-se implicava a superação daquele país estudado pelo sociólogo e antropólogo pernambucano. Sua reflexão era também criticada pela ausência de qualquer análise econômica e histórica do capitalismo. Gilberto Freyre se presta tanto a uma leitura conservadora e autoritária quanto a uma leitura progressista, democrática, terceiro-mundista. Sua obra oferece argumentos tanto para uma interpretação reacionária do Brasil quanto para uma visão generosa de seu futuro. A primeira leitura, conservadora, é a mais corrente – e criticada. Por outro lado, seus livros quase nunca foram lidos a partir de um prisma social e politicamente progressista. Sua obra põe em relevo elementos fundamentais que têm de ser levados em consideração em qualquer projeto de desenvolvimento no país. A tropicologia abre essa possibilidade [...]. Em seu percurso, formula concepções brilhantes e originais, tanto quanto polêmicas, que encantam e enfurecem intelectuais de direita e de esquerda (Candéas, 2010, p. 12).

De Raul Lody, o livro *Do Mucambo à casa-Grande. Desenhos e Pinturas de Gilberto Freyre*, publicado em 2007 pela Editora Nacional. Também relevante para a ressurgência do pensamento gilbertiano o livro de Cláudio Aguiar: *O Monóculo e o Calidoscópio – Gilberto Freyre, escritor – Algumas influências*, publicado pela Editora Massangana em 2009. De Maria Inês de França Roland, o livro *Gilberto Freyre*, publicado pela Editora Ícone, em 2017.

De Cauby Dantas, o livro: *Gilberto Freyre e José Lins do Rego: diálogos do senhor da casa-grande com o menino de engenho*, publicado em 2015, pela Scielo Eduepb. Com uma inspiração na obra gilbertiana, os jardins que eram tão caros à Freyre, relatado em diversas de suas obras, destaca-se o livro *Ensaio sobre o jardim*, de Solange Moura Lima de Aragão, publicado em 2008, pela Global Editora.

Aponta-se o livro de Moema Selma D'Andrea: *A tradição re(des)coberta: O pensamento de Gilberto Freyre no contexto das manifestações culturais e literárias nordestinas*, publicado em 2010 pela Editora Unicamp. Em apresentação a este livro de D'Andrea, Sônia L. Ramalho de Farias (2010) evidencia como a autora enfatizou o conhecimento e a utilização de tradicionalistas franceses pelo jovem Gilberto Freyre em seus artigos de juventude:

No âmbito internacional, além, é claro, do resgate dos símbolos emblemáticos da colonização lusitana, a autora detecta, já nas crônicas do Diário de Pernambuco, a interlocução do pensamento de Gilberto Freyre e seus seguidores com as correntes tradicionalistas francesa (representada, sobretudo no século XVIII, por Joseph de Maistre e seus adeptos, Le Play, De Bonald, Barrés Maurras) e portuguesa (a reação romântico-passadista liderada pelo grupo de Antônio Sardinha e Fidelino Figueiredo), com as quais o autor mantém fortes afinidades político-literárias. (Farias, 2010, p. 15).

Publicado em 2010 pela Azougue Editorial, e organizado por Sergio Cohn e apresentado por Bernardo Ricupero, o livro *Encontros – Gilberto Freyre*, reúne entrevistas concedidas por Freyre.

Consideramos, analisando o fluxo de reedição e relançamento das obras de Gilberto Freyre bem como dos seus diversos comentários, dos quais trouxemos alguns exemplos, que a ressurgência do pensamento gilbertiano teve um *turning point* com o seu centenário de nascimento, no ano 2000, e que impulsionou a obra de Gilberto Freyre ao século XXI.

Entendemos que uma das obras que marcaram essa ressurgência foi a organizada por Joaquim Falcão e Rosa Maria Baroza de Araújo, publicada pela Topbooks Editora, em 2001, com o título *O Imperador das Ideias: Gilberto Freyre em questão*.

O livro foi baseado no seminário em comemoração aos 100 anos de nascimento de Gilberto Freyre que ocorreu na Academia Brasileira de Letras, na UniCidade, no jornal *Folha de S. Paulo* e na Universidade de São Paulo (USPoficina) entre os dias 14 e 17 de agosto do ano 2000, com o apoio da Fundação Roberto Marinho, UniverCidade, instituto de Estudos Avançados da USP, *Folha de S. Paulo*, *Secretaria de Cultura de Pernambuco*. Expressam-se os organizadores do livro:

Goste-se ou não dele, considere ou não Freyre o Imperador das Ideias – quem melhor disse o que somos? -, o fato é que hoje ele se transformou num patrimônio incorporado à cultura brasileira. Ao lado de tantos outros nomes expressivos, Freyre tornou-se uma marca de nossa terra, com a qual podemos concordar ou discordar, mas não podemos ignorar. É referência obrigatória. O que é isso, senão patrimônio de uma cultura? Registrando o centenário de seu nascimento, o editor José Mario Pereira, da Topbooks, capitaneou esforços para publicar seus inéditos, reunir entrevistas, publicar a correspondência, reeditar as obras esgotadas. É nesta linha que se insere o volume que ora apresentamos aos leitores. Tanto aos que bem conhecem Freyre quanto principalmente àqueles jovens estudiosos que buscam novas oportunidades de dialogar com o pensamento brasileiro. O ponto de partida foi o seminário *Gilberto Freyre, patrimônio brasileiro*, realizado nas cidades do Rio de Janeiro e São Paulo em agosto de 2000, por iniciativa do colégio do Brasil [...] (Falcão; Araújo, 2001, p. 13).

Falcão e Araújo vão ao encontro daquilo que detectamos sobre a ressurgência do pensamento gilbertiano no século XXI, sobre o esforço, no início de século, para a publicação de suas obras que estavam esgotadas, como obras inéditas, entrevistas, cartas pessoais, etc.

Como vimos acima, foi o que ocorreu. Os organizadores do livro em questão, ressaltam que a obra conta, além dos especialistas que participaram do seminário, também foram somados textos de intelectuais para reforçar a discussão em torno de Gilberto Freyre (Falcão; Araújo, 2001).

Observam os organizadores os textos de Edvaldo Cabral de Mello, Maria Lúcia Pallares-Burke sobre a metodologia de Freyre, Nicolau Sevcenko sobre o pioneirismo de Freyre em sua análise sobre a República. Por sua vez, Peter Burke e Pedro Puntoni salientam a questão cultural de Freyre, sobre a arquitetura, a culinária, o vestuário, a mobília, etc. Já Antonio Dimas escreve sobre o Gilberto Freyre crítico literário. Stuart Schwartz observa o otimismo de Freyre sobre o Brasil e os brasileiros. (Falcão; Araújo, 2001).

De forma pioneira, segundo Falcão e Araújo (2001), o livro traz o conflito de Gilberto Freyre com a Sociologia Paulista, organizada por Edson Nery da Fonseca. Joaquim Araújo salienta a batalha pelo trono entre os intelectuais brasileiros. Ainda há textos de Carlos Guilherme Motta que confirma a diferença sobre a visão de cultura da USP e de Gilberto Freyre.

Conta com texto de João Cezar de Castro Rocha, tentando conciliar as ideias. Por sua vez, também consta da coletânea um texto de Olavo de Carvalho. “O filósofo Olavo de Carvalho defende a visão e a produção de Freyre com paixão”. (Falcão; Araújo, 2001, p.14). A coletânea ainda conta com textos de Gabriel Cohn, e Hermano Vianna.

Como podemos observar, tanto o seminário quanto a coletânea de artigos, contaram com a presença de “gilbertólogos”, que iriam contribuir para disseminar a obra gilbertiana à medida que avança o século XXI. Gilbertólogos, posteriormente definidos por Edson Nery da Fonseca:

Aos que ainda insistem em dizer – como meu amigo Carlos Heitor Cony – que sou o maior gilbertólogo, respondo sempre que fui superado por gilbertólogos como Peter Burke, Guillermo Giucci, Enrique Rodriguez Larreta, Ricardo Benzaquem de Araújo, Ludwig Lauhass Jr. (o brasilianista da Universidade da Califórnia em Los Angeles (UCLA) responsável por oportunas reedições de obras de Gilberto Freyre em inglês) e gilbertólogas como Maria Lúcia Garcia Pallares-Burke, Elide Rugai Bastos e Fernanda Áreas Peixoto (Fonseca, 2011, p. 694).

Na coletânea, o artigo de Peter Burke de nominado *A cultura material na obra de Gilberto Freyre*, o historiador inglês escreve que:

Uma das características mais marcantes e originais da obra de Gilberto Freyre como historiador era o seu “viés social”, sua rejeição da tradicional pressuposição de dignidade da história – a preocupação com os grandes acontecimentos e com os grandes homens –, e o seu interesse pelo passado da sociedade como um todo. Uma das características mais marcantes e originais da obra de Gilberto Freyre como historiador social era a sua preocupação com o que – seguindo o exemplo dos arqueólogos e dos antropólogos – viemos a denominar “cultura material”, ou, mais precisamente, a história da alimentação, do vestiário e das casas e de suas mobílias. Esse interesse, atualmente, é virtualmente aceito tanto por historiadores e sociólogos, quanto por antropólogos e arqueólogos. (Burke, 2001, p. 55).

Na seção *A casa e a memória: Gilberto Freyre e a noção de patrimônio histórico nacional*, Pedro Puntoni expõe que

Para Gilberto Freyre, a busca do “tempo perdido”, que é tentativa de estruturar sua própria psique num mundo que se desagrega – porque o tempo foge irreparável (fugit irreparabile tempus) –, torna-se a busca de um espírito nacional, que se define não pelo que permite o reconhecimento da história pessoal, mas pela sensação de pertencimento a uma comunidade imaginada – sensação que não pode prescindir da presença do outro que é, em última instância, o habitante das senzalas, dos mucambos. Como se vê, mais do que “inventar tradições”, o que Freyre procura é dar sentido ao pertencimento a que se destinou como brasileiro: espécie de identidade construída e desejada do intelectual, deste membro da elite ocupante que, investindo nessa constante sensação de continuidade, como que busca abafar o seu *transoceanismo* [...]. (Puntoni, 2001, p. 78-79).

Stuart Schwartz, ainda na coletânea, escreveu o artigo *Gilberto Freyre e a história colonial: uma visão otimista do Brasil*.

Hoje desejo voltar a Gilberto como analista da época colonial, para entender sua contribuição singular para a historiografia brasileira. Espero mostrar que, em vários aspectos, sua visão histórica foi muito precoce, e que somente agora conseguimos captar o projeto histórico que ele traçou. E, finalmente, que seu otimismo em relação ao Brasil e aos brasileiros foi uma característica essencial da sua obra, e que esse otimismo orientava tanto sua pesquisa quanto a sua interpretação do passado, bem como suas esperanças em relação ao futuro do país (Schwartz, 2001, p. 102).

Não pretendemos adentrar profundamente na disputa entre Gilberto Freyre e a USP. Todavia, o artigo escrito por Joaquim Falcão intitulado *A luta pelo trono: Gilberto Freyre versus USP*, o autor se refere à Gilberto Freyre como seguindo um “culturalismo conservador”.

Gilberto fazia um culturalismo conservador; os professores da USP, uma sociologia crítica. Estes se interessavam por estudar a luta de classes, a revolução burguesa. Aquele a dominação oligárquica colonial. Gilberto focava nas elites e na exclusão social. Aqueles nos trabalhadores e na inclusão. Gilberto teria reduzido o Brasil a uma civilização moldada pela convergência cultural, pela democracia racial, e pela ênfase na família patriarcal como unidade estruturadora da sociedade (Falcão, 2001, p. 159).

Por fim, na coletânea *O Imperador das Ideias*, o artigo escrito por Olavo de Carvalho. Denominada *Gilberto Freyre na USP*, expõe Carvalho que

Enquanto Aldo Rebelo, Jacob Gorender e eu realizávamos na PUC-SP a nossa pequena *glasnot* intelectual em torno da celebração do centenário de Gilberto Freyre, descongelamento similar preparava-se no mais improvável dos freezers: a USP, o foco da mais renitente hostilidade ao autor de “Casa-Grande e Senzala”, ali execrado como antagonista reacionário da sociologia paulista, marxista e petista do dr. Florestan Fernandes. Convidado a participar, pensei: uai, o Brasil civiliza-se. Sim, *ma non troppo*. A tardia admissão no templo do esquerdismo quatrocentão custou ao morto ilustre um preço escorchante: ser submetido a análises pejorativas, responsabilizado pelos desmandos do governo militar e, o que é pior, celebrado como o maior sociólogo brasileiro...depois do dr. Florestan Fernandes. “Oh Peter, você não mudou nada”. A USP também não. Fingindo homenagem, a velhinha só repetiu, entre sorrisos amarelos, as mesmas coisas que antigamente dizia entre esgares de ódio (Carvalho, 2001, p. 204-205).

Continuaremos a seguir tratando das hipóteses propostas na presente tese, a ressurgência a vertente conservadora culturalista segundo a concepção gilbertiana no Brasil contemporâneo.

6.2 Um expoente do conservadorismo culturalista: Segunda hipótese

O conservadorismo no Brasil sofrera com a hegemonia progressista e do espectro de esquerda que dominara o cenário político e intelectual após o fim do regime militar. Todavia,

com as manifestações de 2013 no Brasil, diversas correntes de pensamento saíram do seu ostracismo, e uma delas foi o conservadorismo cultural, ou culturalista.

Entende-se que está ocorrendo no Brasil uma “nova onda conservadora”, e que fora prevista por Gilberto Freyre na década de 1980, como uma reação aos racionalismos e progressismos quase hegemônicos dentro da cultura, da religião e da política ocidentais.

Compreendemos que, segundo uma das hipóteses propostas, sobre a ressurgência ou ressignificação do pensamento gilbertiano após o ano 2000, desencadeada com o seu centenário e a sua consolidação no cenário contemporâneo, contribuíra então, para a ressurgência do conservadorismo culturalista na concepção gilbertiana.

Vê-se no Brasil a defesa do cristocentrismo, apesar de ter mudado um pouco seu centro gravitacional do catolicismo para o evangelismo, em pautas como a defesa e a importância da família, do resgate e defesa de valores e costumes tradicionais.

Bernardo Ricupero no livro *Sete lições sobre as interpretações do Brasil*, publicado pela Editora Alameda, trata dos maiores intérpretes do Brasil, e têm um capítulo dedicado à Gilberto Freyre.

Nos deteremos um pouco nesta obra de Ricupero, por ela ir ao encontro daquilo que entendemos como a hipótese aventada, qual seja, da ressurgência do conservadorismo de Gilberto Freyre no Brasil do século XXI. Conservadorismo este que, entendemos, ser a vertente conservadora cultural, ou culturalista. Ora, expõe Ricupero que:

Talvez até mais importante, a partir da revolução de 1930, o mundo rural e aristocrático que Freyre tenta trazer de volta, nem que seja pela recordação, desaparece definitivamente. Mas, num sentido diferente, é possível, considerar, como Elide Rugai Bastos, que o sociólogo pernambucano, apesar de seu saudosismo aparentemente até antipolítico, é o principal ideólogo da modernização conservadora brasileira, isto é, do processo de transformação social sem ruptura com o passado que o país passa a viver a partir de 1930. (Ricupero, 2008, p. 79).

No mesmo sentido, escreve Ricupero:

Já nos anos quarenta, com a redemocratização, Gilberto Freyre é eleito deputado na chapa da União Democrática Nacional (UDN), que congrega então a oposição à ditadura do Estado Novo. Daí em diante terá uma atuação cada vez mais conservadora. O regime salazarista português chega a utilizar as teses do sociólogo pernambucano para justificar seu colonialismo, sendo instrumento especialmente adequado para isso o livro *O mundo que o português criou*. (Ricupero, 2008, p. 83-84).

Ponto fundamental, é a aproximação que Bernardo Ricupero faz da obra gilbertiana com Edmund Burke:

De maneira contrastante, não há muita dúvida de que Gilberto Freyre valoriza o passado colonial, período de apogeu do latifúndio e do patriarcalismo, que correria risco devido a algumas transformações, em especial, a urbanização, impulsionada desde o século XIX. Nesse sentido, o autor de *Casa-Grande e Senzala* afasta-se da linha dominante no pensamento brasileiro e latino-americano que, conforme nota o filósofo mexicano Leopoldo Zea, vê o passado basicamente como obstáculo a ser superado. Mas se difere da maior parte dos autores brasileiros e latino-americanos, Freyre, em compensação, aproxima-se da atitude dominante no conservadorismo moderno que, desde Edmund Burke, considera que a associação que liga os homens não é só entre os vivos, mas com “os vivos, os mortos e os que irão nascer”. (Ricupero, 2008, p. 95-96).

Bernardo Ricupero considera Gilberto Freyre como “principal ideólogo da modernização conservadora brasileira”. Nota Ricupero que Freyre se distanciava do pensamento que prevalecia entre os pensadores brasileiros e latino-americanos e se aproximava, na mesma proporção, do conservadorismo “moderno”, oriundo de Edmund Burke.

Entendemos que Freyre se distanciava daquilo que consideramos o conservadorismo estatista inspirado em François Guizot, que seria próximo, por afinidade eletiva (*Wahlverwandtschaft*) com o pensamento autoritário, que, juntamente com outras ideologias, desconsideravam o passado, e o tratavam com algo a ser superado, arcaísmos.

Aproximando Gilberto Freyre do pensamento de Edmund Burke, daquele conservadorismo clássico, da união dos mortos, dos vivos e dos que irão nascer, como também da democracia dos mortos de G. K. Chesterton, dentro do pensamento político e social brasileiro, tendemos, através de uma das diversas interpretações que permite a obra gilbertiana, estar Freyre inserido em uma vertente conservadora cultural, ou culturalista.

