



**UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL  
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS, CULTURA E  
REGIONALIDADE**

Ana Paula Ody Batista

**O Nordeste simbólico de Gilberto Freyre:**  
representações de escravas e escravos africanos no Brasil como produção da região

Caxias do Sul  
2016



**UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL  
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS, CULTURA E  
REGIONALIDADE**

Ana Paula Ody Batista

**O Nordeste simbólico de Gilberto Freyre:**  
representações de escravas e escravos africanos no Brasil como produção da região

Dissertação de Mestrado apresentada como  
requisito parcial para obtenção do título de  
Mestra em Letras, Cultura e Regionalidade, da  
Universidade de Caxias do Sul.

Orientador: Prof. Dr. Rafael José dos Santos

Caxias do Sul  
2016

B333n Batista, Ana Paula Ody

O nordeste simbólico de gilberto freyre : representações de escravas e escravos africanos no Brasil como produção da região / Ana Paula Ody Batista. – 2016.

123 f. : il.

Dissertação (Mestrado) - Universidade de Caxias do Sul, Programa de Pós-Graduação em Letras, 2016.

Orientação: Rafael José dos Santos.

1. Gilberto Freyre. 2. Região nordeste. 3. Herança cultural. 4. Escravos(as) africanos(as). 5. História da inteligência brasileira. I. Santos, Rafael José dos, orient. II. Título.

# **O Nordeste simbólico de Gilberto Freyre: representações de escravas e escravos africanos no Brasil como produção da região.**

*Ana Paula Ody Batista*

Dissertação de Mestrado submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Letras, Cultura e Regionalidade da Universidade de Caxias do Sul, como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de Mestre em Letras, Cultura e Regionalidade, Área de Concentração: Estudos de Identidade, Cultura e Regionalidade. Linha de Pesquisa: Processos Culturais e Regionalidade.

Caxias do Sul, 05 de agosto de 2016.

## **Banca Examinadora:**

Dr. André Tessaro Pelinser  
Universidade de Caxias do Sul

Dr. João Claudio Arendt  
Universidade de Caxias do Sul

Dr. Rafael José dos Santos  
Universidade de Caxias do Sul

Dra. Regina Célia Lima Xavier  
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

À minha mãe, Eliana, materialização de força  
na terra.

Em memória das escravas e dos escravos  
africanos que sofreram com o banzo.

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço especialmente à minha mãe/pai, Eliana Maria Ody, que dedicou sua vida, valentemente, proporcionando-me as condições necessárias para chegar até aqui. Sou grata por todas atitudes que teve em minha educação, até mesmo quando eu não concordava com elas.

Sou grata ao meu companheiro do dia a dia, Josemar Ortigara Queiróz, que, do seu jeito, ao longo destes cinco anos, sempre me auxiliou e incentivou a construir uma profissão, desde a graduação até o mestrado. Agradeço por crescermos juntos.

Agradeço à família Silva e ao Alessandro, minha família preta, e à família Dall’ Agnol e Vacari, minha família “gringa”, que me acolheram em suas casas e me tornaram parte da família também desde a graduação até o mestrado.

Ao meu orientador, professor Dr. Rafael José dos Santos, agradeço por todas as orientações de trabalho, mas também de vida, que me deste neste “casamento” de três anos. Sua firmeza intelectual acolhe e encoraja, e sua alma negra guerreira encanta.

Aos poucos, mas bons, amigos e amigas que, presentes ou não, da vida acadêmica ou não, fizeram desta jornada um caminho mais aconchegante e fluído.

Agradeço à CAPES por financiar e possibilitar esta pesquisa ao longo destes dois anos.

Demonstro também minha gratidão ao Programa de Pós-Graduação em Letras, Cultura e Regionalidade da Universidade de Caxias do Sul, e a todos seus professores e funcionários, que acolhedoramente receberam esta forasteira “do lado de lá da rua” com muita paciência e disposição.

Agradeço à Fundação Gilberto Freyre e à Fundação Joaquim Nabuco, pela recepção e disponibilidade de atendimento dedicados a mim enquanto estive em Recife, em março deste ano, para pesquisar nos arquivos de suas instituições.

*“O saber deve ser como um rio, cujas águas doces, grossas, copiosas, transbordam do indivíduo, e se espraíem, estancando a sede de outros. Sem um fim social, o saber será a maior das futilidades.”*

**Gilberto Freyre**

## RESUMO

A presente dissertação é uma reflexão sobre como o sociólogo pernambucano Gilberto Freyre (1900-1987) construiu o conceito de região Nordeste através de práticas culturais de herança escrava africana, dentro do que o autor chama de miscigenação equilibrada. Utilizou-se um *corpus* de quatro obras: *Nordeste* (1937), *Manifesto regionalista* (1952), *Região e tradição* (1968b) e *Casa-grande & senzala* (2006). Para isso, através de uma metodologia interpretativa, buscou-se analisar as influências das correntes deterministas da Europa do século XIX em intelectuais brasileiros que antecederam Freyre nas discussões raciais do Brasil. Eles são Franklin Távora, Silvio Romero e Raimundo Nina Rodrigues. Da mesma forma, tentou-se compreender os alcances das ideias do professor alemão Franz Boas no sociólogo. Empregou-se também a metodologia empírica de análise histórico documental, por meio de seleção de documentos históricos referentes ao Movimento Regionalista Nordestino e aos quatro Congressos Afro-Brasileiros do Nordeste. Os respectivos documentos foram encontrados nas Fundações Gilberto Freyre e Joaquim Nabuco, na cidade de Recife, em Pernambuco. Esta pesquisa abarca conceitos como região, regionalismo, cultura e raça, e, por isso, procuraram-se aportes teóricos em cientistas sociais, antropólogos, históricos e críticos literários. Dentre eles, apontam-se Pierre Bourdieu (2003), Norbert Elias (1994), Franz Boas (2005), Durval Muniz de Albuquerque Júnior (2011), José Aderaldo Castelo (1961), Neoraldos Pontes de Azevêdo (1984), Lilia Moritz Schwarcz (1993), Renato Ortiz (1985), Roberto Ventura (1991), entre outros.

**Palavras-chave:** Gilberto Freyre. Região nordeste. Herança cultural. Escravos(as) africanos(as).



## ABSTRACT

This research analyzes how Brazilian Sociologist Gilberto Freyre(1900-1987) defines the concept of Brazilian Northeast through cultural practices of the African slave inheritance, considering a concept he created, balanced miscegenation. The research corpus consists in four publications: *Nordeste* (1937), *Manifesto regionalista* (1952), *Região e tradição* (1968b) and *Casa-grande & senzala* (2006). By applying hermeneutic methodology, the influences of deterministic currents of the nineteenth century in Europe are compared to the productions of Brazilian intellectuals, which led Freyre to focus on racial discussions in Brazil. These intellectuals are Franklin Távora, Silvio Romero and Raimundo Nina Rodrigues. Similarly the scope of the German teacher Franz Boas are considered as influences for Freyre's productions. The empirical methodology of documentary historical analysis is also applied, by selecting historical documents related to the Regionalist Movement of Brazilian Northeast and the four African-Brazilian Northeast Congresses. The relevant documents were found in the Gilberto Freyre and Joaquim Nabuco foundations, in Recife – Pernambuco, Brazil. This research includes concepts such as region, regionalism, culture and race, and therefore uses theoretical contributions from Social Scientists, Anthropologists, Historians and Literary Critics. Amongthem are Pierre Bourdieu (2003), Norbert Elias (1994), Franz Boas (2005), Durval Muniz de Albuquerque Júnior (2011), José Aderaldo Castelo (1961), Neoraldo Pontes de Azevêdo (1984), Lilia Moritz Schwarcz (1993), Renato Ortiz (1985), Roberto Ventura (1991), and others.

**Keywords:** Gilberto Freyre. Region northeast. Cultural Inheritance. African Slavery in Brazil.

## SUMÁRIO

|                                                                                                        |            |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| <b>1 INTRODUÇÃO .....</b>                                                                              | <b>10</b>  |
| <b>2 “POIS O BRASIL É ISTO: COMBINAÇÃO, FUSÃO, MISTURA” .....</b>                                      | <b>18</b>  |
| 2.1 SOBRE PESQUISAR GILBERTO FREYRE: O CULTURALISMO BOASIANO ÀS<br>AVESSAS.....                        | 19         |
| 2.2 PORTUGUESES, NEGROS E ÍNDIOS NO BRASIL .....                                                       | 38         |
| <b>3 ANTECEDENTES DE GILBERTO FREYRE SOBRE “RAÇA”, SOCIEDADE E<br/>CULTURA NO BRASIL .....</b>         | <b>45</b>  |
| 3.1 SILVIO ROMERO: A MISTIÇAGEM.....                                                                   | 49         |
| 3.2 RAIMUNDO NINA RODRIGUES: FOCALIZANDO A CULTURA NEGRA<br>ESCRAVA.....                               | 56         |
| <b>4 RAÇA E REGIÃO: O PROJETO IDEOLÓGICO DE GILBERTO FREYRE .....</b>                                  | <b>67</b>  |
| 4.1 LITERARIZANDO REGIÕES: A OPOSIÇÃO DE NORTE E SUL ENTRE<br>REGIONALISTAS E MODERNISTAS .....        | 68         |
| 4.2 RELAÇÕES ENTRE OS CONCEITOS DE RAÇA, REGIÃO E REGIONALISMO NO<br>NORDESTE EM GILBERTO FREYRE ..... | 77         |
| 4.3 OS CONGRESSOS AFRO-BRASILEIROS: A REAFIRMAÇÃO DA REGIÃO -<br>BAHIA NÃO É NORDESTE.....             | 86         |
| <b>5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>                                                                     | <b>100</b> |
| <b>REFERÊNCIAS .....</b>                                                                               | <b>103</b> |
| <b>ANEXOS .....</b>                                                                                    | <b>107</b> |
| ANEXO A .....                                                                                          | 108        |
| ANEXO B .....                                                                                          | 109        |
| ANEXO C .....                                                                                          | 114        |
| ANEXO D .....                                                                                          | 115        |
| ANEXO E .....                                                                                          | 108        |
| ANEXO F.....                                                                                           | 117        |
| ANEXO G.....                                                                                           | 118        |
| ANEXO H.....                                                                                           | 118        |
| ANEXO I .....                                                                                          | 122        |

## 1 INTRODUÇÃO

O Brasil é um país no qual se cultivou e se disseminou a ideologia da mestiçagem e do mito da democracia racial, acreditando-se numa composição de país pautada por várias “raças”<sup>1</sup>, as quais teriam convivido harmonicamente, dividindo a tarefa de construir uma nação. Entretanto, esse mito de caráter ideológico obscurece processos socioculturais, baseados nas relações de poder e exploração que denunciam a realidade histórica dos arrolamentos interétnicos aqui ocorridos, e as cargas culturais com as quais cada etnia contribuiu para a formação do país. Embora haja consciência de que, segundo Waldir José Rampinelli (1999), o mito e a ideologia da mestiçagem e da democracia racial não sejam exclusivas do discurso brasileiro, este trabalho delimitou como tema a ideia de práticas culturais de determinadas categorias sociais – a escrava e o escravo africano –, apontadas em quatro obras do sociólogo pernambucano Gilberto Freyre, tendo-o como um dos responsáveis pela produção e pelas formações imaginária e simbólica de uma região.

Tinha-se o objetivo de realizar uma pesquisa em torno da temática africana e afrodescendente nas obras do sociólogo pernambucano. Todavia, além de verificar por meio de levantamento bibliográfico que o tema é exaustivamente abordado, ao longo de leituras estruturadas, apresentaram-se lacunas e problemas que, em suma, podem ser sintetizados na grande pergunta feita nesta pesquisa, que é: dentre os elementos culturais elencados por Freyre, que papel o autor atribui ao negro e, principalmente, à negra escrava<sup>2</sup>, enquanto agentes sociais primordiais para a construção de uma região simbólica e da noção que se disseminou no Brasil de “povo brasileiro”?

Esta pesquisa configura-se como um produto de investigação interdisciplinar, uma vez que se vale da História, a qual possibilita a compreensão da ação do homem em um tempo e espaço definidos; da Antropologia, que subsidia os conhecimentos necessários para a compreensão dos distintos povos que habitaram o país e de suas práticas culturais; da Sociologia, como importante área para a apreensão dos resultados das relações de poder entre os agentes culturalmente e historicamente apresentados; e da Literatura, que, como será visto no segundo capítulo, está intimamente ligada ao germe das discussões raciais no Brasil, tão necessárias para a criação da região de Gilberto Freyre.

---

<sup>1</sup> O termo “raça” será grafado apenas agora, mas deve ser considerado sempre grafado quando for expressão da autora da dissertação, por ser um termo carregado de cunho ideológico determinista. O termo “raça” deixou de ser uma categoria explicativa da cultura humana. Esta escolha deve-se, também, ao fato de não encontrar termo equivalente para tratar das distintas “culturas” ou “etnias”.

<sup>2</sup> Não se pretende realizar estudos culturais de gênero social, apenas analisar e demonstrar a importância dada à negra escrava por Freyre.

O *corpus* desta pesquisa foi delimitado com vistas a configurar o projeto ideológico de Freyre, pautado na construção simbólica da região Nordeste, de forma a não ser possível sua compreensão com as obras isoladas. Visa-se, então, a interpretação do Brasil por meio de uma região delimitada antes cultural do que geograficamente. Assim, *Casa-grande & senzala* (2006)<sup>3</sup> apresenta mais exemplos de citações, por ser compreendida, neste trabalho, como a obra que melhor reúne e exprime a relação entre uma região e as práticas culturais de origem escrava africana, enquanto as obras *Nordeste* (1961)<sup>4</sup> e *Região e tradição* (1968b)<sup>5</sup> esboçam, com ênfase, a vida em conjunto do homem com a natureza em uma região; o *Manifesto regionalista* (1976)<sup>6</sup>, por sua vez, detém-se, como o próprio nome sugere, no discurso regionalista.

O trabalho se divide em quatro capítulos, contando com a introdução. No primeiro momento se reflete sobre os problemas e possibilidades ao pesquisar Gilberto Freyre, recorrendo-se à relação das ideias do sociólogo com as do professor alemão Franz Boas, e também às críticas já feitas sobre Freyre por Dante Moreira Leite (1976) e Carlos Guilherme Mota (1980). Neste capítulo apontam-se também as principais ideias abordadas por Freyre ao tratar sobre as três "raças" que, segundo o autor, formaram o Brasil: o português, o índio e o negro. No segundo momento o presente trabalho apresenta uma reflexão a cerca dos antecedentes intelectuais de Gilberto Freyre sobre as discussões raciais no Brasil, que são, respectivamente, Silvio Romero e Raimundo Nina Rodrigues. No último capítulo se realizam análises sobre a importância do embate entre Norte e Sul do país em seus respectivos movimentos intelectuais (Regionalismo e Modernismo), como este embate foi abraçado por Freyre e seus seguidores e incorporado ao que este trabalho chama de 'projeto ideológico' do sociólogo, e a relação destes movimentos com a delimitação da região e sua reafirmação nos Congressos afro-brasileiros.

Devido, justamente, à configuração interdisciplinar desta pesquisa, é imprescindível uma (re)definição e discussão de conceitos, como, por exemplo, região, regionalidade, regionalismo, herança cultural, mestiçagem.

A teoria sobre região, enquanto constructo simbólico para Pierre Bourdieu (2003), é uma das chaves interpretativas do presente estudo, pois Freyre utiliza elementos de representação (noções abstratas oriundas da história, da sociologia e da economia de uma região) para disseminá-la e delimitá-la. Diferentemente da noção geográfica à qual se atrelou

---

<sup>3</sup> Originalmente publicada em 1933.

<sup>4</sup> Originalmente publicada em 1961.

<sup>5</sup> Originalmente publicada em 1968.

<sup>6</sup> Originalmente publicada em 1952.

o conceito de região por muito tempo, para Bourdieu (2003, p. 107, 114, 115), a região não passa de uma simbologia construída através de discursos arbitrários, que transformam a região em algo natural, pois sua divisão ou status só existe a partir do momento em que alguém a delimita por meio de elementos representativos. Ou seja, ao se tratar de região, entra-se no âmbito de discussões sobre construções simbólicas, que nada têm de naturais. É o que faz Gilberto Freyre nas quatro obras abarcadas nesta pesquisa, que são, respectivamente, *Casa-grande & senzala* (2006), *Nordeste* (1961), *Região e tradição* (1968b) e *Manifesto regionalista* (1976).

A ideia de Albuquerque Júnior (2011, p. 34), de que as regiões “inscrevem seus espaços, que os produzem e os pressupõem para se legitimarem” através dos discursos, relaciona-se com o papel social e intelectual de Gilberto Freyre ao delimitar o Nordeste. Ou seja, a região Nordeste que Freyre delimita culturalmente é balizada pelo discurso. A alocução a que se refere neste trabalho é especificamente o discurso regionalista, que também é contemplado por Bourdieu (2003). É somente através do Regionalismo que a região passa a ser cada vez mais objeto de outras ciências, que não a geografia, uma vez que a necessidade política de redistribuição ou de regionalização<sup>7</sup> faz emergir um novo discurso que dê conta das necessidades dos grupos que visam a uma redistribuição não só geográfica, mas também de importância como parte de um todo (BOURDIEU, 2003, p. 117).

O Congresso Regionalista Nordestino, em 1926, também contribuiu para delimitação e criação da região Nordeste, pois nele o sociólogo explica porque estados como a Bahia, por exemplo, não fazem parte da região em questão. Da mesma forma, o embate do Regionalismo com o Modernismo de 1922 foi importante para literarizar o Nordeste, conforme o conceito de literarização de Joachimsthaler (2009).

Entre os intelectuais que auxiliaram Freyre na propagação do Regionalismo, José Lins do Rego foi uma das principais figuras. Os jornais da época também atuaram como propagadores ao lado de Gilberto Freyre, publicando seus artigos enviados quando ele ainda se encontrava em estudos nos Estados Unidos da América. Por isso, pode-se afirmar que o sociólogo atuou no movimento regionalista até mesmo quando não se fazia presente fisicamente, segundo José Aderaldo Castelo (1961).

Gilberto Freyre, como representante maior do Regionalismo nordestino, inventou um Nordeste imaginário pautado na saudade e no enaltecimento de uma região construída através de características históricas, sociais e econômicas. Bourdieu diz em *O poder simbólico*, no

---

<sup>7</sup> No sentido estrito de Rogério Haesbert (2010), de tornar regional.

capítulo sobre região, que o mecanismo de discursos regionalistas criam “objetos de representações mentais” para delimitar uma região.(BOURDIEU, 2003, p. 113). Considerando-se que Bourdieu não se referia a Gilberto Freyre e seu discurso regionalista especificamente, mas sim a qualquer discurso regionalista que emane de situações nas quais relações de poder estão em jogo, é plausível que Freyre tenha recorrido a critérios de identidade, como por exemplo, o senhor de engenho, a cana-de-açúcar, a ama de leite, o escravo do eito, a capela, a casa-grande, a senzala, a negra coagida sexualmente, o menino de engenho, etc, como "objetos de representações mentais" que balizassem o Nordeste.

Freyre acreditava e defendia (trazendo objetos de estudo totalmente novos, como a culinária, a sexualidade, a vestimenta, a mobília residencial, entre outros) a ideia de que no Nordeste a mestiçagem ocorreu da forma mais equilibrada possível, sendo essa a forma de miscigenação que deu origem ao verdadeiro caráter cultural nacional.

Vale salientar, ainda, que o regionalismo nordestino encabeçado por Freyre nas primeiras décadas do século XX não foi pioneiro no que tange ao desejo de delimitação regional em nível simbólico. Por isso, recorreu-se, metodologicamente, a leituras de outros expoentes literários que tratam da temática regional do Brasil, como, por exemplo, Franklin Távora. Ele já avisava sobre uma proeminência do Norte em relação ao Sul, principalmente no que se referia à produção literária:

As letras têm, como a política, um certo caráter geográfico; mais no Norte, porém, do que no Sul abundam os elementos para a formação de uma literatura propriamente brasileira, filha da terra. A razão é óbvia: o Norte ainda não foi invadido como está sendo o Sul de dia em dia pelo estrangeiro (TÁVORA, 2010 , p. 22).

O embate entre as regiões que os intelectuais brasileiros definiam como Norte e Sul continuaria, posteriormente, criando uma divisão da divisão. O Nordeste enquanto região inventada é fruto de uma reorganização das discussões intelectuais provenientes do contexto histórico brasileiro que mudava com o advento do século XX. Santos (2013, p. 126) afirma que essa imagem do Nordeste era fruto de uma “distinção em relação ao Norte”, e que continuava na busca pela nacionalidade marcada, principalmente, pelo que Albuquerque Júnior chama de “saudade coletiva”:

A saudade é um sentimento pessoal de quem se percebe perdendo pedaços queridos de seu ser, dos territórios que construiu para si. A saudade também pode ser um sentimento coletivo, pode afetar toda uma comunidade que perdeu suas referências espaciais ou temporais, toda uma classe social que perdeu historicamente sua

posição, que viu os símbolos de seu poder esculpidos no espaço serem tragados pelas forças tectônicas da história.

A região Nordeste, que surge “na paisagem imaginária” do país, no final da primeira década deste século, substituindo a antiga divisão regional do país entre Norte e Sul, foi fundada na saudade e na tradição (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2011, p. 78).

Mas não foi somente a saudade coletiva que influenciou Freyre na delimitação do Nordeste. Outras ideias, além das de Távora e dos regionalistas românticos, foram decisivas para Freyre. Por isso, esta pesquisa iniciou metodologicamente com leituras estruturadas e comparativas de dois intelectuais que são referência quando se trata sobre discussões raciais no Brasil. São eles Silvio Romero (1851-1914) e Raimundo Nina Rodrigues (1862-1906).

No final do século XIX, como afirma Lilia Moritz Schwarcz (1993), eram os intelectuais formados nas faculdades de Direito e de Medicina que tomavam para si a responsabilidade e a legitimidade de discutirem sobre as discussões raciais. Afinal de contas, não se tinha ainda no Brasil a prática, nem instituições voltadas para tal, de formar cientistas sociais.

Foi necessário voltar um pouco no tempo histórico para refletir acerca das discussões raciais no Brasil, com vistas a verificar o “estado da discussão da temática” anterior a Freyre. Buscou-se embasamento em Renato Ortiz (1985), pois o autor abarca as teorias raciais do século XIX que vieram para o Brasil, apresentando alguns intelectuais brasileiros que pensaram sobre tais teorias e tentaram aplicá-las à nossa realidade social e cultural. Dentre alguns pensadores citados por Ortiz, encontram-se Raimundo Nina Rodrigues, Euclides da Cunha, Silvio Romero e o próprio Gilberto Freyre. Assim, recorreu-se às obras do crítico literário Silvio Romero e sua *História da literatura brasileira* (1943)<sup>8</sup>, e ao médico e precursor estudioso das culturas africanas Raimundo Nina Rodrigues e sua obra póstuma *Os africanos no Brasil* (1988)<sup>9</sup>. Nina Rodrigues, em sua obra, aponta características biológicas que justificariam a condição cativa e degenerativa dos africanos. Mesmo assim, o prefácio de Homero Pires deixa clara a importância dos estudos feitos por Nina Rodrigues, enfatizando os anos em que o médico maranhense dedicou a conhecer “fundamente” os últimos negros no Brasil:

[...] o Dr. Estácio de Lima pôs para logo à nossa disposição tudo que fora encontrado, e que recolhemos com a grande alegria de quem salva um trabalho precioso, impossível mais de se reconstituir ou refazer no Brasil, com a extinção dos negros africanos, que Nina Rodrigues ainda conheceu, estudando-os *fundamente sob*

---

<sup>8</sup> Primeira edição de 1882.

<sup>9</sup> Primeira edição de 1933, com prefácio de Homero Pires.

*todos os aspectos*, dentro de quinze dilatados anos (PIRES, 1988 apud RODRIGUES, 1988, p. XI, grifo nosso).

Diferente de Nina Rodrigues, Silvio Romero (1943) trilha uma lógica de pensamento em sua obra *História da literatura brasileira* utilizando outro motivo: o literário, mas que acaba levando-o a refletir e a transformar o livro em um interessante e inovador (para a época) estudo racial do país. O autor alcança tal façanha através da metodologia de análise, a qual reúne desde pensadores estrangeiros e suas visões sobre a literatura brasileira, até a sua própria leitura sobre o estado da nossa produção literária ao longo da história do Brasil<sup>10</sup>, sem esquecer-se de relacionar a produção intelectual e literária com os problemas e as discussões raciais das correntes deterministas, em voga no período. Por conseguinte, a “raça” enquanto termo presente na obra de Silvio Romero transforma-se em protagonista. A problemática desse termo adentrou o século XX e tomou outro rumo a partir das ideias de Freyre. Enquanto a “geração de 1870”<sup>11</sup> via o elemento africano e mestiço como um dos problemas na formação social e causa do atraso da nação brasileira, Freyre via como ator importante nesse processo, dando origem ao tipo único brasileiro, mais puramente encontrado na construção do seu Nordeste, por meio de representações.

Entretanto, ressalta-se a importância de compreender a produção intelectual de Gilberto Freyre como uma reinterpretação das ideias de Romero e Nina Rodrigues, e não uma mera cópia ou transposição no tempo e no espaço, pois o sociólogo transforma o que antes era um problema em um benefício para a formação da população, como bem afirma Renato Ortiz (1985, p.41). A mestiçagem que Gilberto Freyre utiliza como principal fator para suas pesquisas já havia sido motivo de estudos anteriores.

O termo “cultura” é outro conceito importante para compreender o projeto ideológico do sociólogo pernambucano. O autor define-se, no prefácio à primeira edição de *Casa-grande & senzala*, como um “discípulo” do culturalismo boasiano, desvencilhando o termo “raça” de “cultura” (FREYRE, 2006, p.32).

Franz Boas (1958-1942) foi um alemão e é considerado o inventor da etnografia (CUCHE, 2002, p. 39). Até então, Boas fazia parte da turma intelectual que simpatizava e que estava historicamente contextualizada nas discussões raciais deterministas, sempre relacionando o termo “raça” com “cultura”. Porém, ao praticar o olhar etnográfico, deu-se conta de que a cultura influenciava muito mais do que a geografia na organização do grupo

<sup>10</sup> História do Brasil, para Silvio Romero, é a história contada a partir da chegada dos europeus em terras brasileiras.

<sup>11</sup> Termo relativizado por Roberto Ventura (1991), em função de defender a existência de divergências entre os intelectuais brasileiros desse período sobre esse tema.



observado (CUCHE, 2002, p. 40). Franz Boas trouxe a nova ideia de *particularidades culturais*. Para ele, portanto, as diferenças comportamentais dos humanos não podiam ser explicadas pelo viés racial, tampouco existia *uma* cultura como modelo a ser seguido, mas antes povos com culturas distintas. Foi essa concepção que Freyre adotou de Boas para seus estudos sobre o Brasil.

Entretanto, por Gilberto Freyre ser um pensador que se encontrava em um período histórico de transição tanto política quanto intelectual sobre discussões de raça e nação, e, ainda, por ter tido influência indireta dos pensamentos deterministas do final do século XIX, torna-se um contraditório, por excelência. Pesquisar Gilberto Freyre é tarefa difícil. De acordo com Carlos Guilherme Mota (1980) e Dante Moreira Leite (1976), Freyre era incongruente e deformava a realidade para validar suas teses.

Justamente por Gilberto Freyre tratar da temática cultural como pré-requisito para a construção de uma ideia de região, através de um movimento ideológico e político que foi o Regionalismo nordestino, faz-se necessária essa investigação, porque, até o momento, a maior parte das pesquisas realizadas sobre o autor trata sobre o mito da democracia racial, por meio de uma visão geral das três raças, não dedicando um olhar particular ao elemento social negro(a) escravo(a).

Todo o percurso trilhado até o momento nesta pesquisa, recorrendo-se aos antecedentes intelectuais de Gilberto Freyre, e, principalmente, contrapondo as ideias deles com as de Freyre através de citações, constrói parte da metodologia de pesquisa. Considera-se, também a consulta feita a escritores literários responsáveis pelas primeiras discussões regionais do Brasil, como Franklin Távora e José Lins do Rego. Da mesma forma, utilizaram-se teóricos da ciência histórica, para compreender o Brasil colonial, e intelectuais, para valer-se de conhecimentos acerca da construção do conceito de cultura e, principalmente, do papel de Franz Boas no percurso formador das ideias de Freyre. Além de toda a pesquisa bibliográfica, tem-se como metodologia deste trabalho o contato com parte da documentação que foi disponibilizada pela Fundação Gilberto Freyre e pela Fundação Joaquim Nabuco, em Recife/PE, em visita realizada em março de 2016. A seleção dos documentos consultados nas duas instituições realizou-se com o auxílio de inventários que a direção do local enviou via e-mail para a autora deste trabalho, assim como através do encontro de outras fontes, o que é natural ao se pesquisar em arquivos.

Dada a visita realizada tanto na Fundação Gilberto Freyre quanto na Fundação Joaquim Nabuco, descobriu-se que a documentação sobre o Centro Regionalista do Nordeste, importante associação de intelectuais e artistas nordestinos, dos quais Gilberto Freyre foi

membro destacado, está com sua história escondida apenas nos jornais ou em partes de livros espalhados entre as instituições, em meio a informações contraditórias.

Verificou-se duplicidade de documentação (de cópias e originais) entre as instituições, assim como também se constatou que a lógica de arranjo de alguns documentos dificulta o trabalho do pesquisador, uma vez que não existe uma centralização na organização documental nem sobre Gilberto Freyre, nem sobre o Centro Regionalista. O pesquisador de Gilberto Freyre, focando principalmente ao Movimento Regionalista Nordestino, terá que transitar muitas vezes entre as duas Fundações para cruzar informações que podem estar tanto em uma e em outra, quanto nas duas instituições.

Questiona-se como pode haver tão pouca documentação do Centro Regionalista do Nordeste, já que sua ligação com Freyre é ampla e direta. Na Fundação Gilberto Freyre, foram encontradas apenas duas fontes históricas que aparentam ser do próprio Centro: dois cartões panfletários<sup>12</sup>, um com uma espécie de programa ou regimento, e outro como uma espécie de panfletagem, com informações a respeito dos procedimentos para associar-se ao grupo. Na Fundação Joaquim Nabuco, não foi encontrado nada além das notícias em jornais no setor de microfilmagem e uma fotografia de uma das reuniões dos membros do grupo.

Existiriam fontes originais do Centro Regionalista do Nordeste esquecidas nos variados setores da Fundação Joaquim Nabuco? Ou quem sabe em meio a gavetas, prateleiras ou maços de papéis ainda não explorados na biblioteca particular de Freyre, na casa museu *Magdalena e Gilberto Freyre*? Poderia surgir uma exaustiva, porém, inédita pesquisa de um trabalho que se dispusesse a tal aventura.

---

<sup>12</sup> Verificar Anexo A.

## **2 “POIS O BRASIL É ISTO: COMBINAÇÃO, FUSÃO, MISTURA”**

Embora esta pesquisa tenha como foco refletir sobre uma representação de “região Nordeste” pensada por Gilberto Freyre, relacionando-a diretamente com práticas culturais de herança africana, faz-se necessário compreender o percurso intelectual que o levou a determinadas constatações e filiações teóricas que são fundamentais na construção da sua ideia de região.

A maior parte da formação acadêmica do sociólogo pernambucano foi no exterior, e, para suas teses sobre o país e a formação do povo brasileiro, foram decisivas a influência e o contato com as ideias do antropólogo alemão Franz Boas, professor da Universidade de Colúmbia, quando o intelectual brasileiro estudou nos Estados Unidos da América, entre 1918 e 1931 (FREYRE, 2006, p. 647).