Esta aproximação com o pensamento burkeano se faz também pelo desenvolvimento por Gilberto Freyre de seu conceito de “tempo tríplice”, onde ressalta a conexão que há entre passado, presente e futuro, onde o passado nunca deixa de existir, ele continua, tal como o pensamento desenvolvido por G. K. Chesterton e outros conservadores e intelectuais vitorianos.

Christian Edward Cyril Lynch e Pía Paganelli em artigo denominado *The culturalist conservatism of Gilberto Freyre: society, decline and social change in Sobrados e Mucambos* (1936), publicado em 2017 na revista *Sociologia, Antropologia*, afirmam a necessidade de intensificar os estudos em torno do conservadorismo culturalista no Brasil, por sua atualidade e por ser parte do pensamento político brasileiro (Lynch; Paganelli, 2017b).

Esta tese surge com este intuito, de aprofundar os estudos em torno desta vertente conservadora, sua influência, buscando contribuir para o debate sobre o pensamento político e social no Brasil.

Sobre a atualidade em questão, apontam os autores o retorno do conservadorismo culturalista após quase trinta anos de banimento, pois, após o final do regime militar em 1985, ocorreu uma harmonia ou entendimento progressista com reação ao governo autoritário e violador dos direitos humanos.

À hegemonia formada pela esquerda no poder federal “with its nationalist, socialist, statist orientation and redistributive and gender policies”⁸⁰ (Lynch; Paganelli, 2017b, p. 896), seguiu-se uma grave crise na economia, e a soma dos fatores desenvolveu as condições para o retorno do conservadorismo culturalista (Lynch; Paganelli, 2017b). Compreendemos que, utilizando uma denominação gilbertiana, ocorreu a ressurgência desse conservadorismo cultural, ou culturalista.

Somado à hegemonia progressista que se estabeleceu no Brasil após o fim do regime militar, interessante levar em consideração que a já tênue vertente conservadora cultural perdera espaço durante o governo militar, também potencializada pelo silêncio de nomes que morreram entre o final dos anos 1970 e o final dos anos 1980.

Gustavo Corção morreu em 1978, Nelson Rodrigues em 1980 e Gilberto Freyre em 1987. O silêncio de vozes da envergadura destes três intelectuais contribuiu para instalação da hegemonia do progressismo no Brasil.

Ressalta Lynch e Paganelli (2017b) que o conservadorismo estatista que tinha como um dos seus pilares a centralização estatal, fora anexada pelos socialistas, resultando no fim daquela vertente conservadora, e neste vácuo dentro do espectro conservador, os culturalistas viriam à dianteira.

This has occurred in a new context in which the statist tradition has been entirely absorbed by the socialists, while its conservative strand has vanished. Only the culturalists have been left to occupy the conservative field, in an opportune alliance with market liberalism (Lynch; Paganelli, 2017b, p. 897).⁸¹

Entendemos que após um longo período de exílio, seguindo um movimento principalmente ocidental de ressurgência do conservadorismo, como previsto por Gilberto Freyre em *Insurgências e Ressurgências atuais*, houve também no Brasil a ressurgência do conservadorismo.

E dentro das vertentes que aqui existiram e que foram adaptadas às características tropicais, sociais e culturais brasileiras, a que ressurgiu foi a vertente do conservadorismo

⁸⁰ Com a sua orientação nacionalista, socialista, estatista e com as suas políticas redistributivas e de gênero.

⁸¹ Isso ocorreu em um novo contexto em que a tradição estatista foi inteiramente absorvida pelos socialistas, enquanto sua vertente conservadora desapareceu. Apenas os culturalistas foram deixados para ocupar o campo conservador, em uma aliança oportuna com o liberalismo de mercado (Lynch; Paganelli, 2017b, p. 897).

cultural, ou culturalista, e não uma vertente estatista, querendo mais Estado, mais hierarquia, mais centralização e desenvolvimentismo. Observam Lynch e Paganelli (2017b) que houve uma aliança entre o conservadorismo cultural e o liberalismo de mercado.

Many observations can be made concerning this unforeseen resurrection. The expectations have been thwarted of those scholars who, believing that the ideologies have exclusively class origins, presumed that, due to its aristocratic origins, conservatism would disappear with the establishment of a competitive social order. On the contrary, everything suggests that ideologies possess a resilience that makes them largely independent of the social classes from which they may have originally emerged. In the specific case of conservatism, today it assumes a new guise as an ideology perfectly adapted to the context of a modern mass society. It presents itself in erudite form to academics, and in polemical and unchecked form to the masses, reaching a public that previous conservative generations had never dreamt of reaching – or indeed wanted to reach. It has shifted from the fundamentally aristocratic English conservative model, which oriented its thinking until recently, to the other model, North American and democratic based. The attempt to vulgarize conservatism in more academic spheres through the translation and dissemination of the works of Roger Scruton or Russell Kirk allows us to glimpse, however, the persistence of Anglophilia at the heart of American conservative thought itself, without prejudice to a more ‘popular’ conservatism. For all these reasons, the new ‘democratic’ clothing does not seem to have sensibly altered the central aspects of the culturalist ideology, such as became established in the 1960s during its fight against communism. (Lynch; Paganelli, 2017b, p. 897)⁸²

Como expôs Lynch e Paganelli (2017), o conservadorismo soube se adaptar à sociedade de massas da modernidade. Apresenta-se de forma erudita na academia e de forma polêmica e popular para as massas, passando de um conservadorismo britânico aristocrático para um modelo norte-americano democrático.

Tanto sua versão britânica quanto a norte-americana, adaptada respectivamente aos seus países, são próximas ao conservadorismo clássico de Edmund Burke, e ao conservadorismo cultural, e não a um conservadorismo estatista.

⁸² Muitas observações podem ser feitas a respeito dessa ressurreição imprevista. As expectativas foram frustradas por aqueles estudiosos que, acreditando que as ideologias têm origens exclusivamente de classe, presumiram que, devido às suas origens aristocráticas, o conservadorismo desapareceria com o estabelecimento de uma ordem social competitiva. Ao contrário, tudo sugere que as ideologias possuem uma resiliência que as torna amplamente independentes das classes sociais das quais podem ter surgido originalmente. No caso específico do conservadorismo, hoje ele assume uma nova roupagem como uma ideologia perfeitamente adaptada ao contexto de uma sociedade de massa moderna. Ele se apresenta de forma erudita para os acadêmicos, e de forma polêmica e descontrolada para as massas, atingindo um público que as gerações conservadoras anteriores nunca sonharam em atingir – ou de fato quiseram atingir. Ele mudou do modelo conservador inglês fundamentalmente aristocrático, que orientou seu pensamento até recentemente, para o outro modelo, norte-americano e de base democrática. A tentativa de vulgarizar o conservadorismo em esferas mais acadêmicas por meio da tradução e divulgação das obras de Roger Scruton ou Russell Kirk permite entrever, no entanto, a persistência da anglofilia no cerne do próprio pensamento conservador americano, sem prejuízo de um conservadorismo mais ‘popular’. Por todas essas razões, a nova roupagem ‘democrática’ não parece ter alterado sensivelmente os aspectos centrais da ideologia culturalista, tal como se estabeleceu na década de 1960 durante sua luta contra o comunismo. (Lynch; Paganelli, 2017b, p. 897)

Ressalta-se que se intensificou no Brasil no início do século XXI as traduções e publicações das obras de autores conservadores anglo-saxões, muitos deles de forma inédita. Gilberto Freyre, de certa forma, já havia feito a decantação deste conservadorismo anglo-saxão à situação brasileira, porém a tradução e publicação de autores conservadores contemporâneos no Brasil, não deixa de ser uma insurgência, mais que uma ressurgência, em palavras gilbertianas.

Um dos pontos determinantes no alvorecer do século XXI foi o centenário de Gilberto Freyre, onde iniciou o relançamento de suas obras esgotadas, além de obras inéditas e tradução de artigos escritos no exterior.

Aos autores destacados por Lynch e Paganelli (2017b) como o norte-americano Russell Kirk ou o britânico Roger Scruton, o filósofo Eric Voegelin, soma-se a imensa obra que está sendo publicada no Brasil de G.K.Chesterton, inclusive com a orientação da Sociedade Chesterton Brasil, criada em 2010, que incentiva a publicação das obras chestertonianas em português, muitas de forma inédita.

Ainda no alvorecer do século XXI, estão sendo publicada obras de conservadores culturais ou vitorianos como John Ruskin, Yeats, Lafcádio Hearn, e os ibéricos George Santayana, Miguel de Unamuno e José Ortega y Gasset. Alguns desses, acusava Freyre já na década de 1920, que pouquíssimos brasileiros conheciam.

Para Lynch e Paganelli (2017b) esse conservadorismo que se estabeleceu no Brasil tem uma roupagem norte-americana democrática, em detrimento do conservadorismo “aristocrático” inglês, justamente por ser mais popular.

Não vamos entrar no presente trabalho sobre pormenores político-eleitorais que levaram ao *impeachment* da presidente Dilma Roussef em 2015, ou sobre o governo do presidente Michel Temer e a eleição do presidente Jair Messias Bolsonaro. Todavia, interessante expor que as manifestações populares diversificadas de 2013 bem como as mobilizações à favor do *impeachment* de Dilma Roussef em 2015, cresceu o anticomunismo no Brasil.

Palavras contra a “doutrinação marxista” e contra a “ditadura comunista no Brasil” eram frequentes, bem como contra a genda progressista do meio cultural e educacional, a tomada de instituições pela esquerda e a afirmação da relação do Partido dos Trabalhadores com outros partidos de esquerda, ditaduras socialistas latinoamericanas e movimentos revolucionários, concentrados no Foro de São Paulo⁸³ (Lynch; Cassimiro, 2022).

⁸³ É uma organização que reúne partidos políticos e organizações de esquerda da América Latina. Fundado em julho de 1990.

Afirmam Lynch e Cassimiro (2022) que desde a década de 1920 existe uma “retórica anticomunista” no Brasil. O anticomunismo ganhou força entre 1946 e 1964, através da atuação da UDN.

As crenças em uma cruzada contra a corrupção e contra a esquerda associaram-se nas manifestações de 2015 para atribuir uma nova “explicação” para os problemas do Estado brasileiro: os últimos 13 anos de governo petista não haviam apenas mantido o modelo corrupto, ineficiente e populista de Estado erigido na Era Vargas; agora ele também serviria ao projeto revolucionário da esquerda em direção ao solapamento dos valores e da liberdade política. (Lynch; Cassimiro, 2022, p. 99-100).

O movimento que desencadeou a “Marcha com Deus pela Liberdade”, também ocorreu no Recife, em abril de 1964. Levando mais de duzentas mil pessoas às ruas, Gilberto Freyre foi um dos oradores que discursaram para a multidão. Um artigo do *Diário de Pernambuco* de 10 de abril de 1964, com o título *Brasil Não Admite Noite Terrível Em Que Só Brilham Estrelas Sinistramente Vermelhas*⁸⁴, o jornal transcreve na íntegra o discurso de Freyre, do qual traremos um trecho:

Brasileiro nenhum, verdadeiramente brasileiro, pernambucano nenhum, verdadeiramente pernambucano, admite que sobre sua pátria desça aquela noite terrível em que só brilham, num céu tornado inferno, estrelas sinistramente vermelhas. Nós desejamos continuar independentes de qualquer imperialismo, econômico, político ou ideológico; e se sabemos ser hospitaleiros com os estranhos que vêm de suas terras para trabalhar conosco e conviver conosco, sabemos também repelir os intrusos e seus agentes que, com dólares falsos e com sorrisos ainda mais falsos, pretendam nos corromper, nos enganar e nos impor suas ideologias tirânicas, tão antibrasileiras quanto desumanas. Melhor seria que salvassem eles dessas tiranias suas desgraçadas pátrias, famintas tanto do pão que lhes é negada; e deixassem a nós, brasileiros, fazermos nós próprios, com toda urgência, nossas reformas – a agrária, a universitária, a administrativa; e fazermos nós próprios nossos expurgos, isto é, expurgos de ladrões de dinheiros públicos, até há pouco instalados em cargos públicos e semi-públicos; expurgos de gatunos disfarçados, alguns deles em campeões de bem-estar dos pobres ou do progresso industrial do País, mas, na verdade, tão exploradores quanto os agentes comunistas da nossa excessiva boa fé e da nossa excessiva caridade (Freyre, 1964, p. 4).

Gilberto Freyre então, participara da Marcha que ocorrera no Recife. Assim como Nelson Rodrigues e Gustavo Corção, foram vozes ativas contra o comunismo que se infiltrava no país e que poderia chegar ao governo federal, posicionavam-se contra a corrupção, etc.

Como anteriormente Eduardo Prado havia se posicionado fortemente contra o imperialismo norte-americano que estava adentrando à República recém instalada no país, estes intelectuais se posicionaram, segundo eles, contra um comunismo imperialista estranho

⁸⁴ Disponível em:

http://memoria.bn.br/docreader/DocReader.aspx?bib=029033_14&Pesq=gilberto%20freyre&pagfis=28598.

Acesso em 17 abr. 2023.

ao Brasil. Apesar de não se posicionarem contra o regime, isto não fez, consideramos, que os militares utilizassem, principalmente o pensamento gilbertiano como parte de suas diretrizes de governo.

Podemos exemplificar a questão com os textos publicados por Nelson Rodrigues e Gustavo Corção, onde os mesmos denunciam o progressismo que havia tomado o meio artístico, universitário, que estava influenciando parte do clero da Igreja Católica com a Teologia da Libertação e a atuação do bispo D. Hélder Câmara. Nelson Rodrigues, em artigo em que escrevera sobre os setenta anos de Gilberto Freyre, em 1970, expõe que o sociólogo fora silenciado e ignorado, tanto pela academia, quanto pelo regime.

Daí, Rodrigues fazer uma analogia com o aniversário de Victor Hugo, comemorado na França com desfiles públicos, flores e todo o *glamour* para festejar aquele intelectual. Já no Brasil, tanto a academia quanto o regime militar silenciaram totalmente sobre Gilberto Freyre.

A academia, possivelmente pela posição da obra gilbertiana que diferia da esquerda. O regime militar, possivelmente, porquê pouco se interessavam por aquilo que fosse diferente do positivismo a que estavam imersos.

[...] outro dia, Gilberto Freyre completou setenta anos. Eu me lembrei de Hugo, Victor Hugo. No seu septuagésimo aniversário, a França parou. Toda Paris desfilou diante do poeta. Rosas, dalias, lírios, as flores mais inimagináveis foram atiradas a seus pés. Naturalmente que a maioria dos manifestantes eram os idiotas, não socializados, não organizados. Mas vejam o abismo que se cavou entre as duas épocas. Hoje, os idiotas, instalados em sua onipotência numérica, não concederiam ao grande homem um vago e releu bom-dia. E assim Gilberto Freyre fez setenta anos debaixo de um silêncio brutal. Tive o cuidado de ler os jornais. Não vi uma linha. Minto. Vi num dos nossos jornais uma nota, espremida num canto de página. Quem a redigiu teve vergonha de elogiar um dos homens mais inteligentes do Brasil, em todos os tempos. Eis que eu queria dizer: - está em seríssima crise vital o país que não reconhece seus maiores homens (Rodrigues, 2021, p. 203).

Caso um intelectual da envergadura de Gilberto Freyre tivesse sua obra utilizada, mesmo que subordinadamente, pelo regime militar, não geraria notas de louvor ou protesto nos periódicos? Mas, ao contrário, silêncio.

Um companheiro ia passando e eu o chamei: - “Olha aqui o que merece Gilberto Freyre.” O companheiro passou a vista e rosna este comentário; - “Por essas e outras é que o Amazonas tem menos população do que Madureira.”. Não é a primeira vez, nem será a última, em que falo de Gilberto Freyre e do seu exílio. Em nosso tempo, o Brasil tem sido o exílio do extraordinário artista. Os jornais não falam no seu nome, e vale a pena explicar, para os menos informados, esse mistério. A *festiva* infiltrou-se em toda a imprensa brasileira. Outro dia, passei num velho órgão. Enquanto esperava um colega, vi uma estagiária, dos seus 18, 19 anos, de sandália e calcanhar sujo. Estava lendo e titulando telegramas. Súbito, pega um dos telegramas, amassa-o e o atira na cesta. Diz para os lados: “Gilberto Freyre não é autor que se cite” (Rodrigues, 2021, p. 203).

O conservadorismo cultural de Gilberto Freyre, imerso em sua Tropicologia, não foi uma política de Estado do regime ditatorial. Neste quesito, Gilberto Freyre fora efetivamente mais utilizado em outros países da comunidade lusófona ou mesmo na Península Ibérica.

Como exemplo, o artigo publicado no ano 2000, denominado *Außenpolitische Hintergründe des gesellschaftspolitischen Umbruchs in Guinea-Bissau*, de autoria de Dirk Kohnet, na revista alemã *Afrika Spectrum* (atualmente *Africa Spectrum*) editada pelo *GIGA-Institute of African Affairs (Deutsches Institut für Afrika-Forschung)*.

No artigo mencionado, o autor trata da crise instalada na Guiné-Bissau, e como o Lusotropicalismo, desenvolvido por Gilberto Freyre ainda repercutia profundamente pelos países lusófonos no final do século XX.

Die Gemeinschaften der CPLP, des Commonwealth und frankophone Institutionen wie die F CFA-Zone, bezogen im übrigen ihre Legitimation in sehr unterschiedlichem Maße aus der kolonialen Vergangenheit. Die CPLP hielt sich zugute, aus dem freien Willen unabhängiger Staaten geboren zu sein, während die anglo- und frankophonen Bündnisse den betroffenen Staaten bereits zur Kolonialzeit aufgezwungen worden seien. Weiterhin spielten bei der Begründung der gemeinsamen Interessen der CPLP Versatzstücke aus der portugiesischen Kolonial-Ideologie des "Lusotropicalismo" des brasilianischen Ideologen Gilberto Freyre (1900-1987) immer noch eine beträchtliche Rolle (s. Lusotopia 1997). Demnach unterscheidet sich der Kolonialismus Portugals grundlegend von dem Frankreichs oder Englands durch die stärkere Mischung, Assimilation und weitgehendere Gleichberechtigung der "Rassen" und Kulturen von Kolonialherren und Kolonisierten. In Bezug auf Afrika war diese Auffassung von Anfang an stärker umstritten als in Brasilien (Kohnet, 2000, p. 6).⁸⁵

Segundo Kohnet (2000), o Lusotropicalismo continua influente na relação e cooperação de Portugal, com seus parceiros na África, dando identidade para a *Comunidade dos Países de Língua Portuguesa* (CPLP). Algo parecido não ocorrera no Brasil, principalmente dentro do período 1964-1985.