Nas páginas que se seguem, apresentamos reflexões sobre o caminho que levou Freyre à tese que dá título a este capítulo: “Pois o Brasil é isto: combinação, fusão, mistura” (FREYRE, 1976, p.76). Além disso, expõe também as contradições em suas obras, que são, muitas vezes, incompreendidas por alguns estudiosos do sociólogo. Embora Freyre fosse conservador em boa parte de seus posicionamentos sociais e políticos, é necessário considerar a historicidade do autor como homem em um tempo e espaço determinados, para não recorrer ao tom pejorativo. Ou seja, não importa se o autor era conservador ou não, mas sim os motivos e contexto que o levaram a tornar-se.

Com o exposto, ao se propor examinar o conceito que Gilberto Freyre dá à região Nordeste, partindo de pressupostos culturais e não geográficos, tornou-se necessário conhecer o que o autor considerou importante nos três grupos étnicos – o português, o negro e o índio –, que segundo ele formaram a matriz do povo brasileiro, que, conseqüentemente, através da mestiçagem equilibrada, compuseram a tal região. Somente após isso, podemos focalizar uma dessas culturas como fonte de estudos para compreensão do conceito freyriano de região, que, nesse caso, são a escrava e o escravo africano.

## 2.1 SOBRE PESQUISAR GILBERTO FREYRE: O CULTURALISMO BOASIANO ÀS AVESAS

Uma das maiores críticas que se tem feito a Gilberto Freyre é a de conservador. Isso se agrava quando somadas as suas contradições teóricas e conceituais sobre o modo como apreende o termo “cultura”. Porém, é preciso conhecer como o conceito surgiu e se transformou, e as apropriações que o autor fez dele em suas obras.

O termo “cultura” é, segundo Norbert Elias (1994, p. 23), “a consciência que o ocidente tem de si mesmo. [...] a consciência nacional”. E, conforme Denys Cuche (2002, p.11), enquanto conceito, o termo passou por mudanças consideráveis e disputas acirradas no campo teórico. Essas mudanças têm parte de suas origens na distinção que os alemães fizeram entre o seu *Kultur* e o termo francês *civilisation*.

Por cultura se tratar de discussões em nível simbólico sobre o que o ser humano pode ser, além do que diz sua genética, existe uma discordância sistemática em torno das denominações que o termo sofreu, que ainda sofre e que ainda sofrerá. O conceito de cultura é tão variável quanto os modos de ser e pensar dos humanos. Parece-nos que não soaria coerente um termo que tenta explicar diferenças ser teoricamente estagnado no campo intelectual e científico. Desde sua divergência entre franceses e alemães nos séculos XVII e XVIII, a cultura e suas variadas denominações técnicas e teóricas revelaram justamente sua razão de existir: as diferenças entre os grupos sociais.

A cultura existe enquanto conceito para explicar o que a biologia não consegue, tendo sugerido da necessidade da resolução de problemas, mais especificamente sobre esclarecer e conhecer o “outro”, aquele que não sou “eu”. Entretanto, as discussões e denominações do conceito de cultura também serviram, infelizmente, como justificativas para ações desumanas nas relações de poder desencadeadas pelo colonialismo e neocolonialismo, nas quais, basicamente, uma cultura que se considerava “mais evoluída” controlava, usurpava, escravizava e estagnava culturas consideradas “menos evoluídas”. Tal apropriação do conceito de cultura serviu a diversos agentes sociais, para diversos tipos de subordinações: classes econômicas, diferenças étnicas, de gênero, distinções religiosas, políticas etc. A *cultura* e suas distintas conceituações foram fontes de dominação entre seres humanos (e continuam sendo) por séculos.

Historicamente o conceito de cultura serviu como uma antítese para o de civilização que era utilizado pelos franceses. Embora ambos ainda hoje causem confusão e sejam considerados sinônimos para os leigos, já nos séculos XVII e XVIII distinguiram-se

drasticamente entre as duas nações. Enquanto “civilização” era considerada um processo ou resultado de plena e acabada evolução, “cultura” era nada mais do que os produtos humanos, como forma de expressão: a arte, a ciência e a intelectualidade (ELIAS, 1994, p. 24-25).

Enquanto os franceses diziam como as nações *deveriam ser*, usando a si mesmos como referência através do termo “civilização”, os alemães se preocupavam em dizer o que *eram*, com o termo “cultura”. Isso porque os povos que mais tarde configurariam propriamente o país da Alemanha já estavam em busca da nacionalidade, e para isso precisavam reunir e compartilhar aspectos que servissem como elos entre si, pois ainda faziam parte de um emaranhado de localidades que não se reconheciam, uns aos outros, como um povo só.

Norbert Elias (1994) afirma que, aos poucos, cultura passa a ter valor de formação intelectual para os alemães, diferenciando-se da noção de civilização dos franceses e da própria corte germânica que imitava incessantemente a francesa. O conceito começa a diferenciar humanos com e sem cultura, no sentido figurado: da informação, da instrução, do saber:

Já no emprego que lhe é dado pelos alemães, *zivilisation* significa algo de fato útil, mas, apesar disso, apenas um valor de segunda classe, compreendendo apenas a aparência externa de seres humanos, a superfície da existência humana. A palavra pela qual os alemães se interpretam, que mais do que qualquer outra expressa-lhes o orgulho em suas próprias realizações e no próprio ser, é *Kultur* (ELIAS, 1994, p. 24).

Se os franceses do século XVII-XVIII fossem traduzir o conceito alemão *Kultur*, provavelmente o colocariam no singular: a cultura. Isso, claro, explica-se devido ao momento histórico do Iluminismo francês, que, como bem lembra Cuche, tinha como ideais o progresso, a evolução, a razão. Tais valores iluministas serviriam de apoio para o alcance do “estado civilizado” dos grupos sociais (CUCHE, 2002, p.21).

Norbert Elias (1994, p.25) afirma que a palavra *Kultur* para os alemães buscava sempre responder a seguinte questão: “Qual é, realmente, nossa identidade?” De certa forma tal questionamento remete às intensas e incessantes buscas pela mesma resposta no Brasil, a partir de 1822, como fez o Romantismo, a exemplo do Indianismo, conforme informa Candido (2012).

Com o advento do século das luzes, e posteriormente no século XVIII com o início dos processos de instauração dos primeiros Estados-Nação, o conceito de cultura subsumido ao de civilização pelos franceses apontava para um modelo de ser e de pensar que seria o exemplo a ser seguido e alcançado por todos os demais ao redor do mundo. Pensadores

franceses concluíram, portanto, que sua ideia de civilização significava que toda a humanidade deveria chegar, em algum momento, a um estágio final, organizado e evoluído tal como o seu. A partir de então, qualquer organização social que não seguisse os modelos franceses seria denominada como incivilizada (ou bárbara<sup>13</sup>), “cultura atrasada”:

Finalmente a civilização pode e deve se estender a todos os povos que compõem a humanidade. Se alguns povos estão mais avançados que outros neste movimento, se alguns (a França particularmente) estão tão avançados que já podem ser considerados como “civilizados”, todos os povos, mesmo os mais “selvagens” têm vocação para entrar no mesmo movimento de civilização, e os mais avançados têm o dever de ajudar os mais atrasados a diminuir esta defasagem (CUCHE, 2002, p. 22).

É a partir dessa citação de Cuche que retomamos uma reflexão anterior sobre o uso que alguns grupos sociais fizeram das definições de cultura para legitimar suas ações perante outros povos. Considerando que, embora no período colonialista as discussões sobre o conceito ainda não estivessem desenvolvendo-se na Europa, o etnocentrismo já imperava no homem europeu como valor social. O uso do termo “cultura” ligado ao ato civilizatório no processo colonizador apenas reafirmou a ação etnocêntrica de tempos anteriores. Nesse contexto, pode-se compreender como e porque países colonizadores, como Portugal, Espanha, França, Inglaterra, entre outros, justificavam seus interesses econômicos ao invadir territórios agindo como salvadores e donos de tudo e todos que encontravam no local.

Esse é um dado importante (a extensão dos domínios dos países colonizadores a lugares remotos do mundo), pois não nos deixa esquecer as relações de força e poder envolvendo países centrais, como Inglaterra, França e Alemanha, e países e regiões subjugados direta ou indiretamente pelo sistema, como boa parte das culturas africanas, asiáticas, indianas e latino-americanas (SANTOS, 2010, p. 21).

Vale lembrar que, apesar de tais argumentos ditos civilizatórios não terem mais validade atualmente, em meados do século XIX, eram frutos de noções científicas em voga, que validavam as ações colonizadoras em prol do “processo civilizador”, e que foram apoiadas pelas correntes deterministas geográfica e biológica<sup>14</sup>.

Denys Cuche (2002, p. 24-25) informa sobre a importância que a língua e certos costumes franceses tinham nos demais países da Europa, como na própria Alemanha, e que, por esse motivo, o termo “civilização” fora facilmente reproduzido na língua germânica

<sup>13</sup> Termo já utilizado pelos antigos romanos, quando de suas conquistas territoriais, para denominar povos que não pertenciam às suas organizações.

<sup>14</sup> Correntes teóricas do final do século XIX que tentavam explicar as diferenças culturais nos grupos humanos através das características e/ou configuração genética de “raça” e também através da ação do clima e da geografia no ser humano.

com a mesma semântica. Porém, Norbert Elias (1994, p. 28) afirma que a discrepância entre o termo francês e o *kultur* dos alemães acirrou-se devido, inicialmente, a questões de posição social, mais especificamente entre burgueses e a corte alemã. Enquanto a classe média germânica produzia intelectual, científica e artisticamente, a corte alemã nada realizava e apenas aparentava ser, através da *etiqueta*, imitando os franceses em absolutamente tudo, até mesmo na língua. Os alemães da corte que se consideravam civilizados eram, portanto, acusados de fúteis pelos burgueses adeptos da ideia de *Kultur*.

Entretanto, nem todos franceses e alemães compartilhavam das mesmas concepções, seja de civilização ou de cultura. Houve quem teve outras ideias. No século XVIII, tem-se um pensador alemão contemporâneo a tais discussões que deve ser considerado “o precursor do conceito relativista de cultura”, segundo Cuche (2002, p. 26): Gottfried Herder. Ele antecipa o que seu contemporâneo do século posterior, Franz Boas, defenderá por quase toda sua vida acadêmica e intelectual:

Para Herder, na realidade, cada povo, através de sua cultura própria, tem um destino específico a realizar. Pois cada cultura exprime à sua maneira um aspecto da humanidade. Sua concepção de cultura caracterizada pela descontinuidade, que não excluía, no entanto, uma possível comunicação entre os povos era baseada em *Uma outra filosofia da história* (título de seu livro de 1774), diferente da filosofia do iluminismo (CUCHE, 2002, p. 28).

Mediante o Positivismo que impregnava o século XIX, e com a repercussão que gerou a publicação de *A origem das espécies*, de Charles Darwin, em 1859, as ciências sociais (sociologia e etnologia) nasceram. Procuravam estudar os problemas que envolviam as mudanças da vida em sociedade que estavam ocorrendo com a emergência do sistema capitalista no Novo Mundo moderno (SANTOS, 2010, p. 20). A cultura, então, passou a ter lugar oficial de discussão nas ciências: entre os etnólogos e sociólogos. Porém, as divergências conceituais nasceram imediatamente.

Entre os cientistas das novas ciências subdividiram-se os adeptos do *monogenismo*, que acreditavam, segundo Cuche (2002, p.33), que a humanidade caminhava para um estado social comum, porém, em estágios diferentes; e os adeptos do *poligenismo*, que acreditavam justamente na diversidade cultural como um estado irreversível, existindo, assim, grupos sociais mais evoluídos que outros, sendo essa uma condição estática.

Tais discrepâncias entre mono e poligenistas, perpetuaram-se por muito tempo, encontrando adeptos e críticos ao longo dos anos posteriores, inclusive no século XX, mesmo após terem sido colocadas em xeque pela teoria evolucionista de Darwin em 1859.

Encontramos uma curiosa afirmação de Gilberto Freyre, demonstrando estar cômico das correntes raciais das quais tomava partido (ora de uma, ora de outra):

O que se sabe das diferenas da estrutura entre os crânios de brancos e negros não permite generalizações. Já houve quem observasse o fato de que alguns homens notáveis têm sido indivíduos de crânio pequeno, e autênticos idiotas, donos de crânios enormes. [...] Nem merece contradita séria a superstição de ser o negro, pelos seus característicos somáticos, o tipo de raça mais próximo da incerta forma ancestral do homem cuja anatomia se supõe semelhante à do chimpanzé. Superstição em que se baseia muito do julgamento favorável que se faz da capacidade mental do negro. Mas os lábios dos macacos são finos como na raça branca e não como na preta – lembra a propósito o professor Boas. Entre as raças humanas são os europeus e os australianos os mais peludos de corpo e não os negros (FREYRE, 2006, p. 378).

A primeira conceituação etnológica da palavra “cultura”, segundo Cuche (2002, p. 35), foi de Edward B. Tylor no final do século XIX, e era compreendida como a “expressão da totalidade da vida social do homem”. Tylor não considerava as particularidades dentro dos próprios grupos sociais, e como um bom monogenista, utilizava o método comparativo entre os grupos culturais, por acreditar nos estágios evolutivos da humanidade, tentando, como bem afirma Cuche (2002, p. 38), estabelecer uma escala grosseira dos estágios da evolução da cultura.

O que se tem até meados do século XIX nas discussões sobre o conceito de cultura é uma noção evolucionista do termo, através das novas ciências sociais, revelando cientificamente para a época que os diferentes grupos culturais ao redor do planeta estavam em estágios desarmônicos em relação a um mesmo processo. Ou seja, a interpretação que ganhou a maior parte dos intelectuais ocidentais foi dada pela corrente francesa, e não alemã. Segundo Cuche, para Tylor, por exemplo, era “inevitável a caminhada do selvagem em direção ao civilizado. Entre primitivos e civilizados, não há uma diferença de natureza, mas simplesmente de grau de avanço no caminho da cultura” (2002, p.38).

A cultura, como conceito discutido nas ciências sociais da época, veio a calhar para o momento em que as grandes potências emergentes da Europa desde o século XVI estavam encontrando diferentes povos nas terras que conquistavam, utilizando de suas conceituações evolucionistas para impor aos nativos considerados “inferiores”, em relação ao estágio cultural europeu, novas formas de ser, pensar, agir, e também para legitimar muitos casos de escravidão.

Os debates intelectuais sobre a cultura no período neocolonial abriram caminho para as correntes deterministas: a geográfica e a biológica, também conhecidas como teorias raciais. Tais correntes firmaram-se no meio científico no final do século XIX na Europa,



e, assim como o termo “cultura”, tiveram como função explicar os diferentes grupos sociais que o Antigo Continente estava “descobrendo”, e que lhes pareciam muito fora do “normal”. Dentro da lógica evolucionista, como bem informa Lilia Moritz Schwarcz (1993, p. 44), colonizadores e pensadores europeus começaram a chamar tais povos de primitivos, justamente por acreditar que se encontravam no estágio primeiro da evolução civilizatória.

Segundo a autora (1993, p. 46), o pontapé inicial para a apropriação das teorias raciais por boa parte dos intelectuais da época foi dado por dois pensadores: os franceses George Buffon (1707-1778), com sua teoria de hierarquização da humanidade, e Cornelius De Pauw (1739-1799), com a introdução do termo “degeneração” nas correntes deterministas, relacionando-o com as relações entre culturas diferentes.

No Brasil, por exemplo, quando da introdução de tais teorias raciais, iniciaram-se as tentativas de explicação para os atrasos do país em relação aos demais, através das discussões raciais e da degeneração através da mestiçagem. São tais abordagens no Brasil que renderiam os objetos de pesquisa de Gilberto Freyre: a vida social no Brasil, os grupos étnicos e a mestiçagem.

A teoria poligenista abriu caminho para que cientistas sociais encontrassem motivos para estudar as diferentes raças humanas e delimitassem suas diferenças e capacidades. Surgem, então, a *frenologia* e a *antropometria*, como ramos empíricos da antropologia física, que tentariam dar conta de classificar os humanos como mais ou menos civilizados de acordo com as medições do tamanho do crânio e das respectivas características físicas. Tais técnicas fizeram parte do que se conhece por determinismo biológico. Atrelado a isso, o local e o clima do qual cada grupo humano fazia parte também servia como parâmetro classificatório comportamental humano, fazendo com que o meio fosse literalmente determinante na evolução de cada sociedade<sup>15</sup> (SCHWARCZ, 1993, p. 58).

A partir desse ponto, as classificações humanas não cessaram mais, e acabaram nascendo outras áreas científicas, como, por exemplo, a antropologia criminal, de Cesare Lombroso, que, juntamente com as ciências jurídicas da época, utilizava as técnicas da frenologia e da antropometria para descobrir ou constatar graus de criminalidade nos indivíduos, propensões à violência, degeneração de comportamentos saudáveis, entre outros.

---

<sup>15</sup> Não é de hoje, por exemplo, que no Brasil se tem o hábito equivocado de acusar nordestinos como preguiçosos, devido ao clima quente e ensolarado no qual se encontram. Muito menos de esquivar-se nas ruas à noite quando alguma pessoa negra se aproxima, com medo de ser assaltado. Tais julgamentos têm data de início marcada na história da civilização ocidental: final do século XIX, com as correntes deterministas biológicas e geográficas, advindas inicialmente do etnocentrismo.

Ou seja, um indivíduo era examinado e denominado criminoso ou propenso à criminalidade de acordo com a medição de seu crânio, largura do nariz, grossura dos lábios, cor da pele etc. Anos mais tarde, tais propostas foram rebatidas, embora até hoje nunca abandonadas.

Apesar de a teoria evolucionista de Darwin ter liquidado os embates entre mono e poligenistas, Schwarcz afirma que, mesmo adotando a ideia de ancestralidade, ambos os lados não deixaram de atribuir à raça sentidos políticos e culturais, justificando para si mesmos e para suas nações os atos exploratórios para com as culturas diferentes das suas. (SCHWARCZ, 1993, p. 55).

No Brasil, tais teorias foram adaptadas no final do século XIX e pensadas para a situação nova da então nação brasileira: a mestiçagem. O mestiço, na perspectiva determinista, era visto como uma das piores causas do atraso de qualquer organização social. No Brasil, tal fenômeno, que fora incontrolável, carregava o estigma de problema da nação.

Silvio Romero, crítico literário e precursor de uma sociologia da literatura brasileira, fez parte do grupo de pensadores nacionais que discutiu o caso da miscigenação no país. Para ele, o mestiço era fruto de uma prática infeliz, que degenerava a sociedade não só racial, mas também moralmente, mas que encontraria em sua própria existência a eugenia nacional, pois ao passo que mistura entre raças ocorresse, a sociedade se tornaria mais branca. Outros pensadores nacionais, entretanto, não acreditavam no processo de limpeza social através da mestiçagem. Exemplo deles foi o médico maranhense Raimundo Nina Rodrigues, pioneiro nos estudos afro-brasileiros na Bahia e considerado "pai nacional" no uso da etnografia.

As correntes deterministas e o darwinismo social foram decisivos no Brasil para que os pensadores, intelectuais, médicos e juristas tivessem meios pelos quais discutir e analisar os problemas sociais que se desenhavam através da mestiçagem, mesmo que adaptados e não meramente copiados:

[...] mas a singularidade da formação do país impossibilitava uma simples transposição das teorias científicas. O que se observa numa análise mais aprofundada do pensamento da época são processos de seleção, adaptação e releitura das teorias, buscando-se criar conceitos próprios à interpretação da realidade do país – questão apontada pelo conhecido debate sobre a problemática da cópia e da originalidade na cultura brasileira. Alguns dos princípios darwinistas alcançaram notória difusão no país: a inferioridade das raças não-brancas – em especial da raça negra estigmatizada pela escravidão –, a condenação da mestiçagem como degeneração física e moral, e, ainda, o mecanismo de formação de raças históricas, através do qual se buscou incorporar a ideia de mistura étnica ao estudo da especificidade brasileira (MURARI, 2009, p. 72).

Gilberto Freyre, por sua vez, mesmo tendo conhecimento e leitura de todas essas teorias raciais advindas da Europa e adaptadas no Brasil no final do século XIX, não se deixou influenciar apenas por elas. Na Universidade de Columbia, nos Estados Unidos da América, Freyre conheceu e estudou, sob a condição de aluno, com o professor Franz Boas. As ideias do professor alemão foram decisivas para o desenvolvimento posterior das obras de Gilberto Freyre.

Franz Uri Boas (1858-1942), judeu alemão, iniciou seus estudos na Física, migrando para a Geografia.<sup>16</sup> Pode-se imaginar que como geógrafo, e também como filho do século das teorias raciais, Franz Boas estudava e considerava as teorias deterministas válidas. Acreditava que o meio detinha forte responsabilidade nas características organizacionais dos grupos sociais. Porém, conforme menciona Cuche (2002, p. 40), entre 1883 e 1884, Boas participou de uma expedição à terra de Baffinn, norte do Canadá, e percebeu, junto aos esquimós, que a cultura<sup>17</sup> determinava muito mais a organização social do grupo do que propriamente o meio físico. Dessa forma, Boas começava a construir o que futuramente seria sua teoria principal: o Relativismo Cultural, que defendia a diferença e independência entre os termos “raça” e “cultura”, não sendo, portanto, o primeiro determinante do segundo.

Para Boas, o que diferenciava os grupos sociais não era a raça determinada pelo meio ou pela genética, mas, sim, a cultura, ou seja, o modo de ser, de agir, de pensar, de existir, de crer etc:

Segundo ele [Franz Boas], o conceito pseudocientífico de “raça humana”, concebido como um conjunto permanente de traços físicos específicos de um grupo humano, não resiste a um exame rigoroso. As pretensas “raças” não são estáveis, não há caracteres raciais imutáveis. É então impossível definir uma “raça” com precisão, mesmo recorrendo ao chamado método das medidas. A característica dos grupos humanos no plano físico é a sua plasticidade, sua instabilidade, sua mestiçagem (CUCHE, 2002, p. 41).

Franz Boas foi, para a época, um inovador e uma das principais vozes contra os determinismos, as teorias raciais e o darwinismo social. Em 1896, em artigo lido em um encontro científico<sup>18</sup>, o antropólogo alemão criticou os métodos comparativos não somente pelas lacunas que os mesmos apresentavam, mas também por não conseguirem dissociar o termo “raça” de “cultura”, forçando comparações difíceis de corroborarem resultados exatos e satisfatórios:

<sup>16</sup> Dados retirados da *Apresentação* de Castro para a obra de Boas (2005, p.7-8).

<sup>17</sup> Talvez aqui, mesmo que ainda sem ter formulado sua grande teoria culturalista, Boas considerava o termo no sentido alemão, e não francês.

<sup>18</sup> Ver Boas, 2005, p.14.

As noções metafísicas do homem podem ser reduzidas a poucos tipos que têm distribuição universal; o mesmo ocorre com relação às formas de sociedade, leis e invenções. Além disso, as ideias mais complicadas e aparentemente ilógicas e os costumes mais curiosos e complexos aparecem entre algumas poucas tribos aqui e ali, de tal maneira que fica excluída a suposição de uma origem histórica comum. Quando se estuda a cultura de uma tribo qualquer, podem ser encontrados traços análogos mais ou menos próximos de traços singulares de tal cultura numa grande diversidade de povos(BOAS, 2005, p.26).

O antropólogo alemão não via no método comparativo resultados que dessem conta do que ele chamava de “ideias universais”, que podiam existir de diferentes ou similares formas em grupos humanos distintos. Tais “ideias universais” ainda podiam variar em cada grupo social através de fatores externos (o meio físico, no amplo sentido, e não determinista) ou internos (psicológicos). O antropólogo referia-se, por exemplo, a “ideias universais” como a crença; ela existia, de fato<sup>19</sup>, em qualquer grupo social, às vezes de forma similar, às vezes de forma distinta, e essa variação dependia de fatores anteriormente citados: externos e internos.

Mas se Franz Boas era contra o método comparativo da Antropologia, que método apresentou como alternativa?

Para existir um método é necessário existir antes um objetivo. Para Boas, o objetivo da Antropologia “é descobrir os *processos* pelos quais certos estágios culturais se desenvolveram”, e não a cultura em si (BOAS, 2005, p. 33, grifo nosso). Para tal, o antropólogo sugere que o método histórico seja a melhor opção, em função de ter “habilidade para descobrir os processos que, em casos definidos, levam ao desenvolvimento de certos costumes” (BOAS, 2005, p. 38). O método histórico, portanto, segundo Franz Boas, é:

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 psicológicos que atuaram em seu desenvolvimento (BOAS, 2005, p. 33-34).

Se de um lado tínhamos as teorias raciais que tentavam classificar a humanidade em raças de estágios mais e menos evoluídos, de acordo com um modelo europeu de civilização que seria uma espécie de “nível máximo” de organização, tínhamos de outro: Franz Boas, que trouxe o Relativismo Cultural como alternativa para explicar as lacunas das teorias deterministas, inovando o conceito de cultura, segregando-o dos termos “raça” e “civilização”, apresentando-o ainda no plural: *culturas*. A propriedade do ser humano passaria a ser

<sup>19</sup> O ateísmo também se configura aqui como uma “ideia universal” ligada à crença, sendo seu antônimo.

concebida justamente nas diferenças. Tal propriedade ainda teria variações das mais diversas possíveis.

De acordo com as ideias de Franz Boas, portanto, não haveria estágios evolutivos, apenas “ideias universais” que se moldariam de acordo com cada caso específico, sendo esse melhor estudado a partir do método antropológico histórico, considerando sua propriedade de contextualização. O método comparativo passou a ser visto como técnica que limitava a compreensão dos costumes dos distintos grupos sociais, e que ainda deixava espaços para dúvidas em relação às causas das características culturais.

Gilberto Freyre encontrou, em todo esse histórico debate intelectual sobre termos e conceitos, como “cultura”, “raça”, “eugenia” e “degeneração social”, um prato cheio para fazer uma nova teoria que se adequasse ao momento do Brasil. Usou e abusou, principalmente, dos antecedentes intelectuais brasileiros que discutiram os problemas sociais do Brasil à luz desse debate, como Silvio Romero e Nina Rodrigues.

Entretanto, Freyre escolheu o antropólogo alemão para ser sua “inspiração teórica”, pelo menos oficialmente, ao escrever sobre a escolha pelo Relativismo Cultural no prefácio de *Casa-grande & senzala*. O autor afirmou que Franz Boas foi decisivo na escolha que fez em estudar a mestiçagem no Brasil: “Creio que nenhum estudante russo, dos românticos, do século XIX, preocupou-se mais intensamente pelos destinos da Rússia do que eu pelos do Brasil na fase em que conheci Boas”. E acrescentou: “E dos problemas brasileiros, nenhum que me inquietasse tanto como o da mestiçagem”(FREYRE, 2006, p. 31).

Desde sua emancipação política oficial, em 1822, a questão do caráter nacional no Brasil passou a ser um problema para intelectuais. Bacharéis de direito, médicos e escritores acabaram produzindo uma espécie de historiografia a partir do objetivo de discutir os problemas sociais do país, revista por sociólogos e historiadores anos mais tarde. Foi com esse intuito que o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro foi criado em 1838.

O lugar privilegiado da produção historiográfica no Brasil permanecerá até um período bastante avançado do século XIX vincado por uma profunda marca elitista, herdeira muito próxima de uma tradição iluminista. E este lugar, de onde o discurso historiográfico é produzido, para seguirmos as colocações de Michael de Certeau, desempenhará um papel decisivo na construção de uma certa historiografia e das visões e interpretações que proporrá na discussão da questão nacional (GUIMARÃES, 1988, p. 5).

Freyre percorreu o mesmo caminho que tais viajantes, instituições e intelectuais, mas com objetivos mais específicos: não pretendia criar uma nova história geral do Brasil,

mas, sim, pensar, refletir e identificar a formação social de seu povo através, principalmente, da mestiçagem.

Entretanto, seja escrevendo uma história geral do Brasil, seja refletindo sobre a formação do povo brasileiro, ninguém conseguia escapar das discussões sobre a heterogeneidade cultural que imperou no processo de formação da Nação dos Trópicos. Gilberto Freyre, portanto, une todas as lacunas e contribuições já deixadas sobre índios, negros, portugueses, mestiços, cultura e raça em uma mistura teórica do qual resultarão sua tese sobre a formação social do país e a sua ideia de região Nordeste.

Gilberto Freyre nasceu no berço de família de origem patriarcal e escravocrata, porém em decadência. Conheceu, através das lembranças de seus familiares, os resquícios dos tempos áureos do Nordeste como região economicamente mais importante do Brasil. Ao mesmo tempo, deparou-se com a decadência de toda a estrutura social e econômica dessa região. Talvez por isso, possamos concordar com a afirmação de Giucci e Larreta (2007, p. 17) de que a “atração pela memória profunda seria, então, a marca distintiva de sua obra”.

A vida do sociólogo foi marcada pela lembrança forte de seus pais, e principalmente de sua mãe: do engenho, da ama de leite, do moleque companheiro de brincadeiras. Tais lembranças, não suas – pois sempre morou na parte urbana de Recife –, mas de seus antepassados, serviram como fantasias da infância que o acompanharam por toda sua trajetória intelectual.

Por esse motivo, talvez, as relações sociais no Brasil Colonial e Imperial foram tão importantes para a tese do intelectual pernambucano sobre a formação do país. Nela, as teorias raciais deterministas e, posteriormente, a relativista cultural foram encaixando-se perfeitamente e mesclando-se, de forma a tornar as análises de Gilberto Freyre sobre as três principais raças formadoras da nação brasileira, e principalmente da mestiçagem. Ao mesmo tempo em que Freyre defendia a desvinculação do termo raça de cultura, propondo que o escravo negro não era inferior ao homem branco, e que não deveria ser escravizado por este motivo, sentia saudades do tempo histórico do Brasil escravagista.

No prefácio de *Casa-grande & senzala*, totalmente influenciado pelas ideias do professor Franz Boas, Freyre afirma que o termo “cultura” não está associado à raça e que, portanto, as diferenças raciais não podem explicar as diferenças culturais:

Foi o estudo de antropologia sob a orientação do professor Boas que primeiro me revelou o negro e o mulato no seu justo valor – separados dos traços de raça os efeitos do ambiente ou da experiência cultural. Aprendi a considerar fundamental a diferença entre raça e cultura; a discriminar entre os efeitos de relações puramente

genéticas e os de influências sociais, de herança cultural e de meio (FREYRE, 2006, p. 32).

Entretanto, o que se verifica ao longo das leituras realizadas nas obras do sociólogo é uma grande quantidade de menções e referências aos determinismos geográfico e biológico como agentes que impõem nas raças algumas características. Gilberto Freyre menciona em *Casa-grande & senzala* muitas explicações deterministas para elucidar os comportamentos de portugueses, índios e negros.

*Casa-grande & senzala* é baseada na alternância entre as teorias raciais do final do século XIX e o Relativismo Cultural de Boas, considerando que Freyre usa as duas teorias ao argumentar sobre suas afirmações em relação às características das categorias sociais que formaram o Brasil. A obra *Nordeste*, originalmente publicada em 1937, segue o tom da anterior, porém, com maior atenção voltada para aspectos de clima e geografia, da natureza da região, mas sem abandonar o culturalismo boasiano ao traçar relações entre os aspectos naturais com a vida e os modos de ser naquela localidade brasileira, marcada fortemente pela cana-de-açúcar. Nessa obra, Freyre não reserva espaços isolados para portugueses, índios ou negros como fez em *Casa-grande & senzala*. Seu intuito é restrito em dar proeminência às fortes ligações da vida da região com a cana, concluindo que o açúcar é o principal motivo do Nordeste ter se tornado o que se tornou. Por esse motivo, cada capítulo do livro é intitulado como “A Cana e...”<sup>20</sup>.