Por fim, diversos partidos de direita, conservadores e liberais de outros países ocidentais, demonstram uma consolidação do espectro conservador, como a eleição de Javier Milei para a presidência da Argentina em 2023, ou a atuação do *Republican Party* (Partido Republicano) dos Estados Unidos da América que vem obtendo bons resultados eleitorais no

⁸⁵ As comunidades da CPLP, da Commonwealth e instituições francófonas, como a zona F CFA, derivaram sua legitimidade em graus muito diferentes do passado colonial. A CPLP orgulhava-se de ter nascido da livre vontade dos estados independentes, enquanto as alianças anglo-francófonas já tinham sido impostas aos estados envolvidos durante o período colonial. Além disso, elementos da ideologia colonial portuguesa do "Lusotropicalismo" do ideólogo brasileiro Gilberto Freyre (1900-1987) ainda desempenharam um papel considerável na justificação dos interesses comuns da CPLP (ver Lusotopia 1997). De acordo com isso, o colonialismo português difere fundamentalmente do colonialismo francês ou inglês, pois envolve maior mistura, assimilação e maior igualdade entre as "raças" e culturas dos governantes coloniais e dos povos colonizados. Em relação à África, essa visão foi mais controversa desde o início do que no Brasil (Kohnet, 2000, p. 6).

século XXI, como a reeleição de Donald Trump para a presidência dos Estados Unidos, em novembro de 2024, utilizando um discurso conservador, vencendo no voto popular, com seu partido fazendo maioria no Congresso Nacional.

Lorenzo Bagnoli e Christian Elia (2022) escreveram sobre a vitória nas eleições italianas do partido conversador *Fratelli d'Italia* em 2022, como inserido em uma “Grande Restaurazione dei conservatori d’Occidente⁸⁶”.

Muitos dos líderes conservadores que estão despontando no século XXI possuem alguns pontos de convergência. Um deles é a participação no CPAC (*Conservative Political Action Conference*), localizado nos Estados Unidos da América e fundado em 1974 e são organizados pela *American Conservative Union*. Estas conferências, com a primeira eleição do presidente Donald Trump, passaram a ocorrer também em outros países.

Giorgia Meloni participou do CPAC em 2022, ressaltando a união dos conservadores pelo mundo. Meloni terminou seu discurso defendendo o cristianismo, e citando G. K. Chesterton⁸⁷:

All of you in America and we in Europe, and our friends on all the other continents, are proud of our identities, of what we stand for. And we know that our opponent is operating globally, applying the same tactics and with the same ideology, to destroy our identities and what makes us who we truly are. “Only a few months ago, European bureaucrats wrote a document, hundreds of pages long, telling us that in order to be inclusive we have to exclude all references to Christmas, Jesus, Mary and that all Christian names should be removed from all communications”. The speech of president Meloni ending with a quote from G. K. Chesterton, “Fires will be kindled to testify that two and two make four. Swords will be drawn to prove that leaves are green in summer”, President Giorgia Meloni reaffirmed the Conservative roots in common sense (ECR Party, 16 mai. 2022).⁸⁸

Ora, esta “Grande Restaurazione dei conservatori d’Occidente” ou a chamada “nova onda conservadora”, havia sido prevista por Gilberto Freyre, como relatamos anteriormente. Podemos constatar que não somente partidos conservadores estão despontando pelo Ocidente no alvorecer do século XXI, como também a religiosidade, em suas diversas formas.

⁸⁶ Disponível em: <https://irpimedia.irpi.eu/terrapromessa-fratelliditalia-grande-restaurazione-israele-usa/>. Acesso em: 15 abr. 2023.

⁸⁷ Disponível em: <https://www.euractiv.com/section/politics/opinion/a-mission-of-european-conservatives-to-cpac-where-the-old-continent-meets-the-new-one/>. Acesso em: 12 mai. 2023.

⁸⁸ Todos vocês na América e nós na Europa, e nossos amigos em todos os outros continentes, temos orgulho de nossas identidades, do que defendemos. E sabemos que nosso oponente está operando globalmente, aplicando as mesmas táticas e com a mesma ideologia, para destruir nossas identidades e o que nos torna quem realmente somos. “Há apenas alguns meses, burocratas europeus escreveram um documento, com centenas de páginas, nos dizendo que, para sermos inclusivos, temos que excluir todas as referências ao Natal, Jesus, Maria e que todos os nomes cristãos devem ser removidos de todas as comunicações”. O discurso do presidente Meloni termina com uma citação de G. K. Chesterton, “Fogos serão acesos para testemunhar que dois e dois são quatro. Espadas serão desembainhadas para provar que as folhas são verdes no verão”, a presidente Giorgia Meloni reafirmou as raízes conservadoras no senso comum (Partido ECR, 16 mai. 2022).

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como metodologia para elaborar a presente tese, buscamos seguir o Contextualismo da Escola de Cambridge, centrada em dois de seus expoentes: Quentin Skinner e John A. G. Pocock. Utilizamos o método histórico, conforme desenvolvido por Franz Boas.

Tratou-se de uma pesquisa eminentemente bibliográfica, indutiva e qualitativa. Para isso, utilizamos uma extensa bibliografia, artigos de jornais, documentos, artigos acadêmicos de diversas nacionalidades. Consultamos o acervo da *Bibliothèque Nationale de France*, bem como o acervo disponível da Biblioteca Nacional do Brasil, além de consultas aos acervos de universidades do Brasil e do exterior.

Seguindo as referências da metodologia da Escola de Cambridge, iniciamos o “quadro geral” com uma breve exposição da biografia de Gilberto Freyre, prenúncio para adentrar especificamente seu pensamento.

Em seguida à sua biografia, tratamos de analisar como aquilo que consideramos o conservadorismo cultural em Gilberto Freyre, teve influência de teóricos vitorianos e conservadores britânicos e ibéricos, com o vocabulário do pensamento gilbertiano derivando, em certa medida, daqueles teóricos.

Pallares-Burke (2005) resgatou a influência que tiveram autores vitorianos e ensaístas britânicos na juventude de Freyre, bem como Elide Rugai Bastos (2006) e a incorporação intelectual ibérica ao pensamento gilbertiano.

Entre os ensaístas mais relevantes para Freyre, destacam-se G. K. Chesterton, Matthew Arnold, Lafcadio Hearn, William Butler Yeats, John Ruskin. Através dos ensaístas, ressalta Pallares-Burke (2005), e intelectuais ibéricos como Unamuno, Ortega y Gasset, Ganivet, Santayana, entre outros, Gilberto Freyre arquitetou a história social, a rotina de vida do povo, seu modo de vida, não apenas a história política ou militar.

Destacamos a importância que Gilberto Freyre dá à família na formação nacional e como a conciliação é uma característica brasileira. A família, para Freyre, criadora e disseminadora de valores, que também os propaga, assim como o cristianismo que é indissociável da formação familiar do brasileiro.

Mesmo que ocorra o desenvolvimento e alterações familiares, com a família patriarcal e tutelar estando quase extintas no Brasil, perdurará, seja na figura de um homem providencial como um “pai dos pobres” e na figura tutelar, como a da Virgem Maria.

Em seguida, procuramos trazer concisa biografia de Edmund Burke, considerado o precursor o pensamento conservador. A publicação de *Reflections on the Revolution in*

France em 1790, foi rapidamente traduzida para outros idiomas, confrontando os acontecimentos na França com o que havia sido feito com a Revolução Gloriosa, em 1688 na Inglaterra.

Para Burke, o racional, somado às paixões humanas, leva à moral da imaginação. E o desenvolvimento racional com o cultural do homem se consolidam na sociedade com a forma dos costumes. Todavia, um dos pontos primordiais para o pensamento conservador que se origina em Edmund Burke é a formação da sociedade.

Para ele, a sociedade é uma associação entre os mortos, os vivos e os que ainda não nasceram. Um verdadeiro “contrato intergeracional”. Este conceito de Burke foi a base de diversos vitorianos britânicos, como também dos conservadores clássicos e culturais, sendo um dos pilares do pensamento gilbertiano, principalmente com o desenvolvimento do “tempo tribal”, onde Gilberto Freyre expressamente conceitua que o passado continua existindo, havendo uma efetiva conexão entre passado, presente e futuro.

Neste ponto, podemos considerar que Gilberto Freyre possui afinidades eletivas (*Wahlverwandtschaften*) com Edmund Burke. Diversos pontos do pensamento burkeano podem ser encontrados no pensamento gilbertiano, com a cultura, os costumes, a razão, a crítica ao progressismo, a conexão com o passado. Aprendizado.

Tivemos acesso ao primeiro exemplar do periódico *Le Conservateur*, fundado por François-René, visconde de Chateaubriand em 1818, na cidade de Paris. Nos aprofundamos sobre o que é efetivamente o conservadorismo.

Trouxemos autores como Michael Oakeshott (2016), que ressalta a importância para o conservador do entrelaçamento entre o passado, o presente e o futuro, o passado sendo verdadeira experiência para as coisas do presente, e não ao inamovível. Ser conservador é preferir o familiar e não o estranho, o concreto, o fato.

Karl Mannheim (1982) expõe que o pensamento conservador recebe a influência dos mitos, das crenças, das tradições religiosas, de valores advindo de outras gerações que o sucederam.

Para Mannheim há uma diferença entre o tradicionalismo e o conservadorismo moderno, com aquele não se confundindo com este, observando o pensador húngaro, como a denominação “conservador” criada por Chateaubriand na França, foi um verdadeiro fenômeno social”, indo ao encontro da importância do vocabulário, destacado pela metodologia de Quentin Skinner.

Segundo Ranquetat Jr. (2018), o conservadorismo zela pelas tradições, sejam morais, culturais ou espirituais, entendendo ser herdeiro de patrimônios morais e materiais de seus

antepassados, e às gerações do presente cabe protegê-los para as gerações futuras. A cultura caracterizando a verdadeira alma da sociedade. Por sua vez, a religião é essencial para a ordem espiritual e social.

Roger Scruton (2019) destaca que o termo “reacionário”, (*réactionnaire*), também surgiu em época contemporânea à Revolução Francesa, pretendendo desfazer tudo o que fora alterado pelos revolucionários e restaurar grande parte daquilo que havia sido aniquilado, ressurgindo em sua forma antiga. Destaca-se o nome do ultramontano Joseph de Maistre.

Alguns autores brasileiros contemporâneos denominaram de diversas maneiras o conservadorismo que ressurgira no Brasil. Entre as denominações, está inclusive a de reacionarismo cultural (Lynch; Cassimiro, 2022).

Denominada genericamente de “onda conservadora”, ou “nova onda conservadora” como outras já ocorridas no Brasil em períodos distintos desde a Independência no século XIX, entendemos que é possível haver esse reacionarismo, como também, a hipótese levantada, da ressurgência do conservadorismo culturalista de Gilberto Freyre.

Russell Kirk (2014) declara que o conservadorismo não é uma ideologia, que não possui um livro como guia ou normas que se devam seguir, por isso ele tem a capacidade de se adaptar às diferentes sociedades, segundo suas características.

Uma ideologia tem uma visão utópica de mudança social e da própria “natureza humana”. Ressalta Kirk (2014) que o conservador vai em busca das coisas permanentes, porém está aberto a mudanças que sejam consideradas saudáveis, até pela preservação da humanidade, indo ao encontro da “ambição”, proposta por Edmund Burke.

Kirk (2014) também ressalta a importância para o conservador, dos costumes, da continuidade, da ordem no sentido harmônico, seja espiritual ou política. Caso necessite de mudanças, esta deve ser gradual, levando em consideração as experiências passadas.

Como Gilberto Freyre e outros conservadores culturalistas brasileiros, Russell Kirk (2014) criticava o culto ao Progresso, ou seja, acreditar que tudo que é novo é, sem dúvidas, superior ao antigo.

Para o conservador, o progresso é necessário, desde que bem refletido e de forma moderada. Ora, as definições de costumes e continuidade de Russell Kirk (2014) também vão ao encontro do pensamento gilbertiano, com o costume sendo as práticas e usos comuns de uma pessoa ou uma sociedade e a continuidade como a conexão diversa que une as gerações e eras.

Quanto ao conservadorismo no sul dos Estados Unidos da América, entendemos ser muito próximo à Gilberto Freyre, por ter visitado aquela região em sua juventude, como

também por ter ciência de obras como *Walden*, de Henry David Thoreau, e *I'll Take My Stand*, escrita por doze escritores sulistas, conhecidos como *Suthern Agrarians* ou *Twelve Southherners*, exaltando o regionalismo e a cultura “telúrica” daquela região e condenando o avanço do industrialismo e do progressismo do Norte que estava destruindo toda a cultura sulista.

Condenavam o modernismo cultural, expondo a necessidade de se preservar os costumes rurais e a cultura sulista, o cristianismo e defendendo a família. Inclusive o próprio Gilberto Freyre diz ter participado de reuniões dos sulistas quando lá esteve na década de 1920.

Conseguimos ter acesso a artigos acadêmicos norte-americanos que afirmam a influência de Freyre pelos regionalistas dos Estados Unidos da América, porém, divergem se realmente Freyre esteve presente em algumas reuniões.

Seguindo as correspondências entre Gilberto Freyre e Oliveira Lima, durante a década de 1920, como apontado metodologicamente por John Pocock, constatamos que Freyre realmente esteve no Estados Unidos, em diversas cidades da Costa-Oeste no ano de 1926.

Procuramos entrar efetivamente no conservadorismo no Brasil, naquilo que tratamos como um conservadorismo à brasileira. Ressaltamos que o conservadorismo não é um pensamento que surgiu somente no século XXI, mas possui uma antiga genealogia, chegando ao país no período da Independência do Brasil, por volta de 1822.

Trouxemos autores conservadores brasileiros, como José Pedro Galvão de Sousa, João Camilo de Oliveira Torres, etc. buscando resgatar as origens do conservadorismo no Brasil, partindo de seu cristocentrismo, como definiu Gilberto Freyre, que tem raízes no século XIII em Portugal.

Adentrando às origens do conservadorismo no Brasil, nos baseamos em texto de Lynch (2010), demonstrando com as primeiras facções políticas brasileiras, os coimbriãos e os brasilienses, que posteriormente se chamariam realistas e liberais, tinham sempre presente a centralização ou a descentralização do poder nacional. Ora, nos mantivemos dentro do contextualismo proposto metodologicamente.

Posteriormente, ocorreria a criação do Partido Moderado que, de sua divisão surgiria, em 1836, o Partido Conservador e o Partido Liberal. Destacamos como José da Silva Lisboa, o visconde de Cairu, foi o primeiro a trazer escritos de Edmund Burke para o Brasil ainda no início do século XIX, sendo um dos únicos considerados verdadeiramente conservadores durante o I Reinado.

Observamos que, se em um primeiro momento os integrantes do Partido Conservador tinham como inspiração o modelo conservador inglês, passaram a ser influenciados pelo modelo francês da Monarquia de Julho (1830-1848), particularmente de François Guizot e seu conservadorismo liberal. O conservadorismo no Brasil passava a ser mais próximo ao liberalismo com origens francesas, e teve em Paulino Soares de Souza o seu grande expoente brasileiro.

Trabalhamos com autores que se aprofundaram no pensamento político-social brasileiro como Wanderley Guilherme dos Santos, Bolívar Lamounier e Gildo Marçal Brandão, como analisaram o conservadorismo que consideramos estatista, e pouco, ou nada abordaram sobre o conservadorismo cultural ou culturalista, que percorria tenuamente o século XX.

Procuramos construir as origens do conservadorismo cultural, ou culturalista, desde seu surgimento na Inglaterra, até sua chegada ao Brasil, destacando como Roger Scruton (2019) apontou, que uma vertente conservadora se afastou da atuação política e se concentrou mais na atuação cultural, como uma reação à Revolução Industrial e como oposição ao progressismo.

Destacamos alguns artigos presentes em *Tempo de Aprendiz*, coletânea de artigos de Gilberto Freyre publicados no *Diário de Pernambuco* entre 1918 e 1926 como uma das hipóteses propostas, que traduzem a essência do conservadorismo cultural ou culturalista como uma das interpretações possíveis de sua bibliografia, abrindo o caminho para a fundamentação de uma das hipóteses, sobre a inserção de Gilberto Freyre como um dos expoentes da vertente conservadora culturalista.

Seus escritos de juventude estão próximos das influências que o recifense teve nos Estados Unidos e na Europa. Procuramos confeccionar uma tabela para ilustrar uma das hipóteses propostas, demonstrando temas destacados pelos conservadores culturais britânicos e alemães, e que também são recorrentes e muito trabalhados por Gilberto Freyre.

Trouxemos a definição de trópicos ou Lusotropicalismo conforme idealizado por Gilberto Freyre e passamos a destacar individualmente os temas que entendemos, segundo a hipótese, compõem o conservadorismo culturalista, e como eles foram tratados por teóricos que influenciaram Gilberto Freyre.

Temas já referidos como religião popular, folclore, culinária, linguagem, natureza, arquitetura e estética, literatura e costumes foram trabalhados constantemente pelo polímata de Apipucos, sempre levando em consideração os trópicos, a descoberta do *folk* e da *Kultur*

der Volkes, termos definidos pelo alemão Johann Herder no final do século XIX, e evidenciados por Peter Burke (2010).