Já em *Região e tradição*, com a reunião de alguns textos do autor entre seus 17 e 30 anos de idade, originalmente publicado em 1941, torna-se inviável verificar qual a principal influência teórica do autor, se a racial ou a relativista cultural, porque a obra é uma reunião de escritos anacrônicos do autor, podendo comprometer uma análise sem considerar o tempo específico de cada escrita. Mas o livro se faz interessante a partir do momento em que é tomado como uma obra que demonstra o percurso intelectual do autor em cada fase de sua vida, além de apresentar textos que não foram publicados em forma de livro, mas, sim, em jornais e revistas, facilitando assim o acesso às ideias do sociólogo que seriam difíceis de encontrar de outra forma.

A única obra de Gilberto Freyre que compõe o *corpus* deste trabalho que pode ser colocada à parte no que diz respeito ao impasse do autor entre determinismos e culturalismo é *Manifesto regionalista*. Esse manifesto, que, aliás, é alvo de grande polêmica em torno do ano

---

<sup>20</sup> Terra; Água; Mata; Animais; Homem.

de sua efetiva escrita (se em 1952 ou 1926)<sup>21</sup>, não apresenta, à primeira vista, claras e numerosas passagens com menção ao clima ou à geografia como fatores que determinassem características e comportamentos no povo nordestino e no brasileiro. A obra, supostamente lida no Primeiro Congresso Regionalista Nordestino, tem o tom maior de regionalismo.

Utilizando alguns exemplos das próprias obras de Freyre, demonstraremos algumas contradições entre as convicções teóricas do intelectual sobre os termos “cultura” e “raça”, verificando, assim, que Jessé Souza estava certo ao afirmar que “A tese de Lima (1989)<sup>[22]</sup> é clara: Freyre não teria, apesar de ter dito o contrário no prefácio de *Casa-grande e senzala*, desvinculado raça e cultura e dado proeminência a esse último” (SOUZA, 2000, p. 72).

*Casa-grande & senzala* possui cinco capítulos: um inicial dedicado a um apanhado geral de Freyre sobre como ele considerava a formação da sociedade brasileira<sup>23</sup>; um segundo no qual aborda a participação do indígena nas relações sociais com portugueses e africanos no processo colonizador e suas contribuições culturais para o povo brasileiro; um terceiro momento dedicado aos portugueses, e, por último, dois capítulos especialmente para a figura da escrava e do escravo negro africano.

Nessa obra, o que chama a atenção (além da proeminência que o autor dá à figura do escravo) são as argumentações utilizadas em vários momentos, para todos os três grupos étnicos, para justificar ou explicar de forma determinista as características, as predisposições ou os costumes de cada etnia deixados como herança para a composição da cultura do Brasil. Tudo isso, em contraponto, claro, com passagens que vão ao encontro da afirmação inicial de Freyre no prefácio sobre sua adoção das teorias culturalistas.

Gilberto Freyre utiliza termos e explicações relacionados à cultura, ao modo de ser e de agir, como heranças históricas e de convivências, como, por exemplo, o do português ser predisposto à miscigenação pelos séculos de contatos com demais povos da Europa e na África, ou por sua fácil “aclimatabilidade” e mobilidade também advindas das mesmas justificativas. Ele convence o leitor de que o português teve certo contato íntimo com o norte do continente africano muito tempo antes de chegar ao Brasil, e que tal relação foi essencial para a formação da adaptação do português com culturas de países tropicais. Para o autor, o sucesso do colonizador europeu no Nordeste brasileiro foi construído ainda no século VIII:

A singular predisposição do português para a colonização híbrida e escravocrata dos trópicos, explica-se em grande parte o seu passado étnico, ou antes, cultural, de povo

<sup>21</sup> Mito que será discutido mais adiante na dissertação.

<sup>22</sup> Luiz Costa Lima: *A aguarrás do tempo* (1989).

<sup>23</sup> “Agrária, escravocrata e híbrida” (FREYRE, 2006, p.65).



indefinido entre Europa e a África. Nem intransigentemente de uma nem de outra, mas das duas. A influência africana fervendo sobre a européia e dando um azeite à vida sexual, à alimentação, à religião; o sangue mouro ou negro correndo por uma grande população brancarina quando não predominando em regiões ainda hoje de gente escura; o ar da África, um ar quente, oleoso, amolecendo nas instituições e nas formas de cultura as durezas germânicas; corrompendo a rigidez moral e doutrinária da igreja medieval; tirando os ossos ao cristianismo, ao feudalismo, à arquitetura gótica, à disciplina canônica, ao direito visigótico, ao latim, ao próprio caráter do povo. *A Europa reinando mas sem governar, governando antes a África*(FREYRE, 2006, p. 66, grifo nosso).

Entretanto, Freyre incorre com frequência no uso do termo “raça” em plena relação de causa/consequência com a cultura:

O português não: por todas aquelas *felizes predisposições de raça, de mesologia e de cultura*, a que nos referimos, não só conseguiu vencer as condições de clima e de solo desfavoráveis ao estabelecimento de europeus nos trópicos, como suprir a extrema penúria de gente branca para a tarefa colonizadora unindo-se com mulher de cor. Pelo intercuro com a mulher índia ou negra multiplicou-se o colonizador em vigorosa e dúctil população mestiça, *ainda mais adaptável do que ele puro ao clima tropical*(FREYRE, 2006, p.74, grifos nossos).

Contradizendo-se sobre as teorias do culturalismo boasiano, Gilberto Freyre associa diretamente conceitos que Boas distinguiu:

Estão meio desacreditadas as doenças tropicais. Não se nega, porém, que o clima, *per se* ou através de fatos sociais e econômicos por ele condicionados, predisponha os habitantes dos países quentes a doenças raras ou desconhecidas nos países de clima frio. Que diminua-lhes a capacidade de trabalho. *Que os excite aos crimes contra pessoa*. Do mesmo modo que parece demonstrado resistirem umas raças melhor do que outras a certas influências patogênicas peculiares, caráter ou intensidade, ao clima tropical (FREYRE, 2006, p. 75, grifo nosso).

Gilberto Freyre era um cientista social subjetivo. Ler nas entrelinhas é condição necessária ao pesquisador de sua obra. Muitas afirmações de Freyre são claramente deterministas. Para ele, por exemplo, "não existem outras condições, senão a física e química de solo e clima", que possam determinar o caráter e as possibilidades do homem (FREYRE, 2006, p. 96).

Em *Casa-grande & senzala*, Freyre inclusive denomina raças mais e menos atrasadas, como faz com os indígenas logo no início do segundo capítulo:

Com a intrusão européia desorganiza-se entre os indígenas da América a vida social e econômica; desfaz-se o equilíbrio nas relações do homem com o meio físico. Principia a degradação *da raça atrasada ao contato da adiantada*; mas essa degradação segue ritmos diversos, por um lado conforme a diferença regional de cultura humana ou de riqueza do solo entre os nativos [...]; por outro lado, conforme

as disposições e recursos colonizadores do povo intruso ou invasor<sup>[24]</sup> (FREYRE, 2006, p. 157, grifo nosso).

O que Freyre faz em sua obra de 1933, é um resgate histórico, antropológico e sociológico dos três grupos sociais que ele denomina como a matriz da formação cultural do Brasil, através da mestiçagem. De forma isolada, em cada capítulo, Freyre reflete e analisa as características de cada grupo e o resultado de tais características em relação com as demais. Entre indígenas e escravos africanos, por exemplo, à luz do que já dizia Silvio Romero em sua *História da literatura brasileira*, a diferença básica consistia na predisposição para o trabalho braçal. Segundo Gilberto Freyre, o português não encontrou no indígena brasileiro as capacidades necessárias para o trabalho bruto, diferente do negro (FREYRE, 2006, p. 80). Tal afirmação, inclusive, contrariava as bases de distinção entre raça e cultura de Franz Boas:

Tais contrastes de disposição psíquica de *adaptação talvez biológica ao clima quente* explicam em parte ter sido o negro na América portuguesa o maior e mais plástico colaborador do branco na obra de colonização agrária; o fato de haver até desempenhado entre os indígenas uma missão civilizadora no sentido europeizante (FREYRE, 2006, p. 372, grifo nosso).

O escravo negro, aliás, foi o alvo maior das contradições de Freyre entre as teorias raciais e relativistas culturais em *Casa-grande & senzala*, talvez por ser, indiretamente, considerado o maior contribuinte cultural para a formação do povo brasileiro no processo da mestiçagem, e, principalmente, por ser o agente social que mais se relacionou com o português na região Nordeste. Segundo Freyre, as relações entre portugueses e africanos são antigüíssimas e intensas, principalmente com os mouros, em função da própria geografia que possibilitava um “trânsito” entre culturas desde meados do século VIII, período que iniciou o processo de conquista da Península Ibérica pelos grupos do norte da África.

Segundo Freyre, o escravo negro tinha certa predisposição para o trabalho em climas quentes, tendo um mecanismo de transpiração geneticamente diferente das outras raças, possibilitando que fosse capaz de suportar “nu o sol” no trabalho escravo. Tais afirmações, mais que deterministas biológicas, foram feitas por Freyre embasadas em outros intelectuais como L. W. Lyde<sup>25</sup> e A. Osório de Almeida<sup>26</sup>.

<sup>24</sup> Que destruiu os povos indígenas nas Américas não somente com o trabalho escravo, mas principalmente com as proibições das práticas culturais dos próprios nativos. Não se extingue um grupo social apenas através da morte física. A proibição de sua cultura configura uma morte simbólica.

<sup>25</sup> Não se encontraram registros sobre esse autor, nem na internet. Todavia, acreditou-se ser importante sua menção.

<sup>26</sup> Médico e cientista brasileiro (1882-1952).

Em outra obra, *Nordeste*, Freyre também intercalava entre o culturalismo boasiano e as teorias raciais do final do século XIX. Porém, nessa produção intelectual, o sociólogo tentou dar proeminência aos aspectos físicos da região Nordeste. Arrolou diretamente muitas características do homem nordestino e de suas práticas com agentes como o clima ou a geografia:

Nessas manchas de terra pegajenta [o massapé] foi possível fundar-se a civilização moderna mais cheia de qualidades, de permanência e ao mesmo tempo de plasticidade que já se fundou nos trópicos. [...] não era preciso o nomadismo agrário que se praticou noutras terras, onde o solo menos fértil, esgotado logo pela monocultura, fez do agricultor quase um cigano sempre à procura de terra virgem (FREYRE, 1961, p. 7).

A obra *Nordeste*, na verdade, é uma espécie de homenagem de Freyre à geografia e ao clima nordestino por suas contribuições determinantes na produção da cana, que consequentemente propiciou as relações sociais patriarcais e escravocratas da região, fazendo dela a matriz e o exemplo de sociedade brasileira verdadeira.

Nela, Gilberto Freyre não poupa comentários que aludem às teorias raciais de que tanto se alimentou anos antes de conhecer e de “aderir” ao culturalismo boasiano. A genética favorecidamente superior do colonizador português também foi fator decisivo para o sucesso da cana-de-açúcar como uma prática cultural do europeu nos trópicos:

É claro que o triunfo do açúcar no extremo Nordeste foi favorecido por um grupo de circunstâncias, e não por um elemento só: [...] pela qualidade do elemento colonizador – a parentela de Duarte Coelho de Dona Beatriz, gente boa e sã, habituada à vida rural e ao trabalho agrícola, *gente talvez geneticamente superior aos simples artesãos* (FREYRE, 1961, p. 8, grifo nosso).

Embora mais atento ao determinismo geográfico do que ao biológico, em *Nordeste*, Freyre ainda menciona e separa, dentre os escravos negros, os mais e os menos aptos ao trabalho braçal. Não casualmente, os bantos<sup>27</sup> eram os que predominavam em seu Nordeste, já que o próprio Nina Rodrigues, segundo Freyre, apontou anos antes para uma predominância dessa procedência de negros escravos em Pernambuco, sendo que na Bahia a maioria era de mouros. A Bahia, aliás, não fazia parte de sua concepção de Nordeste enquanto região culturalmente definida,<sup>28</sup> como afirmou Freyre em *Casa-grande & senzala* e no *Manifesto regionalista*.

<sup>27</sup> Etnias com um mesmo tronco linguístico.

<sup>28</sup> Ver capítulo 4.

Talvez em *Região e tradição*, Freyre consiga chegar o mais próximo possível do culturalismo de Franz Boas. Na coletânea do autor publicada originalmente em 1941, com um rico e emocionante prefácio de seu amigo de vida pessoal e profissional, José Lins do Rego, os aspectos humanos estreitamente relacionados ao modo de viver e de ser na região Nordeste defendido pelo sociólogo é que predominam.

Em “Aspectos de um século de transição no Nordeste do Brasil”, na obra *Região e tradição*, Freyre aborda desde o modo de pintar dos artistas nordestinos em particular, e nacionais em geral, e os critérios dos pintores de selecionar os aspectos humanos, até a representação do que ele considerava característico e simbolicamente importante para a região Nordeste, como, por exemplo, os móveis de jacarandá do tempo das casas grandes. O tom maior (porém, não exclusivo) da obra é a cultura como determinante de um grupo social, que no caso é o povo nordestino, e não a raça, o clima ou a geografia.

Freyre consegue demonstrar seu lado conservador em relação a temas complexos, como, por exemplo, a escravidão, tratando-a muitas vezes de forma branda e bela. Pode-se afirmar que o sociólogo tinha especial talento para poetizar cenas e fatos desumanos:

Não é só a entrega de cana à boca da moenda. Há ainda as figuras pretas, pardas ou amareladas de homens que se debruçam sobre os tachos de cobre onde se coze o mel para o agitar com as enormes colheres e para o baldear com as “gingas”; e ante as fornalhas onde arde a lenha, para avivar o fogo: e êsses corpos meio nus em movimento, oleosos de suor, se avermelham à luz das fornalhas; e assumem, na tensão de algumas atitudes, relevos de estátuas de carne. Parecem de bronze (FREYRE, 1961, p. 105).

Não importam, neste trabalho, as contradições de Freyre entre teorias raciais e o culturalismo de Franz Boas por si, apenas. O que importa nas incoerências do sociólogo é analisar como Freyre utiliza dessa artimanha metodológica para legitimar suas ideias sobre a formação do Brasil, e, principalmente, da região Nordeste enquanto representação simbólica, e não física ou geográfica.

Carlos Guilherme Mota (1980) alerta sobre a dificuldade de criticar as ideias sociológicas sobre a identidade brasileira antes de 1967, em função das mudanças sociais e políticas que ocorreram no anteceder desse período, como, por exemplo, a crise do colonialismo na África e as novas organizações do mundo do trabalho. Mesmo assim, o autor afirma e justifica que os estudos sobre Gilberto Freyre – principal liderança dessas discussões no Brasil na entrada do século XX – são válidos por auxiliarem na interpretação e no desvendamento da cristalização de uma ideologia: a ideologia da cultura brasileira (MOTA, 1980, p. 54).

Muitos pesquisadores que decidem estudar as ideias de Freyre encontram, já nas primeiras leituras de suas obras, uma característica peculiar e constante do autor, que necessariamente precisa ser compreendida como parte de sua ideologia, porque é o que valida sua tese, embora sirva também para criticá-lo: a contradição, ou a deformação da realidade.

Dante Moreira Leite aponta o mesmo problema que Mota, uma vez que Freyre utiliza fatos reais, inclusive documentados, para firmar ou consolidar suas ideias e teorias. Para Leite, Freyre deforma a realidade ao seu bel prazer (LEITE, 1976, p. 272). Exemplo disso pode ser o próprio caso dos móveis de jacarandá, mencionados no texto do livro *Região e tradição*. Segundo Gilberto Freyre, eles representam a região Nordeste açucareira em seus tempos áureos, nos quais as famílias tradicionais de engenhos passavam horas do dia encostadas em móveis robustos, e se reuniam à noite para conversar, jantar, e socializar:

Antes da Abolição vivia-se mais do que hoje vida de família. E nada *prova* melhor que o mobiliário de então – um mobiliário rebelde a muita mudança de casa. Eram sofás, cadeiras, cômodas e consolos que pareciam *criar raízes* no chão ou no soalho da casa. O mobiliário de hoje é a idéia que menos oferece: a de *fixidez* e de *conforto*. Tem-se *mêdo* de sentar-se numa dessas cadeirinhas de peroba forradas de pelúcia verdadeira ou de mentira; ou mesmo nas de pau-cetim estofado a veludo azul-pavão ou *grenat*. É todo um mobiliário *bambo* e *para bonecas*, o que substituiu as antigas mobílias de jacarandá. Dá bem a idéia do *infixo*, que é hoje o brasileiro: o qual vive na rua talvez 9/10 do tempo que passa acordado (FREYRE, 1968b, p. 140, grifos nossos).

Para Mota, não há dúvidas de que Freyre, assim como demais intelectuais de sua geração, transformava suas ideias em ideologia<sup>29</sup> através de argumentações convincentes. No exemplo da citação anterior de *Região e tradição*, Freyre tenta defender a ideia de que o Nordeste tradicionalmente brasileiro era aquele em que os membros das famílias passavam horas a fio juntos, em suas casas, enquanto os escravos e demais serviçais trabalhavam.

Para defender esse pressuposto, o sociólogo utilizou da artimanha do discurso ideológico, recorrendo a fatos sólidos e verificáveis, como, por exemplo, a comparação entre o mobiliário da época com o da atualidade (1940), para convencer o leitor, através de tais “provas” argumentativas, de que realmente os móveis são reflexos do estado da sociedade regional: a decadência. O discurso ideológico, no entanto, não se encontra somente na justificativa comparativa entre duas realidades verificáveis, como móveis de épocas diferentes, mas, sim, na argumentação de como essas diferenças são comparadas, usando até mesmo adjetivos que qualificam um tipo e desqualificam outro. Os móveis de jacarandá do Nordeste açucareiro eram fixos, como a família brasileira, que tinha conforto e raízes; já os

<sup>29</sup> No sentido de mascarar uma realidade e persuadir através de alienação.

mobiliários de peroba ou pau-cetim eram infixos, bambos, “para bonecas” e dariam medo de serem utilizados.

Carlos Guilherme Mota é claro sobre as artimanhas do discurso ideológico de Freyre e seus contemporâneos: “Essa ‘geração’ – por assim dizer –, caracterizada não só pelo peso de sua erudição, mas, sobretudo, pelo estilo de manipulação das informações, oferece ao investigador um material rico e complexo, se se tentar decifrá-lo pelo flanco ideológico” (MOTA, 1980, p. 54).

O autor apresenta com clareza a estratégia discursiva utilizada por Freyre para que não fosse pego em suas afirmações infundadas. Essa estratégia consistia, segundo ele, justamente em contradizer-se, ou, ao menos, indefinir-se, seja nos discursos ideológicos, seja nas apreensões de teorias que se repeliam:

Freyre desenvolveu uma série de mecanismos e artifícios para não ser facilmente localizável. Em certo sentido coloca-se como sociólogo; em outro sentido, não... É um liberal, mas critica os liberais (“o liberal não resolve nada porque foge das soluções”); e também um “revolucionário”, porém... um “revolucionário conservador”. Frequentes vezes diz fazer uma “quase ciência”. Quando sua localização começa a ser feita, no terreno das linhagens antropológicas, transforma-se em simples escritor (MOTA, 1980, p. 64).

Freyre escondia ou deformava os fatos que pudessem denunciar a falácia de seus argumentos sobre a beleza e a brandura das relações sociais entre classes no Brasil. Ele não abordava, ou pelo menos tentava fugir das revoltas de escravos, índios e mulatos que ocorreram no país, mais especificamente nas regiões Norte e Nordeste, para que sua reconstrução histórica não fosse derrubada. Freyre transformou o lado negativo, fruto da relação direta e antagônica de *senhor x escravo*, em relação benéfica e construtora da ideologia da cultura e identidade brasileira (MOTA, 1980, p. 67).

Principalmente em *Casa-grande & senzala* e em *Manifesto regionalista*, o discurso de Freyre leva a um dos pontos cruciais em uma de suas contradições: é difícil para o pesquisador saber quando Freyre está se reportando Nordeste definido por ele mesmo, ou quando está se reportando ao Brasil. Freyre demonstra sua tentativa de colocar o Nordeste como um molde não somente regional, mas também como nacional e, porventura, também internacional:

Quanto a poder ser atribuído à palavra “nordestização” outro sentido, além do patológico, restrito ao campo sócio-econômico, resultaria essa valorização de caráter semântico do neologismo, do fato de vir o Nordeste continuando a ser, dentro das atividades culturais brasileiras, um centro de irradiação, e não apenas – de como parecem supor observadores estrangeiros neste particular, um tanto levianos, como o

professor Jacques Lambert – uma área de passiva repercussão ou de arcaica estagnação. [...] Sendo assim pode-se concluir haver um aspecto positivo, ao lado do negativo, no que se deva considerar um processo de “nordestinação”, ou seja, de extensão *a outras áreas brasileiras e até estrangeiras*, não só de métodos e de condições de economia, de cultura e de vida como métodos e de formas de criação de arte, de ciência e de estudo, por algum tempo peculiares ao Nordeste ou originários do Nordeste brasileiro. Tanto do agrário como do pastoril. Tanto do úmido como do seco (FREYRE, 1961, p. 28-29, grifo nosso).

Dante Moreira Leite (1976, p.275) afirma que Freyre escreve sobre um Nordeste, mas que amplia seu estudo regional para o resto do país, como se o segundo fosse um reflexo, um resumo do primeiro. Portanto, existe uma matriz cultural do Brasil para Gilberto Freyre: o Nordeste.

## 2.2 PORTUGUESES, NEGROS E ÍNDIOS NO BRASIL

Silvio Romero fez uma verdadeira e pioneira sociologia da literatura em sua obra *História da literatura brasileira*, de 1882. Analisou a contribuição de três grupos étnicos, o português, o negro africano e o índio, para o ofício das letras no Brasil. Não conseguiu, contudo, fugir de teorias raciais da época, que contribuíram para suas análises sobre cada perfil racial, seus problemas e atributos que ficaram marcados na produção literária brasileira, e também no próprio brasileiro. Gilberto Freyre, como bom conhecedor de Silvio Romero, aproveitou justamente o que este considerava a causa do atraso nacional – a mestiçagem –, para consolidar suas teorias sobre a formação do Brasil e da região Nordeste enquanto representação simbólica.

Não à toa, Gilberto Freyre parafraseia Romero em *Casa-grande & senzala* quase que literalmente. A marcante frase do intelectual oitocentista brasileiro, “Todo brasileiro é mestiço, quando não no sangue, nas idéias” (ROMERO, 1943, p. 39-40), é a base dos argumentos freyrianos.

Entretanto, Gilberto Freyre transforma a mistura entre raças no Brasil em característica apreciativa da nação:

Gilberto Freyre reedita a temática racial, para constituí-la como se fazia no passado, em objeto privilegiado de estudo, em chave para a compreensão do Brasil. Porém, ele não vai mais considerá-la em termos raciais [...]. na época em que escreve, as teorias antropológicas que desfrutavam do estatuto científico são outras, por isso ele se volta para o culturalismo de Boas. A passagem do conceito de raça para o de cultura elimina uma série de dificuldades colocadas anteriormente a respeito da herança atávica do mestiço (ORTIZ, 1985, p. 41).

Freyre consegue demonstrar que a mestiçagem deixa de ser um mal social no Brasil a partir do momento em que as teorias raciais perdem força, ao passo que o culturalismo de Franz Boas e a nova noção de cultura viajam o mundo. Ao mesmo tempo, apresenta uma série de justificativas (daquelas que Carlos Guilherme Mota e Dante Moreira Leite apresentam como contraditórias) para a mestiçagem ter sido não só necessária para o êxito colonizador, como também para a definição do caráter nacional brasileiro.

Freyre carregou de soberba seus ensaios sobre a cultura brasileira, assim como deixava escapar certo espírito precursor em discursos, como no 1º Congresso Afro-Brasileiro de Recife, em 1934. O sociólogo trazia para si a tarefa de encontrar uma identidade nacional na qual o mestiço fosse parte principal, muito embora, essa busca identitária brasileira tenha uma história muito mais antiga. O anseio por uma identidade nacional no Brasil se fez presente desde a independência oficial, e se afirmou com o passar dos anos, sendo persistente. A própria criação do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, em 1838, já apontava para uma tentativa de criação de características nacionais forçadas e encomendadas pelo governo da então Nação independente. Assim, desde o IHGB as informações e estatísticas eram manipuladas a fim de colaborar para a invenção arquitetada do Brasil. Talvez por ser um país com dimensões continentais, o que dificultou uma união popular no processo de independência, a questão da nacionalidade esteja sempre em pauta, e sempre em construção. Portanto, é compreensível que Freyre acreditasse que os intelectuais de sua geração mantivessem uma preocupação muito forte em relação à nação.

Na tentativa de Freyre, portanto, de delegar a si e a “sua geração” o intento de resolver o problema de identidade do Brasil, Dante Moreira Leite defende que o autor caiu no erro de repetição temática em suas obras, transformando os livros que se seguiram a *Casa-grande & senzala* em meras repetições de sua tese, ou seja, “banalizaram sua principal ideia” (LEITE, 1976, p. 271).

Todavia, não é dessa forma que a presente pesquisa vê a produção do sociólogo Gilberto Freyre. Conforme já afirmado na introdução, acredita-se que absolutamente todas as obras do sociólogo compõem um único projeto intelectual e ideológico (verificar Anexo B), sendo complementos umas das outras, não podendo ser analisadas separadamente. A inconsistência da crítica que Leite (1976) faz ao sociólogo, sobre repetição temática em relação à mestiçagem, não se sustenta, simplesmente pelo fato de que tal tema foi relevantemente abordado por Freyre ainda no *Manifesto regionalista*, que embora tenha sido publicado somente em 1952 (após a publicação de *Casa-grande & senzala*), já configurava



como pauta principal para o autor em 1926, quando houve o Primeiro Congresso Regionalista Nordeste.

Tanto é que muitas temáticas, como, por exemplo, a culinária e a arquitetura regional, foram levadas por Freyre para discussão no congresso de 1926, e ressurgiram em sua obra em 1933. Na verdade, *Casa-grande & senzala* foi apenas um compêndio maior e melhor organizado das ideias principais do projeto intelectual de vida de Gilberto Freyre.

A repetição temática é fruto de um grande e inacabável projeto intelectual e ideológico, que até hoje gera pesquisas. O fato é que ela não banaliza outras obras, pois, segundo o próprio autor, ele não se considera “autor de livros particulares ou isolados” (verificar Anexo B), além de que, se houve repetição, foi de 1926, e não de 1933 em diante.

Crê-se que a banalização da mestiçagem enquanto temática freyriana ficou muito mais por conta da ênfase cansativa e (por que não?) talvez superficial da própria crítica. Todas as publicações de Freyre fazem parte de um único projeto intelectual, e isso explica e justifica a repetição temática.

O mito da democracia racial encabeçado por Freyre e continuado por outros intelectuais se enraizou na história brasileira. Talvez, Freyre tenha conseguido cristalizar essa ideologia da cultura brasileira ligada à casa-grande e à senzala em função de esse pensamento ser, para a época em que foi apresentado, uma quebra de paradigmas que, diferentemente das tentativas anteriores de se pensar o caráter nacional, suportou todos os indivíduos de grupos sociais distintos na dinâmica de sua composição.

Os negros, índios e mulatos que outrora eram excluídos na formação da cultura nacional – ou, ao menos, marginalizados – passaram a ter sociologicamente e academicamente um papel considerado importante na formação do Brasil e de sua identidade. O que antes manchava a história do país, a partir de Freyre, passou a ser parte dela. Dessa forma, Freyre “resolve”, momentaneamente, a questão racial da nação. Ele equaciona sociologicamente o problema brasileiro, pois falou sobre o que tanto se esperava para aquele momento histórico: a identidade nacional incluindo, e não mais excluindo, todas as etnias.

O sucesso das ideias de Freyre nas primeiras décadas do século XX veio por configurar-se como uma resposta ao que a sociedade industrializada ensejava. Não esqueçamos de todo o projeto de nacionalização instaurado pelo governo Vargas, no qual a ideologia do trabalho teve papel fundamental na caracterização nacional. Conforme Ortiz (1985, p. 42), a preguiça e indolência ligadas ao mestiço – maioria da população – não cabiam mais no caráter nacional de um Brasil modernizado.

A transformação positiva da miscigenação entre portugueses, negros e índios foi a chave interpretativa do país para Gilberto Freyre. Retiramos trechos de cada uma das obras fontes deste trabalho, para cruzar as informações de como o autor “pinta” os agentes étnicos que fazem parte do processo da mestiçagem, tão valorizada por ele.

Em *Nordeste*, Freyre descreve, aos poucos, e como ele mesmo menciona, “com uma vista simples e não muito aprofundada”, o homem (independentemente se branco, negro ou indígena) em meio ao Nordeste ecológico.

Também a miscigenação, em si, não parece ter concorrido para o desprestígio da população regional. A história social do Nordeste da cana-de-açúcar está ligada, como talvez a de nenhuma outra região do Brasil, ao esforço do mestiço, ou antes, do cabra. Um esforço que se tem exercido debaixo de condições duramente desfavoráveis. Mas mesmo assim, notável pelo que tem construído e realizado (FREYRE, 1961, p.149).

O nativo brasileiro detém pouca importância para Gilberto Freyre em *Nordeste*. Parece que o indígena não cabia no esquema “casa-grande, senzala e capela” em harmonia com a terra, a água e a cana do Nordeste açucareiro: “Engenhos favorecidos por tudo: boas manchas de terra, boas águas, boas matas, o mar perto, Olinda perto, *os índios longe*” (FREYRE, 1961, p. 25, grifo nosso). Freyre inclusive comenta na respectiva obra a superioridade da presença do colono europeu e do negro no Nordeste em detrimento dos demais grupos culturais, “a ponto de parecerem às vezes mais da terra que certos elementos nativos. Que o pau-brasil e que o índio” (FREYRE, 1961, p. 32).

O indígena brasileiro, para Freyre, em *Nordeste* (1961, p. 101), é sempre mencionado como povo vencido, como problema. Nessa obra, o autor faz poucas menções às heranças culturais dos nativos brasileiros: o conhecimento de plantas medicinais e algumas práticas de alimentação (FREYRE, 1961, p. 122.). O indígena, e mais especificamente o da região do Nordeste açucareiro, não combinou com a organização “monocultora, monossexual, aristocrática e escravocrata” que se fixou no Brasil (FREYRE, 1961, p. 176).

Já o agente social negro e escravo é fonte de contribuições numerosas e fortes no processo da mestiçagem brasileira, segundo Gilberto Freyre, em sua obra *Nordeste*. Nela, entretanto, a ênfase que o autor dá para o africano é na sua relação estreita com o trabalho no engenho; sua hábil e “feliz” relação com a cana-de-açúcar. Para o sociólogo, “o negro tornou-

se parte do grande complexo brasileiro de cana-de-açúcar. A civilização<sup>[30]</sup> do açúcar não se teria feito sem ele – diga-se mais uma vez” (FREYRE, 1961, p. 99).

Ao português, por sua vez, é reservado o título máster de colonizador dos trópicos. Freyre menciona, ao longo de *Nordeste*, as habilidades que o europeu teve ao relacionar-se com um clima e um meio muitas vezes desfavoráveis, sabendo quase sempre aproveitar as melhores épocas, os melhores lugares, os melhores animais para fazer prosperar a cana-de-açúcar.

Se na obra *Nordeste* os nativos brasileiros obtiveram poucas referências, e mesmo quando mencionados, o foram associados de forma negativa, em *Região e tradição* é praticamente nula a menção ao papel do indígena tanto no Nordeste, quanto no Brasil, salvo no quesito culinário.