Tratamos com maiores detalhes da obra *Insurgências e ressurgências atuais*, publicada na década de 1980, e que, entendemos, impulsionou o pensamento gilbertiano ao século XXI, ilustrando outra das hipóteses proposta na tese, sobre a ressurgência e ressignificação do pensamento gilbertiano no Brasil do século XXI, onde demonstramos o volume de obras de Gilberto Freyre que estão sendo publicadas após o seu centenário, bem como seus intérpretes, biógrafos e comentaristas.

Trouxemos também exemplos de artigos acadêmicos que estão sendo publicados atualmente em diversas universidades, tendo por base o pensamento gilbertiano.

Apresentamos a segunda hipótese proposta, consolidando a exposição que já estava ocorrendo em seções anteriores sobre a inserção de Gilberto Freyre como um dos expoentes do conservadorismo culturalista, e o que entendemos como a provável ressurgência do conservadorismo culturalista segundo a concepção gilbertiana, no Brasil contemporâneo, inserido no contexto da “nova onda conservadora” e da “restauração dos conservadores do ocidente”.

Como vimos até o presente ponto, Gilberto Freyre romperia com a hegemonia do conservadorismo estatista durante a década de 1930. Influenciado por autores vitorianos, conservadores britânicos, além de místicos, conservadores e ensaístas ibéricos, Gilberto Freyre destacou um conservadorismo que teve sua origem na Grã-Bretanha, porém, se adaptou à condição brasileira dos trópicos.

Com Gilberto Freyre esta vertente se consolidou e tomou o fôlego para percorrer o século XX. Acentuamos que alguns pontos desta vertente foram trabalhados constantemente no pensamento gilbertiano: a cultura, inserida no trópico, bem como a religião popular, a arquitetura e a estética, a culinária, a natureza, a literatura, a linguagem, o folclore e os costumes compondo o conservadorismo cultural, ou culturalista, como parte de um conservadorismo à brasileira.

O que difere o culturalismo conservador brasileiro do europeu ou do norte-americano, evidentemente, é ele estar imerso nos trópicos, que o transforma em características especificamente brasileiras. É um conservadorismo, entendemos, segundo uma concepção gilbertiana.

Longe de pretendermos rotular ou diminuir a obra gigantesca e complexa de Gilberto Freyre, entendemos que esta possa ser uma das interpretações possíveis de seu pensamento, já

que diversos autores, inclusive muitos gilbertólogos, o trataram como conservador, inclusive o próprio Gilberto Freyre, em algumas entrevistas se declarou conservador.

De fato, a vertente conservadora culturalista que percorreu o século XX teve uma tênue presença, pois seguia paralela ao conservadorismo estatista. Gilberto Freyre, possivelmente, foi o maior expoente desta vertente no século XX, dialogando com outros intelectuais que entendemos também terem pertencido a esta vertente culturalista.

Daí nossa argumentação, a reconstrução destas vertentes conservadoras, em especial a culturalista, seguindo a necessidade de aprofundamento solicitado por Gildo Marçal Brandão, para melhor compreendermos o pensamento político-social brasileiro.

Entendemos que, após um período de silêncio, principalmente após a sua morte, em 1987, ocorreu a ressurgência do pensamento gilbertiano a partir do ano 2000, ano do centenário de nascimento de Gilberto Freyre, e como procuramos comprovar, dezenas de suas obras, que havia anos estavam esgotadas, foram novamente publicadas em novas edições, além de suas cartas pessoais, diários, entrevistas, etc.

Trouxemos exemplos da ressurgência de Freyre com a publicação e diversos livros sobre sua biografia e seu pensamento por diversos autores, alguns dele, especializados na obra gilbertiana.

Além disso, podemos detectar a retomada da influência de Gilberto Freyre em grandes universidades. No mundo ibérico, a Espanha surge como um país em que está ocorrendo essa ressurgência do pensamento gilbertiano, como podemos ver com a Universidade de Salamanca.

Entendemos que a ressurgência que ocorreu das obras gilbertianas durante o século XXI, e a atuação de intelectuais que reavivaram o nome de Gilberto Freyre como um dos maiores intérpretes do Brasil, contribuiu para a ressurgência também do conservadorismo no Brasil, pontua-se, do conservadorismo culturalista, que havia tomado a dianteira do campo conservador, com o fim do conservadorismo estatista durante o regime militar, conforme expôs Lynch e Paganelli (2017).

Concluimos, enfim, com a justificativa que trouxemos para esta tese, sobre se o pensamento gilbertiano se mantinha consistente na atualidade, ou o ano 2000 fora apenas um período de relançamento em comemoração ao centenário de Gilberto Freyre e nada mais.

Com o caminho que percorremos nesta pesquisa, entendemos que ocorreu uma sólida ressurgência e ressignificação do pensamento gilbertiano, dado o número de obras que continuam sendo publicadas, já vinte e quatro anos após seu centenário, como também inúmeros artigos acadêmicos, dissertações e teses, das quais trouxemos uma pequena amostra.

Ora, como haviam apontado alguns gilbertólogos, ainda hoje se pode utilizar o pensamento gilbertiano para a compreensão e soluções de diversos problemas contemporâneos, pois, como verdadeiro polímata, Gilberto Freyre não se limitou a poucos assuntos, mas, adentrou ao conhecimento humano, como uma curiosidade que lhe era própria, para compreender a relação da humanidade com o meio à sua volta, e através do seu conceito de tempo tríplice, transitou entre passado, presente e futuro, com desenvoltura, tornando-se algo perene para o Brasil e para os brasileiros.

REFERÊNCIAS

- ALENCAR, José de. **Discursos Parlamentares**. Brasília: Senado Federal, 1979.
- ALENCAR, José de. **Melhores Crônicas**. São Paulo: Global Editora: 2003.
- ALENCAR, José. **Escritos políticos**; Cartas de Erasmo; A corte do leão; A festa macarrônica. Brasília: Senado federal, Conselho Editorial, 2011.
- ALMEIDA, Ronaldo de. Bolsonaro presidente: conservadorismo, evangelismo e a crise brasileira. **Novos Estudos Cebrap**, São Paulo, v. 38, n. 1, p. 185-213, jan./abr. 2019. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/nec/a/rTCrZ3gHfM5FjHmzd48MLYN/abstract/?lang=pt> . Acesso em: 20 nov. 2022.
- ALTSCHUL, Nadia R. “**The Shadow of the Moor: Gilberto Freyre’s Moorish Brazil.**” *Politics of Temporalization: Medievalism and Orientalism in Nineteenth-Century South America*, University of Pennsylvania Press, 2020, pp. 158–73. JSTOR, . Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/j.ctv16t6g28>.
- ANDRADE, Manoel Correia de. Uma visão autêntica do Nordeste. In: FREYRE, Gilberto. **Nordeste**: Aspectos da Influência da Cana sobre a Vida e a Paisagem do Nordeste do Brasil. São Paulo: Global Editora, 2013. Edição digital.
- ARAÚJO, Ricardo Berzaquen de. **Guerra e paz**: Casa Grande & Senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.
- ARRETCHE, Marta. **Federalismo e democracia no Brasil. A visão da ciência política norte-americana**. SÃO PAULO EM PERSPECTIVA, 18(2): 17-26, 2004.
- BAGNOLI, Lorenzo; ELIA, Christian. **La Grande Restaurazione dei conservatori d’Occidente**. RPI MEDIA. Investigative Reporting Project Italy, 24 nov. 2022. Disponível em: <https://irpimedia.irpi.eu/terrapromessa-fratelliditalia-grande-restaurazione-israele-usa/> . Acesso em: 20. Abr. 2023.
- BARTELSON, J. Acabando con el imperio: Lusotropicalismo como ideología imperial. **Relaciones Internacionales**, Madrid, España, n. 30, p. 11–26, 2015. Disponível em: <https://revistas.uam.es/relacionesinternacionales/article/view/5285>. Acesso em: 20 nov. 2022.
- BASTOS, Elide Rugai. **Gilberto Freyre e o pensamento hispânico**: Entre Dom Quixote e Alonso El Bueno. Bauru/SP: EDUSC, 2003.
- BASTOS, Elide Rugai. **As criaturas de prometeu**. Gilberto Freyre e a Formação da Sociedade Brasileira. São Paulo: Editora Global, 2006.
- BIRKENMAIER, Anke. *The Specter of Races: Latin American Anthropology and Literature between the Wars*. University of Virginia Press, 2016. JSTOR,. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/j.ctt1bw1gvz>. Acesso em: 20 nov.2022.
- BOAS, Franz Uri. **Antropologia cultural**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.

BOWMAN, Kirk. (2015). Futebol/Fútbol, Identity, and Politics in Latin America. **Latin American Research Review**, 50(3), 254-264. doi:10.1353/lar.2015.0037. Disponível em: <https://www.cambridge.org/core/journals/latin-american-research-review/article/futebolfutbol-identity-and-politics-in-latin-america/2865256EF5A808459D9B02F61FCF7818>. Acesso em: 20 nov. 2022.

BRANDÃO, Gildo Marçal. **Linhagens do Pensamento Político Brasileiro**, Dados - Revista de Ciências Sociais, v.48 n.2, 2005. 231-269 p. <https://doi.org/10.1590/S0011-52582005000200001>. Disponível em: <http://dados.iesp.uerj.br/edicoes/?vn=48-2>. Acesso em: 20.04.2020.

BRANDÃO, Gildo Marçal. **Linhagens do Pensamento Político Brasileiro**. São Paulo: Editora Hucitec, 2010.

BRASIL. Presidente (2019-2022: Jair Messias Bolsonaro). **Discurso por ocasião da abertura do Debate Geral da LXXV Sessão da Assembleia Geral das Nações Unidas – 22 de setembro de 2020**. Disponível em: <https://www.gov.br/planalto/pt-br/acompanhe-o-planalto/discursos/2020/discurso-do-presidente-da-republica-jair-bolsonaro-na-abertura-da-75a-assembleia-geral-da-organizacao-das-nacoes-unidas-onu>. Acesso em: 23 set. 2020.

BRIGHENTI, Agenor. **O Novo Rosto do Clero**. Perfil dos padres novos no Brasil. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2021.

BURKE, Peter. A cultura material na obra de Gilberto Freyre. In: FALCÃO, Joaquim; ARAÚJO, Rosa Maria Barboza de. **Imperador das Ideias: Gilberto Freyre em questão**. Rio de Janeiro: Editora Topbooks, 2001.

BURKE, Peter. PALLARES-BURKE, Maria Lúcia G. **Repensando os Trópicos: um retrato intelectual de Gilberto Freyre**. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

BURKE, Peter. **Cultura popular na Idade Moderna: Europa 1500-1800**. Tradução Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

BURKE, Edmund. **Reflexões sobre a Revolução na França**. Tradução de José Miguel Nanni Soares. São Paulo: Editora Edipro, 2014.

CAMPBELL, Courtney. Jeanette. **The Brazilian Northeast, inside Out: Region, Nation, and Globalization (1926-1968)**. Dissertation. Nashville/ Tennessee: Vanderbilt University Institutional Repository, 2014. Disponível em: <https://ir.vanderbilt.edu/handle/1803/12461>. Acesso em 20 nov. 2022.

CAMPBELL, Courtney Jeanette. **Region Out of Place: The Brazilian Northeast and the World, 1924-1968**. University of Pittsburgh Press, 2022. JSTOR, <https://doi.org/10.2307/j.ctv2jfv4f>. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/j.ctv2jfv4f>. Acesso em: 20 nov. 2022.

CAMPOS, Maximiano. In: Seminário de Tropicologia – trópico e cultura. N°39, Tomo 17. 1983, Recife/PE. **Anais**. Recife/PE: Editora Massangana, 1989.

CANDEAS, Alessandro. **Trópico, cultura e desenvolvimento: a reflexão da UNESCO e a tropicologia de Gilberto Freyre**. Brasília: UNESCP, Liber Livros, 2010.

CÂNDIDO, Antônio. Gilberto Freyre Crítico Literário. In: FREYRE, Gilberto. **Sua Ciência, sua filosofia, sua arte**. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1962.

CARLOS, Newton. **Irã: A força de um povo e sua religião**. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 1979.

CARDÃO, Marcos; CASTELO, Cláudia (org). Gilberto Freyre: **Novas Leituras do outro Lado do Atlântico**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015.

CARPENTER, Humphrey. **J. R. R. Tolkien: uma biografia**. Tradução: Ronald Kyrmse. Rio de Janeiro: HarperCollins, 2018.

CARVALHO, Olavo. **Gilberto Freyre: maior que a própria imagem**. Olavo de Carvalho – Website oficial, 1999. Disponível em: <https://olavodecarvalho.org/gilberto-freyre-maior-que-a-propria-imagem/>. Acesso em: 20 out. 2022.

CARVALHO, Olavo. Gilberto Freyre na USP. In: FALCÃO, Joaquim; ARAÚJO, Rosa Maria Barboza de. **Imperador das Ideias: Gilberto Freyre em questão**. Rio de Janeiro: Editora Topbooks, 2001.

CARVALHO, Olavo. **A falsa memória da direita**. Diário do Comércio, p.3, 03 ago. 2012. Disponível em: https://issuu.com/diario_do_comercio/docs/030812. Acesso em: 20 nov. 2022.

CARVALHO, Olavo. **A Nova Era e a Revolução Cultural: Fritjof Capra e Antonio Gramsci**. Campinas/SP. Vide Editorial, 2014.

CARVALHO, Olavo. **O futuro do pensamento brasileiro: estudos sobre o nosso lugar no mundo**. Campinas/SP: Vide Editorial, 2016.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA (CIC). São Paulo, Edições Loyola, 1999.

CATHARINO Alex. Apresentação à Edição Brasileira: a Formação e o Desenvolvimento do pensamento Conservador de Russell Kirk. In: KIRK, Russell. **A política da Prudência**. Tradução: Gustavo Santos. São Paulo: É Realizações, 2014.

CATHARINO, Alex. Posfácio à edição brasileira: Evolução Histórica do conservadorismo no Brasil. In: KIRK, Russell. **A Mentalidade Conservadora**. De Edmund Burke a T. S. Eliot. Tradução: Márcia Xavier de Brito. São Paulo: É Realizações, 2020.

CHESTERTON, Gilbert Keith. **O homem eterno**. Tradução: Almiro Pisetta. São Paulo: Mundo Cristão, 2010.

CHESTERTON, Gilbert Keith. **Hereges**. Campinas/SP: Editora Ecclesiae, 2014.

CHESTERTON, Gilbert Keith. **Ortodoxia**. Campinas/SP: Editora Ecclesiae, 2018.

CHESTERTON, Gilbert Keith. **A loucura e as letras**. Tradução: Mateus Leme. Campinas/SP: Editora Ecclesiae, 2021.

COELHO, Claudio Marcio. **Gilberto Freyre: quando as palavras suscitam pathos, afetos e religião**, Analytica – revista de Psicanálise, v.6, n.11, 2017. 114-132 p. ISSN: 2316-5197. Disponível em: <http://www.seer.ufsj.edu.br/index.php/analytica/article/view/2662>. Acesso em:

19.01.2021.

COMPAGNON, Antoine. **Os Antimodernos**: De Joseph de Maistre a Rolando Barthes. Tradução: Laura Taddei Brandini. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

CORBISIER, Roland. **Formação e Problema da Cultura Brasileira**. Rio de Janeiro: Instituto Superior de Estudos Brasileiros, 1960.

CORÇÃO, Gustavo. **A Tristão de Athayde**. O Estado de S. Paulo, 1968. Disponível em: <https://acervo.estadao.com.br/pagina/#!/19680308-28499-nac-0006-999-6-not/busca/Gilberto+Freyr%C3%A8>. Acesso em: 17 abr. 2023.

CORÇÃO, Gustavo. **A Igreja Católica e a outra: artigos sobre a crise da Igreja**. Niterói/RJ: Editora Permanência, 2018.

CORÇÃO, Gustavo. **Três Alqueires e uma Vaca**. Campinas/SP: Vide Editorial, 2020.

CORÇÃO, Gustavo. **O Século do Nada**. Campinas/SP: Vide Editorial, 2020.

CHACON, Vamireh. **Gilberto Freyre**. Um Biografia Intelectual. Coleção Brasileira. São Paulo: Editora Massangana/Editora Nacional, 1993.

CHACON, Vamireh. Antevistas e confirmações de Insurgências e ressurgências atuais. In: FREYRE, Gilberto. **Insurgências e ressurgências atuais**: cruzamentos de sins e não num mundo em transição. São Paulo: Global Editora, 2006.

CHATEAUBRIAND. François-René. **Mémoires d'Outre-tombe**. Éditions eBooksFrance www.ebooksfrance.com Adaptation d'un texte électronique provenant de la Bibliothèque Nationale de France, <http://www.bnf.fr/>, 2000. Disponível em: <https://www.ebooksg gratuits.com/ebooksfrance/chateaubriand memoires outre-tombe.pdf>. Acesso em 10 jan. 2023.

CRULS, Gastão. A Amazônia Misteriosa. Rio de Janeiro: Edição da “Organização Simões”, 1953.

D'ANDREA, Moema Selma. **A tradição re(des)coberta**: o pensamento de Gilberto Freyre no contexto das manifestações culturais nordestinas. Campinas/SP: Editora da Unicamp, 2010.

DA SILVA, Nil Castro. (2014). Culinária E Alimentação Em Gilberto Freyre: Raça, Identidade E Modernidade. **Latin American Research Review**, 49(3), 3-22. doi:10.1353/lar.2014. 0047. Disponível em: <https://www.cambridge.org/core/journals/latin-american-research-review/article/culinaria-e-alimentacao-em-gilberto-freyre-raca-identidade-e-modernidade/8A710587A07E5D65EBEE94BD6327232A>. Acesso em: 19 jan. 2023.