Mesmo assim, alguns ingredientes utilizados pelos nativos, considerados pérolas descobertas pelos portugueses, tinham o modo de preparo, “à maneira européia”, desmontando por completo as influências indígenas (FREYRE, 1968b, p. 201). Nos textos reunidos nessa obra, fica mais saliente que ao se tratar de Nordeste enquanto região culturalmente concebida, o português e o escravo africano são as figuras principais (FREYRE, 1968b, p. 215).

Já o escravo africano é um dos assuntos principais em *Região e tradição*, principalmente para a pintura brasileira que muito pecou na valorização desse agente cultural. Freyre passa boa parte da obra lamentando o desleixo de pintores nacionais com um dos principais elementos culturais no Nordeste açucareiro: o negro escravo. A vida social, os elementos humanos, as relações dos escravos com senhores, com a cana, com a religiosidade, com as festas, com os pontos de compra e venda de cativos etc., tudo era passível de expressão artística, mas foi, segundo o autor, “despistado pela paisagem natural” (FREYRE, 1968b, p. 100).

O homem branco, europeu, português, é revisto nos textos selecionados para *Região e tradição* a partir do ponto de vista da decadência da reminiscência nordestina. A figura do colonizador branco, nessa obra, é constantemente atrelada aos aspectos culturais relacionados à cana-de-açúcar que estavam em declínio.

As contribuições do homem branco ao sistema patriarcal, monocultor e escravocrata da região nordestina vão desmantelando-se aos poucos, acabando com práticas culturais e

---

<sup>30</sup>Chama a atenção, a título de curiosidade, a frequência que Freyre utiliza o termo “civilização” em suas obras, reforçando o caráter contraditório às ideias de Franz Boas, se relacionadas às distinções e às antíteses feitas entre a *kultur* dos alemães e a *zivilisation* dos franceses.

hábitos de antigas famílias de senhores de engenho. Tal decadência é encontrada em todas as partes: da mobília da casa, à luz elétrica; Da culinária, às festas e vestimentas. O herdeiro do homem branco e colonizador vai perdendo as tradições regionais junto com a hegemonia econômica.

Em *Casa-grande & senzala*, existe uma abordagem maior de Freyre sobre os três grupos culturais que, segundo ele, fizeram parte do grande processo da mestiçagem no Brasil. Diferente das outras duas obras mencionadas, a ênfase é justamente sobre as contribuições de cada agente social no processo de formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. O nativo brasileiro é tratado com mais atenção em *Casa-grande & senzala*, como a primeira e principal personagem que proporcionou a mestiçagem junto com o português, resolvendo o problema de povoação das terras recém-descobertas (FREYRE, 2006, p. 161). O indígena foi de extrema importância para o desbravamento das matas virgens, serviu como mão de obra inicial para o português e também acabou participando de conflitos com demais nativos, em prol da colonização europeia.

A figura feminina da índia foi uma das principais bases da formação social e cultural do Brasil, segundo Freyre. Na sua obra de 1933, o autor ilustra com clareza as heranças deixadas pela mulher gentia ao Brasil:

À mulher gentia temos que considerá-la não só a base física da família brasileira, aquela em que se apoiou, roubustecendo-se e multiplicando-se, a energia de reduzido número de povoadores europeus, mas valioso elemento de cultura, pelo menos material, na formação brasileira. Por seu intermédio enriqueceu-se a vida no Brasil, como adiante veremos, de uma série de alimentos ainda hoje em uso, de drogas e remédios caseiros, de tradições ligadas ao desenvolvimento da criança, de um conjunto de utensílios de cozinha, de processos de higiene tropical – inclusive o banho freqüente ou pelo menos diário, que tanto deve ter escandalizado o europeu porcalhão do século XVI (FREYRE, 2006, p. 163).

Entretanto, por mais que os nativos brasileiros tenham contribuído culturalmente para a formação do país, Gilberto Freyre é irredutível ao afirmar que “o açúcar matou o índio” (FREYRE, 2006, p. 229). O Nordeste do qual Freyre tanto fala, o monocultor, o patriarcal, o do engenho e da casa-grande, não reservou espaço para os nativos. E, assim, esse sistema econômico instaurado pelo colono europeu no Brasil não fez outra coisa senão excluir, e de certa forma, exterminar, um dos grupos sociais que primeiramente tanto contribuiu para a mestiçagem.

A relação do escravo africano com o europeu, segundo Gilberto Freyre, foi mais forte do que a do indígena, e dentre tantas justificativas que o autor dá para tal afirmação, a alimentação é uma delas. Segundo Freyre (2006, p. 373), o escravo africano era mais bem

alimentado do que o indígena brasileiro, que, por sua vez, era nômade, não tinha grande conhecimento de agricultura nem de criação de gado. Argumento que relembra muito a defesa de Silvio Romero (1943, p. 79) ao tomar a “má alimentação de féculas e grãos” como uma das respostas ao atraso cultural do brasileiro.

A alimentação, aliás, é um dos pontos fortes de pesquisa nas obras de Gilberto Freyre, principalmente no que diz respeito à relação íntima da escrava africana com a família da casa-grande. Em *Manifesto regionalista*, a ênfase à comida como fonte de pesquisa é mais evidente. As receitas e os ingredientes servem como uma base sólida para a explicação que o autor dá sobre a formação antes cultural que geográfica da região Nordeste. A culinária, como fonte de pesquisa inusitada para a época, respaldada pela corrente da Nova História – Escola dos Annales, que chegou ao Brasil justamente nas primeiras décadas do século XX –, é premissa para compreender, de forma até didática, o pensamento de Freyre sobre a representação simbólica de região pautada nas relações de portugueses, negros escravos e índios.

O mestre de Apipucos soube, pioneiramente, utilizar e manipular fontes ainda estranhas para a época em que escreveu, para construir suas ideias, teses e ideologias sobre a formação do Nordeste enquanto região cultural, tais como inventários familiares, notícias de leilões em jornais, livros de receitas culinárias de famílias tradicionais da região, vestimenta através de fotografias da época, literatura nacional, arquitetura da cidade etc.

O Nordeste simbólico, pautado em práticas culturais, foi inventado por Gilberto Freyre a partir de fontes variadas de pesquisa e da defesa de uma particularidade sobre a mestiçagem: o equilíbrio. E é nesse equilíbrio, que Freyre acredita só ser encontrado no seu Nordeste, que este trabalho vai identificar as práticas culturais de herança escrava africana que auxiliaram na construção da respectiva região. Com um problema teórico – a mestiçagem –, o sociólogo criou duas soluções: a região Nordeste, e, dela, a identidade cultural brasileira.

### 3 ANTECEDENTES DE GILBERTO FREYRE SOBRE “RAÇA”, SOCIEDADE E CULTURA NO BRASIL

Neste capítulo, faz-se uma breve abordagem de ideias e teorias que influenciaram o pensamento de Gilberto Freyre. Considera-se importante esse resgate, em função de demonstrar o caminho que o sociólogo pernambucano trilhou até chegar à categoria do escravo negro e às representações que criou a partir dele, para só então empenhar-se na construção de uma região, na qual práticas culturais de origem africana e escrava cumpriram papel fundamental. O contraponto entre ideias de intelectuais do final do século XIX e Gilberto Freyre constitui a estratégia principal deste capítulo, pois é difícil verificar influências de pensamentos e teorias sem a comparação de obras entre autores.

Qualquer proposta de discutir sobre o cenário intelectual do Brasil, no que se refere aos problemas de raça, cultura e sociedade, precisa passar por uma contextualização histórica, mesmo que breve. Conforme Costa (1974, p. 66), a instituição da independência política do país, em 1822, que ocorreu através da classe burguesa, excluindo o restante da população de todo o processo, conduziu à necessidade de criar mecanismos que dessem conta de integrar, política e culturalmente, um país com dimensões continentais, para inventar uma ideia de nação com história, geografia, população e economia próprias. Foi nesse panorama que o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, criado em 1838, e a escrita romântica “iriam, cada um a seu modo, mapear o país e inventar a nação” (SANTOS, 2012, p. 73). Da mesma forma, foi nesse cenário que alguns intelectuais estrangeiros e nacionais começaram a discutir assuntos sobre o país, seus problemas, e, principalmente, seu “atraso” em relação aos modelos europeus. Pensadores como Araripe Júnior, Manuel Bomfim, Silvio Romero, Nina Rodrigues, entre outros, da geração de 1870, e, posteriormente, Edson Carneiro, Albuquerque Júnior, Gilberto Freyre e tantos outros no início do século XX inauguraram oficialmente as discussões sobre o atraso brasileiro em relação ao termo “raça”.

Isso não significa que todo leitor de Freyre necessite reportar-se a obras como *História da literatura brasileira*, de Silvio Romero, a Franklin Távora, com *O cabeleira*, ou a Raimundo Nina Rodrigues, com sua obra póstuma *Os africanos no Brasil*. No entanto, qualquer leitor paciente e curioso, que se permita realizar esse resgate intelectual, ao ler novamente obras de Gilberto Freyre, conhecerá outro pensador, que não o escritor ou o sociólogo, mas o homem, o cidadão pernambucano Gilberto de Melo Freyre, que defendia suas ideias fora e dentro de seus escritos, tanto na sua vida profissional como intelectual e também na particular, como homem pernambucano, devido à influência que o autor recebeu

dos pensadores do final do século XIX. Por isso, compreende-se porque muitos estudiosos de Gilberto Freyre – ou sua grande maioria – referem-se a “vida e obra” do sociólogo, não conseguindo separar uma da outra:

Gilberto Freyre escreve *Casa-grande & senzala* aos 33 anos. Na mistura de antropologia com autobiografia reside o segredo hispânico. Junta-se pelos conectivos o que é plebeu e o que é nobre. Oswald de Andrade estava certo em saudar *Casa-grande & senzala* pelo espiritismo: Lampião baixou em Apipucos. Gilberto Freyre mexe no tabu do Santo ofício. *Sodomias e Heresias*. Estuda-se sociologia pela biografia, assim vêm à tona os sentimentos que ignoram a política (VASCONCELLOS, 2000, p. 71).

Conforme informam Giucci e Larreta (2007), a vida intelectual de Gilberto Freyre começou cedo, a propósito da influência de seu pai, que muito se preocupava em fazer de seu filho um homem de letras, muito embora Freyre tenha encontrado dificuldades em aprender a ler e escrever, demonstrando, contudo, facilidade e gosto pelas artes através do desenho.

Gilberto Freyre teve sua formação acadêmica e intelectual majoritariamente realizada no exterior, passando pela Universidade de Baylor, no Texas, e pela Universidade de Columbia, também nos Estados Unidos da América, sem contar as visitas e o exílio na Europa. Afirmam Giucci e Larreta que o Colégio Americano Batista, em Recife, foi fundamental para a formação intelectual de Freyre, em relação ao que lhe esperava futuramente na América do Norte:

Desde o início do século XX, a ação missionária no Recife esteve intimamente ligada ao ensino. [...] O americanismo do colégio evidenciava-se não somente no ensino do inglês, mas também na ação religiosa evangélica e no intercâmbio com o sistema universitário dos Estados Unidos, sobretudo com a Universidade de Baylor, no Texas (GIUCCI; LARRETA, 2007, p. 35).

O fato de se encontrar em outro país não o impediu de manter contato com o que ocorria em Recife e no Brasil. Além disso, influenciou o pensamento local, tanto nas artes, como na literatura, na política e na economia, como bem demonstra Neoraldo Pontes de Azevêdo:

Gilberto Freyre encontrava-se desde 1918 nos Estados Unidos a realizar estudos. Fora da agitação em que se debatia Pernambuco, enviava com regularidade artigos que eram publicados no *Diário de Pernambuco*, sob o título de “Da outra América”. Falava de suas viagens, das novas amizades, da política americana, dos costumes observados, da vida estudantil nos Estados Unidos, dos livros que lia, dos professores, de intelectuais, de poetas, além de defender o zelo pela tradição (AZEVEDO, 1984, p. 32).

Dessa forma, mesmo longe de Recife, Gilberto Freyre interferia ativamente, ao mesmo tempo que era influenciado pelos acontecimentos do país, fazendo com que as defesas da tradição ficassem cada vez mais presentes em suas obras. Na universidade de Columbia, Freyre tomou contato com o Culturalismo do professor alemão Franz Boas, teoria que ia de encontro às doutrinas deterministas advindas da Europa e que visavam a explicar e implicar diferenças raciais e de inferioridade entre os diferentes povos. Antes disso, Freyre foi leitor de teóricos brasileiros e estrangeiros simpatizantes das ideias raciais europeias que foram adaptadas para a realidade brasileira por pensadores como, por exemplo, Silvio Romero. Basta verificar a bibliografia das obras de Gilberto Freyre para constatar que, dentre as muitas leituras que realizou durante sua vida intelectual, muitas tratavam sobre temas regados pelos determinismos geográfico e biológico, muito embora tenha vindo a contestá-las em suas obras. Autores estrangeiros como Morgan, Tylor e Frazer, além de brasileiros como os já mencionados Silvio Romero e Raimundo Nina Rodrigues, configuram a gama de intelectuais que Gilberto Freyre havia lido e pesquisado.

Os determinismos, tanto o geográfico quanto o biológico, eram correntes de pensamento sociais pautadas em metodologias supostamente empíricas, como a frenologia e a antropometria<sup>31</sup>, a título de exemplo, numa tentativa de moldar-se às ciências naturais e exatas, à luz do Positivismo comteano. Pretendiam explicar as diferenças físicas e culturais dos grupos humanos, através de elementos geográficos – como o ambiente – e hereditários. Futuramente, essas teorias tomaram, inclusive, caráter político e ideológico para justificar ações “civilizadoras” sobre povos “primitivos”. Foi sob influência dessas correntes que pensadores brasileiros passaram, cada vez mais, a legitimar afirmações e teorias que degeneravam todo e qualquer processo de mestiçagem, tornando o mulato brasileiro o ícone representativo do atraso do país, tanto cultural quanto politicamente. O mestiço era considerado um erro genético.

É imprescindível acompanhar alguns movimentos econômicos, políticos e sociais entre os séculos XVIII e XIX para compreender como se configuraram os diversos conceitos que surgiram nesse período – como raça, cultura e civilização – que tentavam explicar a explosão de “descobertas” feitas pelo Velho Mundo. Encontros com povos culturalmente diferentes e revoluções, a exemplo da Francesa de 1789, que definiam mudanças nos direitos “universais”, mexiam com o imaginário das pessoas e tornavam necessárias explicações que dessem conta dos problemas sociais de poder e de legitimidade política que emergiam. Nesse

---

<sup>31</sup> Técnicas de medições do crânio e do cérebro, pertencentes à antropologia criminal.



sentido, surgiram diversos conceitos e mais conceitos para explicar “o diferente”. “Cultura” foi um deles, e ganhou uma conotação muito próxima de civilização, dada pelos franceses sucessores do Iluminismo, de acordo com Denys Cuche (2002, p. 21).

Com as independências no final do século XVIII e XIX nas Américas, o problema racial passou a tomar dimensões maiores, uma vez que a composição das novas nações baseava-se em povos diferentes do ponto de vista cultural. No Brasil, com a abolição formal da escravidão, conforme afirma Renato Ortiz (1985, p. 19), o problema torna-se ainda maior, pois, embora senhores de escravos legitimassem o abuso sexual de escravas negras como um investimento de mão de obra em longo prazo, necessitava-se agora evitar qualquer contato com raças consideradas inferiores e perigosas pelas correntes deterministas. Quando a teoria da evolução das espécies de Charles Darwin foi publicada, não demorou muito para que os poligenistas a reinterpretassem e, conforme afirma Schwarcz (1993, p. 57), trocassem o termo darwinista “seleção natural” para “degeneração social”, para que a mestiçagem viesse à tona como o grande mal do século:

Questão fundamental, a mistura de raças na versão poligenista apontava para um fenômeno recente. Os mestiços exemplificavam, segundo essa última interpretação, a diferença fundamental entre as raças e personificavam a “degeneração” que poderia advir do cruzamento de “espécies diversas” (SCHWARCZ, 1993, p. 56).