DEWULF, Jeroen. “New Man in the Tropics: The Nietzschean Roots of Gilberto Freyre’s Multiracial Identity Concept.” **Luso-Brazilian Review**, vol. 51, no. 1, 2014, pp. 93–111. JSTOR. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/43905378> . Acesso em: 20 nov. 2022.

DRAYTON, Richard. "Gilberto Freyre and the Twentieth-Century Rethinking of Race in Latin America." **Portuguese Studies**, vol. 27, no. 1, 2011, pp. 43–47. JSTOR, <https://doi.org/10.5699/portstudies.27.1.0043>. Disponível em: https://www.jstor.org/stable/10.5699/portstudies.27.1.0043?read-now=1#page_scan_tab_contents. Acesso em: 20 nov. 2022.

ELIOT, Thomas Stearns. **A Ideia de uma sociedade cristã** e outros escritos. Tradução: Eduardo Wolf. São Paulo: É Realizações, 2016.

ECR PARTY. **A mission of European Conservatives to CPAC, where the old continent meets the news one**. Euractiv. 16 mai. 2022. Disponível em: <https://www.euractiv.com/section/politics/opinion/a-mission-of-european-conservatives-to-cpac-where-the-old-continent-meets-the-new-one/>. Acesso em: 20 abr. 2023.

FALCÃO, Joaquim. A luta pelo trono: Gilberto Freyre versus USP. In: FALCÃO, Joaquim; ARAÚJO, Rosa Maria Barboza de. **Imperador das Ideias: Gilberto Freyre em questão**. Rio de Janeiro: Editora Topbooks, 2001.

FALCÃO, Joaquim. ARAÚJO, Rosa Maria Barboza de. **Imperador das Ideias: Gilberto Freyre em questão**. Rio de Janeiro. Topbooks, 2001.

FARIAS, Sônia L. Ramalho de. A voz da tradição sob a perspectiva da ensaística contemporânea. In: D'ANDREA, Moema Selma. **A tradição re(des)coberta: o pensamento de Gilberto Freyre no contexto das manifestações culturais nordestinas**. Campinas/SP: Editora da Unicamp, 2010.

FERREIRA, Gabriela Nunes & BOTELHO, André (org.). **Revisão do pensamento conservador: ideias e política no Brasil**. São Paulo: Hucitec: Fapesp, 2010.

FISCHER, B. (2018). Ethos e Pathos no Brasil Milenar. **Latin American Research Review**, 53 (2), 394-402. doi:10.25222/larr.246. Disponível em: <https://www.cambridge.org/core/journals/latin-american-research-review/article/ethos-and-pathos-in-millennial-brazil/242F00F13F0B65A48E314A6B38D58C65> . Acesso em: 20 nov. 2022.

FERREIRA, Gabriela Nunes; BOTELHO, André. (orgs.). **Revisão do pensamento conservador: ideias e política no Brasil**. São Paulo: Editora Hucitec, 2010.

FLEMING DOS SANTOS, Cleverson. **O conservadorismo de Gilberto Freyre: uma premissa compreensiva para as contribuições de sua obra inaugural**. Rio De Janeiro: Revista Habitus, v.13 n.2, 2016. ISSN:1809-7065. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/habitus/article/view/11465>. Acesso em:15.09.2020.

FREYRE, Gilberto. **Região e Tradição**. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1941.

FREYRE, Gilberto. **José de Alencar**. Os cadernos de cultura. Ministério da Educação e Saúde. Departamento de Imprensa Nacional, 1952.

FREYRE, Gilberto. **Manifesto Regionalista de 1926**. Os cadernos de Cultura. Rio de Janeiro. Ministério da Educação e Cultura. Departamento de Imprensa Nacional, 1955.

FREYRE, Gilberto. **A Propósito dos Frades**. Sugestões em torno da influência de religiosos de São Francisco e de outras ordens sobre o desenvolvimento de modernas civilizações cristãs: especialmente das hispânicas nos trópicos. Salvador: Livraria Progresso Editora, 1959.

FREYRE, Gilberto. **Uma política transnacional de cultura para o Brasil de hoje**. Rio de Janeiro: Edições da Revista Brasileira de Estudos Políticos. Distribuidora: Livraria da Revista Forense, 1960.

FREYRE, Gilberto. **Sua Ciência, sua filosofia, sua arte**. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1962.

FREYRE, Gilberto. Brasil Não Admite Noite Terrível Em Que Só Brilham Estrelas Sinistramente Vermelhas. **Diário de Pernambuco**. Recife/PE: 10 abr. 1964. Primeiro caderno. Disponível em: http://memoria.bn.br/docreader/DocReader.aspx?bib=029033_14&Pesq=gilberto%20freyre&pagfis=28598. Acesso em: 20 nov. 2022.

FREYRE, Gilberto. **Dona Sinhá e o Filho Padre**. Rio de Janeiro: Ediouro, 1964.

FREYRE, Gilberto. **6 Conferências em busca de um leitor**. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio, 1965.

FREYRE, Gilberto. **Quase Política**. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1966.

FREYRE, Gilberto. **Brasis, Brasil, Brasília**. Rio de Janeiro, Gráfica Record Editora, 1968.

FREYRE, Gilberto. **A Condição Humana** e outros temas. Rio de Janeiro: Grifo Edições, 1972.

FREYRE, Gilberto. **O Brasileiro entre os outros hispanos**: Afinidades, contrastes e possíveis futuros nas suas inter-relações. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora. Instituto Nacional do Livro, 1975.

FREYRE, Gilberto. **Cartas de próprio punho sobre pessoas e coisas do Brasil e do estrangeiro**. Conselho Federal de Cultura e Departamento de Assuntos Culturais. Departamento de Imprensa Nacional, 1978.

FREYRE, Gilberto. **Alhos & Bugalhos**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1978a.

FREYRE, Gilberto. **Prefácios Desgarrados**. Volume I. Rio de Janeiro: Livraria Editora Cátedra. Brasília: Instituto Nacional do Livro, 1978b.

FREYRE, Gilberto. **Pessoas, coisas e animais**. São Paulo: Círculo do livro, 1979.

FREYRE, Gilberto. **Homens, engenharia e rumos sociais**. Rio de Janeiro: Editora Record, 1987.

FREYRE, Gilberto. **Vida, forma e cor**. Rio de Janeiro: Record, 1987a.

FREYRE, Gilberto. **Perfil de Euclides e outros perfis**. Rio de Janeiro: Editora Record, 1987b.

FREYRE, Gilberto. *In*: Seminário de Tropicologia – trópico e cultura. Nº39, Tomo 17. 1983, Recife/PE. **Anais**. Recife/PE: Editora Massangana, 1989.

FREYRE, Gilberto. **Além do Apenas Moderno**. Rio de Janeiro: Topbooks Editora, 2001.

FREYRE, Gilberto. **Palavras Repatriadas**. Brasília: Editora Universidade de Brasília. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2003.

FREYRE, Gilberto. **Sobrados e mucambos** – Decadência do patriarcado rural e desenvolvimento do urbano. São Paulo: Global Editora, 2004a.

FREYRE, Gilberto. **Ordem e Progresso**. São Paulo: Global Editora, 2004b.

FREYRE, Gilberto; LIMA, Manuel de Oliveira. **Em família**: a correspondência de Oliveira Lima e Gilberto Freyre. Campinas, São Paulo: Mercado de Letras, 2005.

FREYRE, Gilberto. Autobiografia. *In*: BASTOS, Elide Rugai. **As criaturas de Prometeu**: Gilberto Freyre e a Formação da Sociedade Brasileira, São Paulo, Global Editora, 2006

FREYRE, Gilberto. **Casa-Grande e senzala**: formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal. São Paulo: Global Editora, 2006a.

FREYRE, Gilberto. **Insurgências e ressurgências atuais**: cruzamentos de sins e nãoos num mundo em transição. São Paulo: Global Editora, 2006b.

FREYRE, Gilberto. **Tempo morto e outros tempos**. Trechos de um diário de adolescência e primeira mocidade. 1915-1930. São Paulo: Global Editora, 2006c.

FREYRE, Gilberto. **Açúcar**. São Paulo: Global Editora, 2007.

FREYRE, Gilberto. **Assombrações do Recife Velho**. 6.ed. São Paulo: Global Editora, 2008.

FREYRE, Gilberto. **Um Brasileiro em Terras Portuguesas**. São Paulo: É Realizações Editora, 2010.

FREYRE, Gilberto. **Uma Cultura Ameaçada e outros ensaios**. São Paulo: É Realizações Editora, 2010a.

FREYRE, Gilberto. **O Luso e o Trópico** – Sugestões em torno dos métodos portugueses de integração de povos autóctones e de culturas diferentes da europeia num complexo novo de civilização: lusotropical. São Paulo: É Realizações Editora, 2010b.

FREYRE, Gilberto. **Aventura e Rotina**. São Paulo: É Realizações Editora, 2010c.

FREYRE, Gilberto. **Nordeste**: Aspectos da Influência da Cana sobre a Vida e a Paisagem do Nordeste do Brasil. São Paulo: Global Editora, 2013. Edição digital.

FREYRE, Gilberto. **Interpretação do Brasil**. São Paulo: Global Editora, 2015.

FREYRE, Gilberto. **Tempo de aprendiz**. Artigos publicados em jornais na adolescência e na primeira mocidade do autor (1918-1926): São Paulo: Global Editora, 2016.

FREYRE, Gilberto. Nelson Rodrigues, escritor. Prefácio à primeira edição. In: RODRIGUES, Nelson. **O Reacionário**: memórias e confissões. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2021.

FONSECA, Edson Nery da. **O grande sedutor**. Escritos sobre Gilberto Freyre de 1945 até hoje. Rio de Janeiro: Cassará Editora, 2011.

GANIVET, Angel. **Ideário**. Madrid: Afrodísio Aguado, S. A. Editores-Libreros, 1964.

GARSCHAGEN, Bruno. **Em busca de um Conservadorismo Brasileiro**. Prefácio. In: TORRES, João Camilo de Oliveira. O elogio do conservadorismo e outros escritos. Curitiba/PR: Editora Arcádia, 2016.

GIDDINS, Franklin Henry. **Principles of sociology**. New York: The Macmillan Company, 1914.

GIUBILEI, Francesco. **The History of European Conservative Thought**. Washington, DC. Published in the United States by Regnery Publishing. A Division of Salem Media Group., 2019.

GIUCCI, Guillermo. LARRETA, Enrique Rodríguez. **Gilberto Freyre: uma biografia cultural**: a formação de um intelectual brasileiro: 1900-1936. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

GÓMEZ, Salustiano Alvarez. **A teologia da libertação na América Latina**. Belo Horizonte: Cadernos de História, v.10, n.13, 1º sem., 2008. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/cadernoshistoria/article/view/942>. Acesso em 10 ago. 2022.

GONZÁLES-VELASCO, Pablo. **O ideário filosófico da hispanotropicalologia de Gilberto Freyre**: uma antecipação da antropologia ibero-americana. *Ciência & Trópico*, 43(2). [https://doi.org/10.33148/Cetropicov43n2\(2019\)](https://doi.org/10.33148/Cetropicov43n2(2019)) art.2. Disponível em: <https://periodicos.fundaj.gov.br/CIC/article/view/1820/pdf> . Acesso em: 27 set. 2020.

GUIZOT, François Pierre Guillaume. **Della Democrazia in Francia**. Torino/Itália: Presso Gianni e Fiore, 1849.

GUIZOT, François Pierre Guillaume. **The History of Civilization in Europe**. Tradução: William Hazlitt. New York: A. L. Burt Company Publishers, 1899.

HANDA, Francisco. Os fantasmas que criamos. Prefácio. In: HEARN, Lafcadio. **Kwaidan – Assombrações** (seguido de Estudos de insetos). Tradução: Francisco Handa. São Paulo: Editora Claridade, 2006.

HEARN, Lafcadio. **Kwaidan – Assombrações** (seguido de Estudos de insetos). Tradução: Francisco Handa. São Paulo: Editora Claridade, 2006.

HÉLIO, Mario. **O Brasil de Gilberto Freyre**: Uma introdução à leitura de sua obra. Recife: Comunigraf, 2000.

HOBBSAWN, Eric. RANGER, Terence (org.). **A invenção das tradições**. São Paulo: Editora Paz e terra S.A., 1997.

KERBAUY, Maria Teresa Miceli. BACK, Francy Mary Alves. **Federalismo, Relações Intergovernamentais e a Implementação local de políticas nacionais**. In: COLOMBO, Luciléia Aparecida (org.). Federalismo, políticas públicas e poder local. Campina Grande: Editora da Universidade estadual da Paraíba, 2022.

KIRK, Russell. **A política da Prudência**. Tradução de Gustavo Santos e Márcia Xavier de Brito. São Paulo: É Realizações Editora, 2014.

KIRK, Russell. **Edmund Burke**. Redescobrimo um gênio. Tradução de Márcia Xavier de Brito. São Paulo: É Realizações Editora, 2016.

KIRK, Russell. **A Mentalidade Conservadora**. De Edmund Burke a T. S. Eliot. Tradução: Márcia Xavier de Brito. São Paulo: É Realizações, 2020.

KOHNERT, Dirk, The Impact of Foreign Affairs on the Political and Social Transition in Guinea-Bissau. **Afrika Spectrum**, Vol. 35, Vol. 1, pp. 41-64, 2000, Available at SSRN: <https://ssrn.com/abstract=1022091>. Disponível em: https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1022091. Acesso em: 20 nov. 2022.

LAMOUNIER, Bolívar. Formação de um pensamento político autoritário na Primeira República: Uma interpretação. In FAUSTO, Boris (org.). **História geral da civilização brasileira**. Tomo III: O Brasil Republicano. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 2007.

LARSEN, Neil. “Race, Periphery, Reification: Speculations on ‘Hybridity’ in Light of Gilberto Freyre’s Casa-Grande & Senzala.” **Cultural Critique**, vol. 79, 2011, pp. 1–26. JSTOR, <https://doi.org/10.5749/culturalcritique.79.2011.0001>. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/10.5749/culturalcritique.79.2011.0001>. Acesso em: 20 nov. 2022.

LA Universidad recupera la figura del intelectual Gilberto Freyre al cumplirse 50 años de su... Salamanca Al Dia. 2019. Disponível em: <https://salamancartvaldia.es/noticia/2019-02-20-la-universidad-recupera-la-figura-del-intelectual-gilberto-freyre-al-cumplirse-50-anos-de-su-66793>. Acesso em: 10 jan. 2023.

LE CONSERVATEUR. A Monsieur Le Vicomte De Chateaubriand. Paris, 1818. Disponível em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k2206437/f1.item> . Acesso em: 10 set. 2021.

LEAL, César. In: Seminário de Tropicologia – trópico e cultura. N°39, Tomo 17. 1983, Recife/PE. **Anais**. Recife/PE: Editora Massangana, 1989.

LEHMANN, David. Gilberto Freyre: a reavaliação prossegue. **Horizontes Antropológicos**. IFCH-UFRGS 14 (29). Jun 2008. ISSN printed version: 0104-7183 ISSN online version: 1806-9983. <https://doi.org/10.1590/S0104-71832008000100015>. Disponível em <https://www.scielo.br/j/ha/a/fYTLDt5ztCxzYcwHRV8BR6N/?lang=pt>. Acesso em: 20 nov. 2022.

LIBANIO, João Batista. **Cenários da Igreja**. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

LIMA, Alceu Amoroso. Prefácio. In: **O Gênio do Cristianismo**. Rio de Janeiro: W. M. Jackson Inc. Editores, 1952.

LINS, Osman. Breve Contribuição a um Possível Estudo Acerca da Ingluência de Gilberto Freyre Sobre a Literatura Brasileira. In: FREYRE, Gilberto. **Sua Ciência, sua filosofia, sua arte**. Rio de Janeiro: Livraria José Olumpio Editora, 1962.

LYNCH, Christian Edward Cyril, Quando o regresso é progresso: a formação do pensamento conserva seu modelo político (1834-1851). In: FERREIRA, Gabriela Nunes & BOTELHO, André (org.). **Revisão do pensamento conservador: ideias e política no Brasil**. São Paulo: Hucitec: Fapesp, 2010.

LYNCH, Christian Edward Cyril. **Por que pensamento e não teoria?: a imaginação político-social brasileira e o fantasma da condição periférica (1880-1970)**. Dados 56 (4). Dez 2013.
<https://doi.org/10.1590/S0011-52582013000400001>.

LYNCH, Christian Edward Cyril. **Conservadorismo Caleidoscópio: Edmund Burke e o Pensamento Político do Brasil Oitocentista**. São Paulo: Lua Nova: Revista de Cultura e Política. Centro de Estudos de Cultura Contemporânea, 2017a. 100, 313-362 p. ISSN: 0102-6445. ISSN eletrônico: 1807-0175. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ln/i/2017.n100/> . Acesso em: 10.10.2019.

LYNCH, Christian Edward Cyril; PAGANELLI, Pía (2017b). **Gilberto Freyre's culturalist conservatism: society, decline and change in Sobrados e Mocambos (1936)**. Sociologia e Antropologia, v. 7, Rio de Janeiro.. ISSN 2238-3875. <http://dx.doi.org/10.1590/2238-38752017v739>. Acesso em: 7 abr. 2020.

LYNCH, Christian Edward Cyril; CASSIMIRO, Paulo Henrique. **O Populismo Reacionário**. São Paulo: Editora Contracorrente, 2022.

LOPREATO, Francisco Luiz C. **Federalismo brasileiro: origem, evolução e desafios**. Economia e Sociedade / Vol. 31, N. 1 (74), jan./abr. 2020. <https://doi.org/10.1590/1982-3533.2022v31n1art01>

MALCHER, Beatriz Moreira Gama. A mulher antifeminista no século XXI: uma investigação a partir da obra de Freyre e Saffioti. In: **Iberotropicalismo**. 2020. Salamanca/Espanha. Anais do Congresso Internacional de Ciências Sociais e Humanas realizado na Universidade de Salamanca em comemoração pelos 120 anos de nascimento de Gilberto Freyre. Recife/PE: Editora Massangana, 2022.

MALGIERI, Gennaro. **Conservatori. Da Edmund Burke a Russell Kirk**. Italia: Il Minotauro, 2006. Trans. Rachel Stone.

MANNHEIM, Karl. O significado do conservantismo. Tradução de Cláudio Marcondes. In: FORACCHI, Marialice Mencarini (org.), **Karl Mannheim**: Sociologia. São Paulo: Editora Ática, 1982.

MARCONI, Marina de Andrade. LAKATOS, Eva Maria. **Fundamentos de metodologia científica**. São Paulo: Editora Atlas S.A., 2003.

MARTÍNEZ SIMÓN, Jose María. **La Formación de uma Cultura: História y literatura en Brasil**. Tesi Doctoral. 2011. Departament de Filologia Espanyola. Universitat de València. València, Espanha. Disponível em: <https://roderic.uv.es/handle/10550/24574> . Acesso em: 20 nov. 2022.

MCGINN, Bernard. **O desenvolvimento da mística**. De Gregório Magno até 1200. Tomo II. São Paulo: Paulus, 2017.

MEDEIROS, Rodrigo Dantas de. **Dom Vital**: A Questão Religiosa e a Crise Político-Institucional do Segundo Reinado. Dissertação. Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara/SP. 2020.

MELO, Alfredo Cesar. Os Mundos Misturados de Gilberto Freyre. **Luso-Brazilian Review**, vol. 43, no. 2, 2006, pp. 27–44. JSTOR. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/4490664> Acesso em: 20 nov. 2022.

MESQUITA, Gustavo. **Gilberto Freyre e o Estado Novo**: região, nação e modernidade. São Paulo: Global Editora, 2018.

MERCADANTE, Paulo. **A consciência conservadora no Brasil**. Contribuição ao Estudo da Formação brasileira. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1980.

MICHAELIS: **Dicionário escolar da língua portuguesa**. São Paulo: Editora Melhoramentos, 2008, p.234.

MERQUIOR, José Guilherme. Um humanista além da modernidade. In: FREYRE, Gilberto. **Além do Apenas Moderno**. Rio de Janeiro: Topbooks Editora, 2001.

MEUCCI, Simone. (2010), O mundo português criado por Gilberto Freyre: fundamentos, efeitos e possibilidades do luso-tropicalismo nos anos 1950. In: FERREIRA, Gabriela Nunes; BOTELHO, André (orgs). **Revisão do pensamento conservador**: ideias e política no Brasil. São Paulo: Editora Hucitec, 2010.

MINDLIN, Henrique E. Gilberto Freyre e os Arquitetos. In: FREYRE, Gilberto. **Sua Ciência, sua filosofia, sua arte**. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1962.

MORAIS NETO, Prudente. Em vez de prefácio: comentário de Prudente de Moraes, neto, a uma possível filosofia do autor. In: FREYRE, Gilberto. **Insurgências e ressurgências atuais**: cruzamentos de sins e não num mundo em transição. São Paulo: Global Editora, 2006.

MOREIRA, Ivone. **A filosofia política de Edmund Burke**. São Paulo: É Realizações, 2019.
 MOURA, Odilão. **As ideias católicas no Brasil**: direções do pensamento católico do Brasil no século XX. São Paulo: Editora Convívio, 1978.

MURILO DE CARVALHO. As duas cabeças de Oliveira Viana. In: **Intérpretes do Brasil**. AXT, Gunter; SCHÜLER, Fernando (org). Porto Alegre/RS: Artes e Ofícios, 2011.

NABUCO, Joaquim. **Minha Formação**. Brasília: Senado Federal, 1998.

NEEDELL, Jeffrey D. "The Foundations of Freyre's Work: Engagement and Disengagement in the Brazil of 1923—1933." **Portuguese Studies**, vol. 27, no. 1, 2011, pp. 8–19. JSTOR,. Disponível em: <https://doi.org/10.5699/portstudies.27.1.0008> . Acesso em: 20 nov. 2022.

NELSON, Jeffrey O.; CATHARINO, Alex. Cronologia da vida e da época de Edmund Burke. In: KIRK, Russell. **Edmund Burke – Redescobrimo um gênio**. São Paulo: É Realizações, 2016.

O'REILLY, Bill; DUGARD, Martin. **Ronald Reagan**: o atentado, os bastidores e as polêmicas de um dos presidentes mais populares dos EUA. Tradução: Lucas Jim. Rio de Janeiro: Record, 2016.

OLINTO, Antônio. **Brasileiros na África**. Rio de Janeiro: Edições GRD, 1964.

OLINTO, Antônio. Gilberto Freyre e a Luta do Movimento Regionalista. Porta de Livraria. **O Globo**, 30 abr. 1968. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/acervo/>. Acesso em: 20 dez. 2022.

OLINTO, Antônio. **Para onde vai o Brasil?** Rio de Janeiro: Arca Editorial Ltda., 1977.

OLINTO, Antônio. **Breve História da Literatura Brasileira (1500-1994)**. São Paulo: Editora Lisa S.A., 1994.

OAKESHOTT, Michael. **Conservadorismo**. Tradução: André Bezamat. Belo Horizonte: Editora Âyiné, 2016.

ORTEGA Y GASSET, José. **A desumanização da arte e outros escritos**. Campinas/SP: Vide Editorial, 2021.

ORTEGA Y GASSET, José. **Uma interpretação da História Universal**: Acerca de Toynbee. Tradução: Felipe Denardi. Campinas/SP: Vide Editorial, 2023.

PAIM, Antonio. Oliveira Viana e o pensamento autoritário no Brasil. In: VIANA, Oliveira. **Instituições Políticas Brasileiras**. Brasília: Conselho Editorial do Senado Federal, 1999.

PALLARES-BURKE, Maria Lucia. **Gilberto Freyre: um vitoriano dos trópicos**. São Paulo: Editora Unesp, 2005.

PALLARES-BURKE, Maria Lúcia., 'Gilberto Freyre and Brazilian Self-Perception', in Francisco Bethencourt, and Adrian Pearce (eds), **Racism and Ethnic Relations in the Portuguese-Speaking World**, Proceedings of the British Academy (London, 2012; online

edn, British Academy Scholarship Online, 31 Jan. 2013), Disponível em: <https://doi.org/10.5871/bacad/9780197265246.003.0007>, Acesso em: 2022.

PALLARES-BURKE, Maria Lúcia . 'A Two-Headed Thinker: Rüdiger Bilden, Gilberto Freyre, and the Reinvention of Brazilian Identity', in Ned Blackhawk, and Isaiah Lorado Wilner (eds), **Indigenous Visions: Rediscovering the World of Franz Boas** (New Haven, CT, 2018; online edn, Yale Scholarship Online, 20 Sept. 2018), Disponível em: <https://doi.org/10.12987/yale/9780300196511.003.0014>. Acesso em: 20 nov. 2022.

PRADO, Eduardo. **Viagens: A Sicília, Malta, o Egito**. Paris: V. Goupy e Jourdan, 1886.

PRADO, Eduardo. **Fastos da Dictadura Militar no Brasil**. Pelotas/RS: Typ. Da Livraria Americana, 1891.

PRADO, Eduardo. O Catholicismo, a Companhia de Jesus e a colonização do Brasil. In: **III Centenário do Venerável Joseph de Anchieta**. Paris: Aillaud e cia, 1900.

PRADO, Eduardo. **A Bandeira Nacional**. São Paulo: Escola Typographica Salesiana, 1903.

PRADO, Eduardo. **A Ilusão Americana**. São Paulo: Editora Alfa-Omega, 2001.

POCOCK, J. G. A. **Linguagens do Ideário Político**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013.

PUNTONI, Pedro. A casa e a memória: Gilberto Freyre e a noção de patrimônio histórico nacional. In: FALCÃO, Joaquim; ARAÚJO, Rosa Maria Barboza de. **Imperador das Ideias: Gilberto Freyre em questão**. Rio de Janeiro: Editora Topbooks, 2001.

QUEIRÓS, Rachel de. Literatura, cultura e trópico. In: Seminário de Tropicologia – trópico e cultura. N°39, Tomo 17. 1983, Recife/PE. **Anais**. Recife/PE: Editora Massangana, 1989.

RAQUENTAT JR, Cesar. **Da Direita Moderna à Direita Tradicional**. Curitiba/PR: Livraria Danúbio Editora, 2019.

RAMOS, Alberto Guerreiro. **Cartilha Brasileira do Aprendiz de Sociólogo**. Rio de Janeiro: Editora Andes, 1945.

REAL, Patrício del. **Building a Continent: The Idea of Latin American Architecture in the Early Postwar**. Doctoral These. Columbia University. 2012. <https://doi.org/10.7916/D8736Z1J>. Disponível em: <https://academiccommons.columbia.edu/doi/10.7916/D8736Z1J>. Acesso em: 20 nov. 2022.

REBOUL, Pierre. **Chateaubriand et Le Conservateur**, Presses de l'Université de Lille III, et Editions Universitaires, 1973.

RICUPERO, Bernardo. **Sete lições sobre as interpretações do Brasil**. São Paulo: Alameda, 2008.

RICUPERO, Bernardo e FERREIRA, Gabriela Nunes. **Vinho novo em odres velhos: continuidade e mudança em os donos do poder. O moderno em questão : a década de 1950 no Brasil**. Tradução . Rio de Janeiro: Topbooks, 2008.

RICUPERO, Bernardo. O conservadorismo difícil. In: FERREIRA, Gabriela Nunes; BOTELHO, André. (orgs). **Revisão do pensamento conservador: ideias e política no Brasil**, São Paulo, Editora Hucitec, 2010.

RODRIGUES, Nelson. “Gilberto Freyre, esse monstro.”. As Confissões de Nelson Rodrigues. **O Globo**, 5 out. 1973. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/acervo/#>. Acesso em: 20 dez. 2020.

RODRIGUES, Nelson. **A vida como ela é...O homem fiel e outros contos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

RODRIGUES, Nelson. **O Reacionário: memórias e confissões**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2021.

RUSKIN, John. **A economia política da arte**. Tradução: Rafael Cardoso. Rio de Janeiro: Record, 2004.

RUSKIN, John. **A lâmpada da memória**. Tradução: Maria Lucia Bressan Pinheiro. Cotia/SP: Ateliê Editorial, 2008.

SANTAYANA, George. **Dominaciones y Potestades**. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1954 Buenos Aires

SANTAYANA, George. **O sentido da beleza**. Curitiba/PR: Livraria Danúbio Editora, 2018.

SANTOS, Wanderley Guilherme dos. **Ordem burguesa e liberalismo político**. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1978.

SIMKINS, Francis, Butler. **The Tillman Movement in South Carolina**. Durham, North Carolina: Duke University Press,. 1926

SCHNEIDER, Alberto Luiz. «Apropos of the devastation of our forests»: environmentalism, preservationism and Iberism as a critique of modernity in Gilberto Freyre (1932-1937). **Abriu: estudos de textualidade do Brasil, Galicia e Portugal**, [S. l.], n. 11, p. 83–114, 2022. DOI: 10.1344/abriu2022.11.3. Disponível em: <https://revistes.ub.edu/index.php/Abriu/article/view/38132> . Acesso em: 20 nov. 2022.

SCHWARTZ, Stuart. Gilberto Freyre e a história colonial: uma visão otimista do Brasil. In: FALCÃO, Joaquim; ARAÚJO, Rosa Maria Barboza de. **Imperador das Ideias: Gilberto Freyre em questão**. Rio de Janeiro: Editora Topbooks, 2001.

SCRUTON, Roger. **Como ser um conservador**. Tradução de Bruno Garschagen. Rio de Janeiro: Editora Record, 2015.

SCRUTON, Roger. **Conservadorismo: um convite à grande tradição**. Tradução de Alessandra Bonruquer. Rio de Janeiro: Editora Record, 2019.

SKIDMORE, Thomas E. Racial Mixture and Affirmative Action: The Cases of Brazil and the United States, **The American Historical Review**, Volume 108, Issue 5, December 2003, Pages 1391–1396, Disponível em: <https://doi.org/10.1086/ahr/108.5.1391>. Acesso em: 20 nov. 2022.

SILVA, Ricardo. **O contextualismo linguístico na história do pensamento político: Quentin Skinner e o debate metodológico contemporâneo**. In: Dados (Revista de Ciências Sociais), Rio de Janeiro: (IESP). (UERJ).vol. 53, n.2, p. 299-33, 2010. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/S0011-52582010000200002>. Disponível em <http://ref.scielo.org/8jjv86>. Acesso em: 15 de fev. 2019.

SILVA, Wellington Teodoro; BAPTISTA, Paulo Agostinho Nogueira. A. A revolução nas origens da esquerda católica brasileira e a Teologia da Libertação. **Sociedade e Cultura**, Goiânia, v. 23, 2020. DOI: 10.5216/sec.v23i.59752. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/fcs/article/view/59752>. Acesso em: 24 jun. 2023

SKINNER, Quentin. **As fundações do pensamento político moderno**. Tradução: Renato Janine Ribeiro. Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SKINNER, Quentin. Significado e interpretação na História das Ideias. Tradução de Marcus Vinícius Barbosa. Tempo e Argumento, Florianópolis, v.9 n.20, p.358-399. Jan./abr. 2017. Tradução de: Meaning and Understanding in the History of Ideas. In: SKINNER, Quentin. **Visions of Politics**. Londres: Cambridge University Press, vol.I, cap.4, p.57-89. DOI: <https://doi.org/10.5965/2175180309202017358>. Disponível em: <http://www.revistas.udesc.br/index.php/tempo/article/view/2175180309202017358/6760>. Acesso em: 20 out. 2019.

SOARES, José Miguel Nanni. Introdução. In: BURKE, Edmund. **Reflexões sobre a Revolução na França**. Tradução de José Miguel Nanni Soares. São Paulo: Editora Edipro, 2014.

SOUZA, Paulino Soares de. **Ensaio sobre o Direito Administrativo**. Tomo I. Rio de Janeiro: Typhographia Nacional, 1862.

SOUSA, José Pedro Galvão. **O Brasil no Mundo Hispânico**. São Paulo: Herder Editora Livraria, 1962.

SOUZA, José Wellington de. **Raça e nacionalidade tropical**: a obra de Gilberto Freyre para além da Antropologia culturalista. São Paulo: Editora Dialética, 2022.

SOUZA ALENCAR, José de. In: Seminário de Tropicologia – trópico e cultura. N°39, Tomo 17. 1983, Recife/PE. **Anais**. Recife/PE: Editora Massangana, 1989.

SPINELLI, João Pedro G. D. Apresentação. In: YEATS, William Butler. **Contos de fadas da Irlanda**. Tradução: João Pedro G. D. Spinelli: São Paulo: Iluminuras, 2022.

STURZO, Luigi. **Sociologia do Sobrenatural**. Tradução: José Maria da Cruz Pontes. Lisboa: Editorial Aster, Lda. Coimbra: Casa do Castelo-Editora, 1960.

TANQUEREY, Adolphe. **Compêndio de Teologia Ascética e Mística**. Campinas: Centro de Desenvolvimento Profissional e Tecnológico, 2018.

TOLKIEN, John Ronald Reuel. **As cartas de J. R. R. Tolkien**. CARPENTER, Humphrey. TOLKIEN, Christopher. Tradução: Gabriela Oliva Brum. Curitiba: Arte e Letra, 2006.

TOLKIEN, Simon. **My Grandfather - JRR Tolkien**. Simontolkien.com, 2003. Disponível em: <https://www.simontolkien.com/mygrandfather>. Acesso em: 10 mar. 2023.

THOREAU, Henry David. **Walden** ou a vida nos bosques. Tradução: Alexandre Barbosa de Souza. São Paulo: Edipro, 2018.

TORRES, João Camilo de Oliveira. **História das Ideias Religiosas no Brasil**. São Paulo: Editorial Grijalbo Ltda., 1968.

TORRES, João Camilo de Oliveira. **O elogio do conservadorismo** e outros escritos. Curitiba/PR: Editora Arcádia, 2016.

TORRES, João Camilo de Oliveira. **Interpretação da Realidade Brasileira**. Brasília: Edições Câmara, 2017.

UNAMUNO, Miguel de. **Ensayos**. Tomo II. Madrid: Aguilar, S. A. de Ediciones, 1958.

UNIÃO EUROPEIA. **Resolução** (EU) 2019/2819(RSP) do Parlamento Europeu , de 19 de setembro de 2019, sobre a importância da memória europeia para o futuro da Europa.

VÉLEZ-RODRÍGUEZ, Ricardo. **Guizot, os doutrinários e o Brasil**. Ricardo Vélez blog, 2021. Disponível em: <https://www.ricardovelez.com.br/blog/guizot-os-doutrinarios-e-o-brasil>. Acesso em: 20 out. 2022.

VELHO, Gilberto. Gilberto Freyre: Trajetória e singularidade. **Sociologia, Problemas e Práticas**, Oeiras , n. 58, p. 11-21, set. 2008 . Disponível em <http://scielo.pt/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0873-65292008000300002&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 20 nov. 2022.

VIANA, Oliveira. **Populações Meridionais do Brasil**. Brasília: Senado Federal. Conselho Editorial, 2005.

VILLON, Victor. **O mundo português que Gilberto Freyre criou**: seguido de diálogos com Edson Nery da Fonseca. Rio de Janeiro: Usina de Letras, 2010.

VOX. **Agenda España**. Impreso en España. 2021. Disponível em: <https://www.voxespana.es/agenda-espana>. Acesso em: 20 abr.2023.

YEATS, William Butler. **Contos de fadas da Irlanda**. Tradução: João Pedro G. D. Spinelli: São Paulo: Iluminuras, 2022.

WEFFORT, Francisco C. **Formação do Pensamento Político Brasileiro**. São Paulo: Editora Ática, 2011.DEWULF, Jeroen. “New Man in the Tropics: The Nietzschean Roots of Gilberto Freyre’s Multiracial Identity Concept.” **Luso-Brazilian Review**, vol. 51, no. 1, 2014, pp. 93–111. JSTOR. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/43905378> . Acesso em: 20 nov. 2022.

DRAYTON, Richard. "Gilberto Freyre and the Twentieth-Century Rethinking of Race in Latin America." **Portuguese Studies**, vol. 27, no. 1, 2011, pp. 43–47. JSTOR, <https://doi.org/10.5699/portstudies.27.1.0043>. Disponível em: https://www.jstor.org/stable/10.5699/portstudies.27.1.0043?read-now=1#page_scan_tab_contents. Acesso em: 20 nov. 2022.

ELIOT, Thomas Stearns. **A Ideia de uma sociedade cristã** e outros escritos. Tradução: Eduardo Wolf. São Paulo: É Realizações, 2016.

ECR PARTY. **A mission of European Conservatives to CPAC, where the old continent meets the news one**. Euractiv. 16 mai. 2022. Disponível em: <https://www.euractiv.com/section/politics/opinion/a-mission-of-european-conservatives-to-cpac-where-the-old-continent-meets-the-new-one/>. Acesso em: 20 abr. 2023.

FALCÃO, Joaquim. A luta pelo trono: Gilberto Freyre versus USP. In: FALCÃO, Joaquim; ARAÚJO, Rosa Maria Barboza de. **Imperador das Ideias: Gilberto Freyre em questão**. Rio de Janeiro: Editora Topbooks, 2001.

FALCÃO, Joaquim. ARAÚJO, Rosa Maria Barboza de. **Imperador das Ideias: Gilberto Freyre em questão**. Rio de Janeiro. Topbooks, 2001.

FARIAS, Sônia L. Ramalho de. A voz da tradição sob a perspectiva da ensaística contemporânea. In: D'ANDREA, Moema Selma. **A tradição re(des)coberta: o pensamento de Gilberto Freyre no contexto das manifestações culturais nordestinas**. Campinas/SP: Editora da Unicamp, 2010.

FERREIRA, Gabriela Nunes & BOTELHO, André (org.). **Revisão do pensamento conservador: ideias e política no Brasil**. São Paulo: Hucitec: Fapesp, 2010.

FISCHER, B. (2018). Ethos e Pathos no Brasil Milenar. **Latin American Research Review**, 53 (2), 394-402. doi:10.25222/larr.246. Disponível em: <https://www.cambridge.org/core/journals/latin-american-research-review/article/ethos-and-pathos-in-millennial-brazil/242F00F13F0B65A48E314A6B38D58C65> . Acesso em: 20 nov. 2022.

FERREIRA, Gabriela Nunes; BOTELHO, André. (orgs.). **Revisão do pensamento conservador: ideias e política no Brasil**. São Paulo: Editora Hucitec, 2010.

FLEMING DOS SANTOS, Cleverson. **O conservadorismo de Gilberto Freyre: uma premissa compreensiva para as contribuições de sua obra inaugural**. Rio De Janeiro: Revista Habitus, v.13 n.2, 2016. ISSN:1809-7065. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/habitus/article/view/11465>. Acesso em:15.09.2020.

FREYRE, Gilberto. **Região e Tradição**. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1941.

FREYRE, Gilberto. **José de Alencar**. Os cadernos de cultura. Ministério da Educação e Saúde. Departamento de Imprensa Nacional, 1952.

FREYRE, Gilberto. **Manifesto Regionalista de 1926**. Os cadernos de Cultura. Rio de Janeiro. Ministério da Educação e Cultura. Departamento de Imprensa Nacional, 1955.

FREYRE, Gilberto. **A Propósito dos Frades**. Sugestões em torno da influência de religiosos de São Francisco e de outras ordens sobre o desenvolvimento de modernas civilizações cristãs: especialmente das hispânicas nos trópicos. Salvador: Livraria Progresso Editora, 1959.

FREYRE, Gilberto. **Uma política transnacional de cultura para o Brasil de hoje**. Rio de Janeiro: Edições da Revista Brasileira de Estudos Políticos. Distribuidora: Livraria da Revista Forense, 1960.

FREYRE, Gilberto. **Sua Ciência, sua filosofia, sua arte**. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1962.

FREYRE, Gilberto. Brasil Não Admite Noite Terrível Em Que Só Brilham Estrelas Sinistramente Vermelhas. **Diário de Pernambuco**. Recife/PE: 10 abr. 1964. Primeiro caderno. Disponível em: http://memoria.bn.br/docreader/DocReader.aspx?bib=029033_14&Pesq=gilberto%20freyre&pagfis=28598. Acesso em: 20 nov. 2022.

FREYRE, Gilberto. **Dona Sinhá e o Filho Padre**. Rio de Janeiro: Ediouro, 1964.

FREYRE, Gilberto. **6 Conferências em busca de um leitor**. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio, 1965.

FREYRE, Gilberto. **Quase Política**. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1966.

FREYRE, Gilberto. **Brasis, Brasil, Brasília**. Rio de Janeiro, Gráfica Record Editora, 1968.

FREYRE, Gilberto. **A Condição Humana** e outros temas. Rio de Janeiro: Grifo Edições, 1972.

FREYRE, Gilberto. **O Brasileiro entre os outros hispanos**: Afinidades, contrastes e possíveis futuros nas suas inter-relações. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora. Instituto Nacional do Livro, 1975.

FREYRE, Gilberto. **Cartas de próprio punho sobre pessoas e coisas do Brasil e do estrangeiro**. Conselho Federal de Cultura e Departamento de Assuntos Culturais. Departamento de Imprensa Nacional, 1978.

FREYRE, Gilberto. **Alhos & Bugalhos**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1978a.

FREYRE, Gilberto. **Prefácios Desgarrados**. Volume I. Rio de Janeiro: Livraria Editora Cátedra. Brasília: Instituto Nacional do Livro, 1978b.

FREYRE, Gilberto. **Pessoas, coisas e animais**. São Paulo: Círculo do livro, 1979.

FREYRE, Gilberto. **Homens, engenharia e rumos sociais**. Rio de Janeiro: Editora Record, 1987.

FREYRE, Gilberto. **Vida, forma e cor**. Rio de Janeiro: Record, 1987a.

FREYRE, Gilberto. **Perfil de Euclides e outros perfis**. Rio de Janeiro: Editora Record, 1987b.

FREYRE, Gilberto. *In: Seminário de Tropicologia – trópico e cultura*. N°39, Tomo 17. 1983, Recife/PE. **Anais**. Recife/PE: Editora Massangana, 1989.

FREYRE, Gilberto. **Além do Apenas Moderno**. Rio de Janeiro: Topbooks Editora, 2001.

FREYRE, Gilberto. **Palavras Repatriadas**. Brasília: Editora Universidade de Brasília. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2003.

FREYRE, Gilberto. **Sobrados e mucambos** – Decadência do patriarcado rural e desenvolvimento do urbano. São Paulo: Global Editora, 2004a.

FREYRE, Gilberto. **Ordem e Progresso**. São Paulo: Global Editora, 2004b.

FREYRE, Gilberto; LIMA, Manuel de Oliveira. **Em família**: a correspondência de Oliveira Lima e Gilberto Freyre. Campinas, São Paulo: Mercado de Letras, 2005.

FREYRE, Gilberto. Autobiografia. *In: BASTOS, Elide Rugai. As criaturas de Prometeu: Gilberto Freyre e a Formação da Sociedade Brasileira*, São Paulo, Global Editora, 2006

FREYRE, Gilberto. **Casa-Grande e senzala**: formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal. São Paulo: Global Editora, 2006a.

FREYRE, Gilberto. **Insurgências e ressurgências atuais**: cruzamentos de sins e não num mundo em transição. São Paulo: Global Editora, 2006b.

FREYRE, Gilberto. **Tempo morto e outros tempos**. Trechos de um diário de adolescência e primeira mocidade. 1915-1930. São Paulo: Global Editora, 2006c.

FREYRE, Gilberto. **Açúcar**. São Paulo: Global Editora, 2007.

FREYRE, Gilberto. **Assombrações do Recife Velho**. 6.ed. São Paulo: Global Editora, 2008.

FREYRE, Gilberto. **Um Brasileiro em Terras Portuguesas**. São Paulo: É Realizações Editora, 2010.

FREYRE, Gilberto. **Uma Cultura Ameaçada e outros ensaios**. São Paulo: É Realizações Editora, 2010a.

FREYRE, Gilberto. **O Luso e o Trópico** – Sugestões em torno dos métodos portugueses de integração de povos autóctones e de culturas diferentes da europeia num complexo novo de civilização: lusotropical. São Paulo: É Realizações Editora, 2010b.

FREYRE, Gilberto. **Aventura e Rotina**. São Paulo: É Realizações Editora, 2010c.

FREYRE, Gilberto. **Nordeste**: Aspectos da Influência da Cana sobre a Vida e a Paisagem do Nordeste do Brasil. São Paulo: Global Editora, 2013. Edição digital.

FREYRE, Gilberto. **Interpretação do Brasil**. São Paulo: Global Editora, 2015.

FREYRE, Gilberto. **Tempo de aprendiz**. Artigos publicados em jornais na adolescência e na primeira mocidade do autor (1918-1926): São Paulo: Global Editora, 2016.

FREYRE, Gilberto. Nelson Rodrigues, escritor. Prefácio à primeira edição. In: RODRIGUES, Nelson. **O Reacionário**: memórias e confissões. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2021.

FONSECA, Edson Nery da. **O grande sedutor**. Escritos sobre Gilberto Freyre de 1945 até hoje. Rio de Janeiro: Cassará Editora, 2011.

GANIVET, Angel. **Ideário**. Madrid: Afrodisio Aguado, S. A. Editores-Libreros, 1964.

GARSCHAGEN, Bruno. **Em busca de um Conservadorismo Brasileiro**. Prefácio. In: TORRES, João Camilo de Oliveira. O elogio do conservadorismo e outros escritos. Curitiba/PR: Editora Arcádia, 2016.

GIDDINS, Franklin Henry. **Principles of sociology**. New York: The Macmillan Company, 1914.

GIUBILEI, Francesco. **The History of European Conservative Thought**. Washington, DC. Published in the United States by Regnery Publishing. A Division of Salem Media Group., 2019.

GIUCCI, Guillermo. LARRETA, Enrique Rodríguez. **Gilberto Freyre: uma biografia cultural**: a formação de um intelectual brasileiro: 1900-1936. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

GÓMEZ, Salustiano Alvarez. **A teologia da libertação na América Latina**. Belo Horizonte: Cadernos de História, v.10, n.13, 1º sem., 2008. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/cadernoshistoria/article/view/942>. Acesso em 10 ago. 2022.

GONZÁLES-VELASCO, Pablo. **O idearium filosófico da hispanotropologia de Gilberto Freyre**: uma antecipação da antropologia ibero-americana. *Ciência & Trópico*, 43(2). [https://doi.org/10.33148/Cetropicov43n2\(2019\)](https://doi.org/10.33148/Cetropicov43n2(2019)) art.2. Disponível em: <https://periodicos.fundaj.gov.br/CIC/article/view/1820/pdf> . Acesso em: 27 set. 2020.

GUIZOT, François Pierre Guillaume. **Della Democrazia in Francia**. Torino/Itália: Presso Gianni e Fiore, 1849.

GUIZOT, François Pierre Guillaume. **The History of Civilization in Europe**. Tradução: William Hazlitt. New York: A. L. Burt Company Publishers, 1899.

HANDA, Francisco. Os fantasmas que criamos. Prefácio. In: HEARN, Lafcadio. **Kwaidan – Assombrações** (seguido de Estudos de insetos). Tradução: Francisco Handa. São Paulo: Editora Claridade, 2006.

HEARN, Lafcadio. **Kwaidan – Assombrações** (seguido de Estudos de insetos). Tradução: Francisco Handa. São Paulo: Editora Claridade, 2006.

HÉLIO, Mario. **O Brasil de Gilberto Freyre**: Uma introdução à leitura de sua obra. Recife: Comunigraf, 2000.

HOBBSAWN, Eric. RANGER, Terence (org.). **A invenção das tradições**. São Paulo: Editora Paz e terra S.A., 1997.

KERBAUY, Maria Teresa Miceli. BACK, Francy Mary Alves. **Federalismo, Relações Intergovernamentais e a Implementação local de políticas nacionais**. In: COLOMBO, Luciléia Aparecida (org.). *Federalismo, políticas públicas e poder local*. Campina Grande: Editora da Universidade estadual da Paraíba, 2022..

KIRK, Russell. **A política da Prudência**. Tradução de Gustavo Santos e Márcia Xavier de Brito. São Paulo: É Realizações Editora, 2014.

KIRK, Russell. **Edmund Burke**. Redescobrimo um gênio. Tradução de Márcia Xavier de Brito. São Paulo: É Realizações Editora, 2016.

KIRK, Russell. **A Mentalidade Conservadora**. De Edmund Burke a T. S. Eliot. Tradução: Márcia Xavier de Brito. São Paulo: É Realizações, 2020.

KOHNERT, Dirk, The Impact of Foreign Affairs on the Political and Social Transition in Guinea-Bissau. **Afrika Spectrum**, Vol. 35, Vol. 1, pp. 41-64, 2000, Available at SSRN: <https://ssrn.com/abstract=1022091>. Disponível em: https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1022091. Acesso em: 20 nov. 2022.

LAMOUNIER, Bolívar. Formação de um pensamento político autoritário na Primeira República: Uma interpretação. In FAUSTO, Boris (org.). **História geral da civilização brasileira**. Tomo III: O Brasil Republicano. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 2007.

LARSEN, Neil. “Race, Periphery, Reification: Speculations on ‘Hybridity’ in Light of Gilberto Freyre’s Casa-Grande & Senzala.” **Cultural Critique**, vol. 79, 2011, pp. 1–26. JSTOR, <https://doi.org/10.5749/culturalcritique.79.2011.0001>. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/10.5749/culturalcritique.79.2011.0001>. Acesso em: 20 nov. 2022.

LE CONSERVATEUR. A Monsieur Le Vicomte De Chateaubriand. Paris, 1818. Disponível em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k2206437/f1.item> . Acesso em: 10 set. 2021.

LEAL, César. In: Seminário de Tropicologia – trópico e cultura. N°39, Tomo 17. 1983, Recife/PE. **Anais**. Recife/PE: Editora Massangana, 1989.

LEHMANN, David. Gilberto Freyre: a reavaliação prossegue. **Horizontes Antropológicos**. IFCH-UFRGS 14 (29). Jun 2008. ISSN printed version: 0104-7183 ISSN online version: 1806-9983. <https://doi.org/10.1590/S0104-71832008000100015>. Disponível em <https://www.scielo.br/j/ha/a/fYTLDt5ztCxzYcwHRV8BR6N/?lang=pt>. Acesso em: 20 nov. 2022.

LIBANIO, João Batista. **Cenários da Igreja**. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

LIMA, Alceu Amoroso. Prefácio. In: **O Gênio do Cristianismo**. Rio de Janeiro: W. M. Jackson Inc. Editores, 1952.

LINS, Osman. Breve Contribuição a um Possível Estudo Acerca da Ingluência de Gilberto Freyre Sobre a Literatura Brasileira. In: FREYRE, Gilberto. **Sua Ciência, sua filosofia, sua arte**. Rio de Janeiro: Livraria José Olumpio Editora, 1962.

LYNCH, Christian Edward Cyril, Quando o regresso é progresso: a formação do pensamento conserva seu modelo político (1834-1851). In: FERREIRA, Gabriela Nunes & BOTELHO, André (org.). **Revisão do pensamento conservador: ideias e política no Brasil**. São Paulo: Hucitec: Fapesp, 2010.

LYNCH, Christian Edward Cyril. **Por que pensamento e não teoria?: a imaginação político-social brasileira e o fantasma da condição periférica (1880-1970)**. Dados 56 (4). Dez 2013.

<https://doi.org/10.1590/S0011-52582013000400001>.

LYNCH, Christian Edward Cyril. **Conservadorismo Caleidoscópio: Edmund Burke e o Pensamento Político do Brasil Oitocentista**. São Paulo: Lua Nova: Revista de Cultura e Política. Centro de Estudos de Cultura Contemporânea, 2017a. 100, 313-362 p. ISSN: 0102-6445. ISSN eletrônico: 1807-0175. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ln/i/2017.n100/> . Acesso em: 10.10.2019.

LYNCH, Christian Edward Cyril; PAGANELLI, Pía (2017b). **Gilberto Freyre's culturalist conservatism: society, decline and change in Sobrados e Mocambos (1936)**. Sociologia e Antropologia, v. 7, Rio de Janeiro.. ISSN 2238-3875. <http://dx.doi.org/10.1590/2238-38752017v739>. Acesso em: 7 abr. 2020.

LYNCH, Christian Edward Cyril; CASSIMIRO, Paulo Henrique. **O Populismo Reacionário**. São Paulo: Editora Contracorrente, 2022.

LOPREATO, Francisco Luiz C. **Federalismo brasileiro: origem, evolução e desafios**. Economia e Sociedade / Vol. 31, N. 1 (74), jan./abr. 2020. <https://doi.org/10.1590/1982-3533.2022v31n1art01>

MALCHER, Beatriz Moreira Gama. A mulher antifeminista no século XXI: uma investigação a partir da obra de Freyre e Saffioti. In: **Iberotropicalismo**. 2020. Salamanca/Espanha. Anais do Congresso Internacional de Ciências Sociais e Humanas realizado na Universidade de Salamanca em comemoração pelos 120 anos de nascimento de Gilberto Freyre. Recife/PE: Editora Massangana, 2022.

MALGIERI, Gennaro. **Conservatori. Da Edmund Burke a Russell Kirk**. Italia: Il Minotauro, 2006. Trans. Rachel Stone.

MANNHEIM, Karl. O significado do conservantismo. Tradução de Cláudio Marcondes. In: FORACCHI, Marialice Mencarini (org.), **Karl Mannheim: Sociologia**. São Paulo: Editora Ática, 1982.

MARCONI, Marina de Andrade. LAKATOS, Eva Maria. **Fundamentos de metodologia científica**. São Paulo: Editora Atlas S.A., 2003.

MARTÍNEZ SIMÓN, Jose María. **La Formación de una Cultura: História y literatura en Brasil**. Tesi Doctoral. 2011. Departament de Filologia Espanyola. Universitat de València.

Valência, Espanha. Disponível em: <https://roderic.uv.es/handle/10550/24574> . Acesso em: 20 nov. 2022.

MCGINN, Bernard. **O desenvolvimento da mística**. De Gregório Magno até 1200. Tomo II. São Paulo: Paulus, 2017.

MEDEIROS, Rodrigo Dantas de. **Dom Vital: A Questão Religiosa e a Crise Político-Institucional do Segundo Reinado**. Dissertação. Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara/SP. 2020.

MELO, Alfredo Cesar. Os Mundos Misturados de Gilberto Freyre. **Luso-Brazilian Review**, vol. 43, no. 2, 2006, pp. 27–44. JSTOR. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/4490664> Acesso em: 20 nov. 2022.

MESQUITA, Gustavo. **Gilberto Freyre e o Estado Novo: região, nação e modernidade**. São Paulo: Global Editora, 2018.

MERCADANTE, Paulo. **A consciência conservadora no Brasil**. Contribuição ao Estudo da Formação brasileira. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1980.

MICHAELIS: **Dicionário escolar da língua portuguesa**. São Paulo: Editora Melhoramentos, 2008, p.234.

MERQUIOR, José Guilherme. Um humanista além da modernidade. In: FREYRE, Gilberto. **Além do Apenas Moderno**. Rio de Janeiro: Topbooks Editora, 2001.

MEUCCI, Simone. (2010), O mundo português criado por Gilberto Freyre: fundamentos, efeitos e possibilidades do luso-tropicalismo nos anos 1950. In: FERREIRA, Gabriela Nunes; BOTELHO, André (orgs). **Revisão do pensamento conservador: ideias e política no Brasil**. São Paulo: Editora Hucitec, 2010.

MINDLIN, Henrique E. Gilberto Freyre e os Arquitetos. In: FREYRE, Gilberto. **Sua Ciência, sua filosofia, sua arte**. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1962.

MORAIS NETO, Prudente. Em vez de prefácio: comentário de Prudente de Moraes, neto, a uma possível filosofia do autor. In: FREYRE, Gilberto. **Insurgências e ressurgências atuais: cruzamentos de sins e não num mundo em transição**. São Paulo: Global Editora, 2006.

MOREIRA, Ivone. **A filosofia política de Edmund Burke**. São Paulo: É Realizações, 2019.

MOURA, Odilão. **As ideias católicas no Brasil: direções do pensamento católico do Brasil no século XX**. São Paulo: Editora Convívio, 1978.

MURILO DE CARVALHO. As duas cabeças de Oliveira Viana. In: **Intérpretes do Brasil**. AXT, Gunter; SCHÜLER, Fernando (org). Porto Alegre/RS: Artes e Ofícios, 2011.

NABUCO, Joaquim. **Minha Formação**. Brasília: Senado Federal, 1998.

NEDELL, Jeffrey D. “The Foundations of Freyre’s Work: Engagement and Disengagement in the Brazil of 1923—1933.” **Portuguese Studies**, vol. 27, no. 1, 2011, pp. 8–19. JSTOR,. Disponível em: <https://doi.org/10.5699/portstudies.27.1.0008> . Acesso em: 20 nov. 2022.

NELSON, Jeffrey O.; CATHARINO, Alex. Cronologia da vida e da época de Edmund Burke. In: KIRK, Russell. **Edmund Burke – Redescobrimos um gênio**. São Paulo: É Realizações,

2016.

O'REILLY, Bill; DUGARD, Martin. **Ronald Reagan: o atentado, os bastidores e as polêmicas de um dos presidentes mais populares dos EUA.** Tradução: Lucas Jim. Rio de Janeiro: Record, 2016.

OLINTO, Antônio. **Brasileiros na África.** Rio de Janeiro: Edições GRD, 1964.

OLINTO, Antônio. Gilberto Freyre e a Luta do Movimento Regionalista. Porta de Livraria. **O Globo**, 30 abr. 1968. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/acervo/>. Acesso em: 20 dez. 2022.

OLINTO, Antônio. **Para onde vai o Brasil?** Rio de Janeiro: Arca Editorial Ltda., 1977.

OLINTO, Antônio. **Breve História da Literatura Brasileira (1500-1994).** São Paulo: Editora Lisa S.A., 1994.

OAKESHOTT, Michael. **Conservadorismo.** Tradução: André Bezamat. Belo Horizonte: Editora Âyiné, 2016.

ORTEGA Y GASSET, José. **A desumanização da arte e outros escritos.** Campinas/SP: Vide Editorial, 2021.

ORTEGA Y GASSET, José. **Uma interpretação da História Universal:** Acerca de Toynbee. Tradução: Felipe Denardi. Campinas/SP: Vide Editorial, 2023.

PAIM, Antonio. Oliveira Viana e o pensamento autoritário no Brasil. In: VIANA, Oliveira. **Instituições Políticas Brasileiras.** Brasília: Conselho Editorial do Senado Federal, 1999.

PALLARES-BURKE, Maria Lucia. **Gilberto Freyre: um vitoriano dos trópicos.** São Paulo: Editora Unesp, 2005.

PALLARES-BURKE, Maria Lúcia., 'Gilberto Freyre and Brazilian Self-Perception', in Francisco Bethencourt, and Adrian Pearce (eds), **Racism and Ethnic Relations in the Portuguese-Speaking World**, Proceedings of the British Academy (London, 2012; online edn, British Academy Scholarship Online, 31 Jan. 2013), Disponível em: <https://doi.org/10.5871/bacad/9780197265246.003.0007>, Acesso em: 2022.

PALLARES-BURKE, Maria Lúcia . 'A Two-Headed Thinker: Rüdiger Bilden, Gilberto Freyre, and the Reinvention of Brazilian Identity', in Ned Blackhawk, and Isaiah Lorado Wilner (eds), **Indigenous Visions: Rediscovering the World of Franz Boas** (New Haven, CT, 2018; online edn, Yale Scholarship Online, 20 Sept. 2018), Disponível em: <https://doi.org/10.12987/yale/9780300196511.003.0014>. Acesso em: 20 nov. 2022.

PRADO, Eduardo. **Viagens:** A Sicília, Malta, o Egito. Paris: V. Goupy e Jourdan, 1886.

PRADO, Eduardo. **Fastos da Dictadura Militar no Brasil.** Pelotas/RS: Typ. Da Livraria Americana, 1891.

PRADO, Eduardo. O Catholicismo, a Companhia de Jesus e a colonização do Brasil. In: **III**

Centenário do Venerável Joseph de Anchieta. Paris: Aillaud e cia, 1900.

PRADO, Eduardo. **A Bandeira Nacional.** São Paulo: Escola Typographica Salesiana, 1903.

PRADO, Eduardo. **A Ilusão Americana.** São Paulo: Editora Alfa-Omega, 2001.

POCOCK, J. G. A. **Linguagens do Ideário Político.** São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013.

PUNTONI, Pedro. A casa e a memória: Gilberto Freyre e a noção de patrimônio histórico nacional. In: FALCÃO, Joaquim; ARAÚJO, Rosa Maria Barboza de. **Imperador das Ideias: Gilberto Freyre em questão.** Rio de Janeiro: Editora Topbooks, 2001.

QUEIRÓS, Rachel de. Literatura, cultura e trópico. In: Seminário de Tropicologia – trópico e cultura. N°39, Tomo 17. 1983, Recife/PE. **Anais.** Recife/PE: Editora Massangana, 1989.

RAQUENTAT JR, Cesar. **Da Direita Moderna à Direita Tradicional.** Curitiba/PR: Livraria Danúbio Editora, 2019.

RAMOS, Alberto Guerreiro. **Cartilha Brasileira do Aprendiz de Sociólogo.** Rio de Janeiro: Editora Andes, 1945.

REAL, Patrício del. **Building a Continent: The Idea of Latin American Architecture in the Early Postwar.** Doctoral These. Columbia University. 2012. <https://doi.org/10.7916/D8736Z1J>. Disponível em: <https://academiccommons.columbia.edu/doi/10.7916/D8736Z1J>. Acesso em: 20 nov. 2022.

REBOUL, Pierre. **Chateaubriand et Le Conservateur,** Presses de l'Université de Lille III, et Editions Universitaires, 1973.

RICUPERO, Bernardo. **Sete lições sobre as interpretações do Brasil.** São Paulo: Alameda, 2008.

RICUPERO, Bernardo e FERREIRA, Gabriela Nunes. **Vinho novo em odres velhos: continuidade e mudança em os donos do poder. O moderno em questão : a década de 1950 no Brasil.** Tradução . Rio de Janeiro: Topbooks, 2008.

RICUPERO, Bernardo. O conservadorismo difícil. In: FERREIRA, Gabriela Nunes; BOTELHO, André. (orgs). **Revisão do pensamento conservador: ideias e política no Brasil,** São Paulo, Editora Hucitec, 2010.

RODRIGUES, Nelson. “Gilberto Freyre, esse monstro.”. As Confissões de Nelson Rodrigues. **O Globo**, 5 out. 1973. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/acervo/#>. Acesso em: 20 dez. 2020.

RODRIGUES, Nelson. **A vida como ela é...O homem fiel e outros contos.** São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

RODRIGUES, Nelson. **O Reacionário: memórias e confissões.** Rio de Janeiro: Nova

Fronteira, 2021.

RUSKIN, John. **A economia política da arte**. Tradução: Rafael Cardoso. Rio de Janeiro: Record, 2004.

RUSKIN, John. **A lâmpada da memória**. Tradução: Maria Lucia Bressan Pinheiro. Cotia/SP: Ateliê Editorial, 2008.

SANTAYANA, George. **Dominaciones y Potestades**. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1954 Buenos Aires

SANTAYANA, George. **O sentido da beleza**. Curitiba/PR: Livraria Danúbio Editora, 2018.

SANTOS, Wanderley Guilherme dos. **Ordem burguesa e liberalismo político**. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1978.

SIMKINS, Francis, Butler. **The Tillman Movement in South Carolina**. Durham, North Carolina: Duke University Press,. 1926

SCHNEIDER, Alberto Luiz. «Apropos of the devastation of our forests»: environmentalism, preservationism and Iberism as a critique of modernity in Gilberto Freyre (1932-1937). **Abriu: estudos de textualidade do Brasil, Galicia e Portugal**, [S. l.], n. 11, p. 83–114, 2022. DOI: 10.1344/abriu2022.11.3. Disponível em: <https://revistes.ub.edu/index.php/Abriu/article/view/38132> . Acesso em: 20 nov. 2022.

SCHWARTZ, Stuart. Gilberto Freyre e a história colonial: uma visão otimista do Brasil. In: FALCÃO, Joaquim; ARAÚJO, Rosa Maria Barboza de. **Imperador das Ideias: Gilberto Freyre em questão**. Rio de Janeiro: Editora Topbooks, 2001.

SCRUTON, Roger. **Como ser um conservador**. Tradução de Bruno Garschagen. Rio de Janeiro: Editora Record, 2015.

SCRUTON, Roger. **Conservadorismo: um convite à grande tradição**. Tradução de Alessandra Bonrruquer. Rio de Janeiro: Editora Record, 2019.

Sem autor: **La Universidad recupera la figura del intelectual Gilberto Freyre al cumplirse 50 años de su...** Salamanca Al Dia. 2019. Disponível em: <https://salamancartvaldia.es/noticia/2019-02-20-la-universidad-recupera-la-figura-del-intelectual-gilberto-freyre-al-cumplirse-50-anos-de-su-66793>. Acesso em: 10 jan. 2023.

SKIDMORE. Thomas E. Racial Mixture and Affirmative Action: The Cases of Brazil and the United States, **The American Historical Review**, Volume 108, Issue 5, December 2003, Pages 1391–1396, Disponível em: <https://doi.org/10.1086/ahr/108.5.1391>. Acesso em: 20 nov. 2022.

SILVA, Ricardo. **O contextualismo linguístico na história do pensamento político: Quentin Skinner e o debate metodológico contemporâneo**. In: Dados (Revista de Ciências Sociais), Rio de Janeiro: (IESP). (UERJ).vol. 53, n.2, p. 299-33, 2010. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/S0011-52582010000200002>.Disponível em <http://ref.scielo.org/8jjv86>. Acesso em: 15 de fev. 2019.

SILVA, Wellington Teodoro; BAPTISTA, Paulo Agostinho Nogueira. A. A revolução nas origens da esquerda católica brasileira e a Teologia da Libertação. **Sociedade e Cultura**, Goiânia, v. 23, 2020. DOI: 10.5216/sec.v23i.59752. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/fcs/article/view/59752>. Acesso em: 24 jun. 2023

SKINNER, Quentin. **As fundações do pensamento político moderno**. Tradução: Renato Janine Ribeiro. Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SKINNER, Quentin. **Significado e interpretação na História das Ideias**. Tradução de Marcus Vinícius Barbosa. Tempo e Argumento, Florianópolis, v.9 n.20, p.358-399. Jan./abr. 2017. Tradução de: Meaning and Understanding in the History of Ideas. In: SKINNER, Quentin. Visions of Politics. Londres: Cambridge University Press, vol.I, cap.4, p.57-89. DOI: <https://doi.org/10.5965/2175180309202017358>. Disponível em: <http://www.revistas.udesc.br/index.php/tempo/article/view/2175180309202017358/6760>. Acesso em: 20 out. 2019.

SOARES, José Miguel Nanni. Introdução. In: BURKE, Edmund. **Reflexões sobre a Revolução na França**. Tradução de José Miguel Nanni Soares. São Paulo: Editora Edipro, 2014.

SOUZA, Paulino Soares de. **Ensaio sobre o Direito Administrativo**. Tomo I. Rio de Janeiro: Typhographia Nacional, 1862.

SOUSA, José Pedro Galvão. **O Brasil no Mundo Hispânico**. São Paulo: Herder Editora Livraria, 1962.

SOUZA, José Wellington de. **Raça e nacionalidade tropical: a obra de Gilberto Freyre para além da Antropologia culturalista**. São Paulo: Editora Dialética, 2022.

SOUZA ALENCAR, José de. In: Seminário de Tropicologia – trópico e cultura. N°39, Tomo 17. 1983, Recife/PE. **Anais**. Recife/PE: Editora Massangana, 1989.

SPINELLI, João Pedro G. D. Apresentação. In: YEATS, William Butler. **Contos de fadas da Irlanda**. Tradução: João Pedro G. D. Spinelli: São Paulo: Iluminuras, 2022.

STURZO, Luigi. **Sociologia do Sobrenatural**. Tradução: José Maria da Cruz Pontes. Lisboa: Editorial Aster, Lda. Coimbra: Casa do Castelo-Editora, 1960.

TANQUEREY, Adolphe. **Compêndio de Teologia Ascética e Mística**. Campinas: Centro de Desenvolvimento Profissional e Tecnológico, 2018.

TOLKIEN, John Ronald Reuel. **As cartas de J. R. R. Tolkien**. CARPENTER, Humphrey. TOLKIEN, Christopher. Tradução: Gabriela Oliva Brum. Curitiba: Arte e Letra, 2006.

TOLKIEN, Simon. **My Grandfather - JRR Tolkien**. Simontolkien.com, 2003. Disponível em: <https://www.simontolkien.com/mygrandfather>. Acesso em: 10 mar. 2023.

THOREAU, Henry David. **Walden** ou a vida nos bosques. Tradução: Alexandre Barbosa de Souza. São Paulo: Edipro, 2018.

TORRES, João Camilo de Oliveira. **História das Ideias Religiosas no Brasil**. São Paulo: Editorial Grijalbo Ltda., 1968.

TORRES, João Camilo de Oliveira. **O elogio do conservadorismo** e outros escritos. Curitiba/PR: Editora Arcádia, 2016.

TORRES, João Camilo de Oliveira. **Interpretação da Realidade Brasileira**. Brasília: Edições Câmara, 2017.

UNAMUNO, Miguel de. **Ensayos**. Tomo II. Madrid: Aguilar, S. A. de Ediciones, 1958.

UNIÃO EUROPEIA. **Resolução** (EU) 2019/2819(RSP) do Parlamento Europeu , de 19 de setembro de 2019, sobre a importância da memória europeia para o futuro da Europa.

VÉLEZ-RODRÍGUEZ, Ricardo. **Guizot, os doutrinários e o Brasil**. Ricardo Vélez blog, 2021. Disponível em: <https://www.ricardovelez.com.br/blog/guizot-os-doutrinarios-e-o-brasil>. Acesso em: 20 out. 2022.

VELHO, Gilberto. Gilberto Freyre: Trajetória e singularidade. **Sociologia, Problemas e Práticas**, Oeiras , n. 58, p. 11-21, set. 2008 . Disponível em <http://scielo.pt/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0873-65292008000300002&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 20 nov. 2022.

VIANA, Oliveira. **Populações Meridionais do Brasil**. Brasília: Senado Federal. Conselho Editorial, 2005.

VILLON, Victor. **O mundo português que Gilberto Freyre criou**: seguido de diálogos com Edson Nery da Fonseca. Rio de Janeiro: Usina de Letras, 2010.

VOX. **Agenda España**. Impreso en España. 2021. Disponível em: <https://www.voxespana.es/agenda-espana>. Acesso em: 20 abr.2023.

YEATS, William Butler. **Contos de fadas da Irlanda**. Tradução: João Pedro G. D. Spinelli: São Paulo: Iluminuras, 2022.

WEFFORT, Francisco C. **Formação do Pensamento Político Brasileiro**. São Paulo: Editora Ática, 2011.