Ponto fundamental para esta pesquisa, a mestiçagem como problema no Brasil foi um dos elos entre Silvio Romero e Gilberto Freyre. As ideias de Nina Rodrigues, como já afirmado, relacionam-se com as do sociólogo pernambucano, mas com perspectivas diferentes, mais atreladas à relação do agente social negro escravo, e sem anular as discussões raciais.

Por que Romero e Nina Rodrigues são considerados antecessores de Freyre, se as correntes deterministas que chegaram ao Brasil por volta de 1870 – e foram aqui adaptadas – tornaram-se alvos de discussão e repercutiram em diversas obras de inúmeros pensadores brasileiros, como, por exemplo, Manuel Bomfim<sup>32</sup>? Seguiu-se, nesta investigação, uma escolha metodológica encontrada em Lilia Moritz Schwarcz (1993, p. 65), que foi “tomar os autores não de forma isolada, mas vinculados às diferentes instituições das quais participavam e que representavam”, que no caso brasileiro foram, majoritariamente, as Faculdades de Direito de Recife e a Faculdade de Medicina da Bahia. Embora os autores sejam analisados

---

<sup>32</sup> Manuel Bomfim foi um intelectual brasileiro. Formado em medicina pela Faculdade do Rio de Janeiro, também é considerado um historiador e sociólogo em função das contribuições que deu sobre a temática da mestiçagem e da identidade nacional. Teve sérias discussões com Silvio Romero no que se refere justamente aos distintos pontos de vista que tinham sobre a miscigenação no país.

separadamente neste trabalho, coincidentemente ou não, as escolas de Direito e de Medicina das quais participaram foram instituições intelectuais que, por muito tempo no Brasil, tiveram enorme prestígio reconhecido pelas regiões às quais pertenciam.

A mestiçagem, enquanto problema a ser discutido no final do século XIX, encontrou na região delimitada por Gilberto Freyre, no início do século XX, a possibilidade de inverter seu estigma, passando a ser reinterpretada, conforme afirma Renato Ortiz (1985, p. 41). Embasados em Ortiz, assevera-se que Manuel Bomfim ficaria deslocado como intelectual que obtinha em suas ideias as teorias raciais deterministas, se fosse tentar relacioná-lo a Freyre, uma vez que Bomfim possuía “uma visão internacionalista que não encontrava correspondências nos outros autores brasileiros da época. [...], pois perguntar-se sobre Brasil equivale a se indagar a respeito das relações entre América Latina e Europa” (ORTIZ, 1985, p. 23). Ou seja, neste trabalho, e mais especificamente neste capítulo, relacionam-se com Gilberto Freyre e suas ideias autores que utilizaram as teorias raciais deterministas, mas que as interpretaram e as aplicaram para problemas voltados inteiramente para o Brasil, sem abordar a relação do país com o resto do novo continente.

### 3.1 SILVIO ROMERO: A MISTIÇAGEM

Silvio Romero (1851-1914) foi um dos maiores críticos literários oitocentistas brasileiros, que fez um dos primeiros estudos sociológicos da nossa literatura. Sergipano, formou-se na Faculdade de Direito de Pernambuco e sempre foi conhecido por seu caráter polêmico. Roberto Ventura, inclusive, relembra o embate entre o crítico literário e sua banca examinadora na sua defesa de tese em 1875, discutindo sobre a “morte” da metafísica:

- A metafísica não existe mais, Sr. Doutor, se não sabia, saiba.
- Não sabia, retruca este.
- Pois vá estudar e aprender para saber que a metafísica está morta.
- Foi o senhor que a matou? Pergunta-lhe então o senhor Dr. Coelho Rodrigues.
- Foi o progresso, foi a civilização, responde-lhe o bacharel Silvio Romero, que, ato contínuo, se ergue, toma dos livros, que estavam sobre a mesa e diz: - Não estou para aturar esta corja de ignorantes que não sabem nada (BEVILÁQUA apud VENTURA, 1991, p. 127).

Qualquer leitor iniciante pode se espantar ao abrir a obra *História da literatura brasileira*, de Silvio Romero, e não compreender o porquê do autor dispensar grande parte do escrito para tratar sobre questões raciais no Brasil oitocentista. O que acontece, na verdade, é que Romero foi um dos precursores no Brasil a debruçar-se sobre os supostos problemas

enfrentados pela intelectualidade do país na produção da literatura, e como praticamente tudo em finais de 1870 girava em torno das teorias raciais deterministas, o bacharel em Direito não via outra explicação para o nosso “atraso” literário senão a nossa composição racial e cultural. Conforme afirma Alberto Luiz Schneider (2005, p. 21), em finais do século XIX, “a crítica literária serviu, frequentemente, como um espaço para a polêmica, o debate de ideias e a discussão sobre temas nacionais, exercendo sobre os intelectuais um enorme fascínio”. Entretanto, se Romero foi um dos primeiros intelectuais brasileiros a relacionar produção literária com composição racial diretamente, não é ele o merecedor dos créditos por pré-dividir o país literariamente. O escritor cearense Franklin Távora, ainda em 1876, no prefácio de sua obra *O cabeloira*, separava o “Norte” do “Sul” do Brasil, através de características literárias relacionadas diretamente com a noção de “Brasil original”, de que, futuramente, Gilberto Freyre se apropriaria:

Em *O cabeloira* ofereço-te um tímido ensaio do romance histórico, segundo eu entendo este gênero da literatura. À crítica pernambucana, mais do que a outra qualquer, cabe dizer se o meu desejo não foi iludido; e a ela, seja qual for a sua sentença, curvarei a cabeça sem replicar. As letras têm, como a política, um certo caráter geográfico; mais no Norte, porém, do que no Sul abundam os elementos para a formação de uma literatura propriamente brasileira, filha da terra (TÁVORA, 2010, p. 22).

Considerando que no momento em que Távora escreveu esse prefácio o país passava, como já citado anteriormente, por um momento de necessária definição nacional, não se podem esquecer os movimentos de resistência a esse plano unificador que, principalmente na região norte do país, foram muitos<sup>33</sup>. Não foram movimentos apenas armados; foram, também, movimentos intelectuais, como os que, de acordo com Santos (2012, p. 74), anteciparam o mapeamento do país, do ponto de vista das diferentes nacionalidades.

Silvio Romero inicia sua obra fazendo um apanhado geral das discussões sobre o estado da criação literária do Brasil, apontando aquilo que ele chamou de fases da nossa literatura<sup>34</sup>, sendo, respectivamente: “o período de formação (1500-1750); período de desenvolvimento autônomo (1750-1830); período de transformação romântica (1830-1870) e período de reação crítica (1870 em diante)” (ROMERO, 1943, p. 43).

Como polemista de sua época e crítico literário, Romero analisou, como tantos outros intelectuais brasileiros do final do século XIX, não só a literatura brasileira em si, mas

<sup>33</sup> Cabanagem (1832), Sabinada (1837), Balaiada (1838), Federação do Guanais (1832), Revolta dos Malês (1835), Insurreição Praieira (1848), Revolta do Ronco da Abelha (1851), Revolta dos Lisos (1844), entre outras.

<sup>34</sup> Em relação a esses “períodos literários”, Romero afirma, no Tomo I, que os discutirá nos outros livros que sucedem, apenas apontando-os no primeiro volume.

também os elementos que ele considerava característicos do povo desse país, e procurou compreender os motivos dos seus problemas em geral, e, em particular, do seu “atraso”, influenciado pelas teorias raciais deterministas. Isso pode ser comprovado na *História da literatura brasileira*, quando surgem temas relacionados ao papel e à contribuição da mestiçagem e do elemento étnico africano para a formação da sociedade brasileira.

Uma das teses mais fortes defendida pelo historiador da literatura é a de que o brasileiro é um povo mestiço, tanto no físico quanto nas ideias (ROMERO, 1943, p. 39), premissa copiada por Gilberto Freyre no primeiro parágrafo do capítulo IV de *Casa-grande e senzala* (1933)<sup>35</sup> e, também, no *Manifesto regionalista* (1952). Romero distinguia dois tipos de “mestiçamentos”, o *físico* e o *moral*. Ambos eram constituintes da formação do povo brasileiro: “Deste imenso mestiçamento *físico* e *moral*, desta fusão de *sangues* e de *almas* é que tem saído diferenciado o brasileiro de hoje e há de sair cada vez mais nítido o do futuro” (ROMERO, 1943, p. 301, grifos do autor). Para Romero, o papel da mestiçagem no Brasil acabaria encaminhando o brasileiro para a formação de um “tipo novo” de ser humano, que possuiria cada vez mais características próprias e exclusivas com o passar do tempo. Porém, coube ao agente social negro o papel principal nesse “mestiçamento” físico e moral:

Os entendidos vêem logo a perspectiva imensa que êsses fatos abrem para o lado d'alma nacional. E sem dificuldade percebem como a influência africana inoculou-se na índole brasileira desde os primeiros alvares de nossa formação. As pretas eram *amas* de leite e de *criação* dos filhos dos colonizadores europeus desde 1550 ou mesmo antes.

Não é preciso juntar mais nada para se compreender êsse fenômeno que, noutro livro, chamamos – o *mestiçamento moral*, ao lado do mestiçamento físico, que se ia desde então, dando também em larga escala (ROMERO, 1943, p. 294, grifos do autor).

Silvio Romero não via a mestiçagem por si só com bons olhos. Para o crítico literário, era ela que degenerava o povo e, inclusive, inviabilizava a literatura nacional, sem contar, ainda, com o clima tropical que tornava o intelectual preguiçoso e fraco geneticamente e com a alimentação baseada em grãos<sup>36</sup>:

A ação do meio físico em sociologia e na literatura pode-se determinar pelo clima, pelo aspecto geológico e topográfico do país, pela alimentação do povo. Quanto a esta, consiste entre nós, pela mor parte, em féculas e grãos, é pouco nutriente e incapaz de avigorar um povo sadio. Faz-se exceção talvez para os sertanejos das zonas pastoris do Norte e do Rio-Grande-do-Sul que, em regra, são vigorosos. Os

<sup>35</sup> “Todo Brasileiro, mesmo o alvo, de cabelo louro, traz na alma, quando não na alma e no corpo [...] a sombra, ou pelo menos a pinta, do indígena ou do negro” (FREYRE, 2006, p.367).

<sup>36</sup> Nestes momentos da escrita de Romero é que se percebem as teorias raciais advindas da Europa e adaptadas no Brasil.

habitantes das matas e das praias são de-ordinário anêmicos e enfraquecidos (ROMERO, 1943, p. 79).

Para ele, a mestiçagem, como atraso para o país, não poderia mais ser revertida, mas poderia ser manipulada para alcançar, aos poucos, sua libertação, através do branqueamento social. Essa forma de eugeniação da população, por intermédio do controle da mestiçagem entre grupos culturais supostamente inferiores aos europeus e seus descendentes, e também através de um incentivo à mestiçagem cada vez mais equilibrada e bem distribuída entre mestiços e brancos, garantiria, segundo Romero (1943, p. 105), a disseminação e a sobreposição do elemento étnico branco em relação ao mestiço. E é nesse ponto que Silvio Romero e Gilberto Freyre divergem em suas ideias: enquanto o intelectual oitocentista via na mestiçagem um problema a ser combatido com ela mesma para buscar um Brasil cada vez mais branco, diluindo todas as características degenerativas advindas do processo de mistura racial, para o sociólogo pernambucano do século XX ela era vista como a característica vital da nação brasileira, sendo transformada ao longo de todo seu discurso intelectual em ideologia do “povo brasileiro”, transmutando o termo, que antes era pejorativo, em apreciativo: “Pois o Brasil é isto: combinação, fusão, mistura” (FREYRE, 1976, p. 76).

Romero, assim como Freyre posteriormente, defendia muitas teses sobre o negro escravo do Brasil, como a de que ele deveria ser alvo maior de investigações por ter justamente contribuído para a mestiçagem (ROMERO, 1943, p. 112). Tal crítica foi abraçada por Nina Rodrigues mais de vinte anos depois<sup>37</sup>, sendo o médico maranhense responsável pelo estudo pioneiro dos africanos na Bahia.

Por mais que Silvio Romero interpretasse a mestiçagem como o mal que minava e prejudicava a produção literária brasileira, em função de misturar raças que, segundo as teorias raciais deterministas não detinham capacidade para o ofício da escrita e da intelectualidade, era somente através dela que o país poderia se tornar cada vez mais branco e, logo, cada vez mais capaz em suas produções intelectuais. Para Romero, o problema não era o negro em si, prova disso é a lástima com a qual afirmou e alertou para o perigo de não se estudar no Brasil uma cultura tão importante para a formação do país.

Além de Gilberto Freyre parafrasear inúmeras vezes o crítico literário Silvio Romero, eles convergiram em relação à ideia da importância do africano para o processo da mestiçagem<sup>38</sup>. Romero foi um dos primeiros a abordar o elemento étnico africano, justificando e lamentando, já para a época, a falta de interesse e compromisso dos intelectuais

---

<sup>37</sup> Ver Rodrigues, 1988, p. 122.

<sup>38</sup> Assim como da sua importância para a compreensão do Brasil.

brasileiros e estrangeiros no que se referia a estudos sobre esse tipo de cultura e vida. Por mais que o autor trate do português e do índio, é clara sua preocupação com o papel do negro na formação do povo brasileiro: “não é o domínio exclusivo do africanismo que peço; exijo apenas mais equidade na distribuição dos papéis em nossa luta de quatro séculos” (ROMERO, 1943, p. 112). Nessa perspectiva, o autor traça não só características dos africanos que para o Brasil vieram, como também apresenta suas contribuições para a cultura do país, o que, em seguida, Gilberto Freyre também fez em *Casa-grande & senzala*<sup>39</sup>.

Silvio Romero afirma que, diferentemente do indígena, os africanos foram mais adaptáveis ao branco. Em seguida, sua escrita revela-nos que o Brasil só cresceu economicamente porque contou com mãos e braços trabalhadores como os dos africanos para erguê-lo:

Os negros trabalhavam nas roças, produzindo o açúcar, o café e todos esses gêneros chamados *coloniais*, que a Europa consumia. Só pelos três fatos da escravidão, do cruzamento e do trabalho, é fácil aquilatar a imensa influência que os africanos tiveram na formação do povo brasileiro. A escravidão, apesar de todos os seus vícios, operou como fator social, modificando nossos hábitos e costumes. Habilitou-nos por outro lado a arrotear as terras e suportar em descanso as agruras do clima. Desenvolveu-se como força econômica, produzindo as nossas riquezas, e o negro foi assim um robusto agente civilizador (ROMERO, 1943, p. 35, grifo do autor).

Não coincidentemente, temos em *Casa-grande & senzala* o mesmo discurso enaltecido do agente social africano:

Os escravos vindos das áreas de cultura negra mais adiantada foram um elemento ativo, criador, e quase que se pode acrescentar nobre na colonização do Brasil; degradados apenas pela sua condição de escravos. Longe de terem sido apenas animais de tração e operários de enxada, a serviço da agricultura, desempenharam uma função civilizadora (FREYRE, 2006, p. 390).

Não se podem negar as influências de Silvio Romero em Gilberto Freyre. Para o crítico literário, o trabalho do negro, por mais que tenha sido escravo, fez o Brasil prosperar. Dessa forma, Romero lega ao elemento africano a herança cultural do trabalho, afirmando que o negro não teria contribuído para nossa intelectualidade em função de nunca ter sido objeto de estudo tanto sua língua quanto sua cultura.

---

<sup>39</sup> Ressalta-se aqui que, embora esta pesquisa trabalhe com quatro obras do sociólogo pernambucano, no que tange às relações entre Silvio Romero e Gilberto Freyre, *Casa-grande & senzala* é o objeto que, por excelência, compreende maiores passagens que possam fazer a ligação entre os dois intelectuais, principalmente no que se refere ao agente social negro e negra e nos exemplos das teorias raciais deterministas. As demais obras possuem caráter mais relacionado com o quarto capítulo desta pesquisa, pois remetem mais às questões de região e do movimento regionalista nordestino.

Porém, dentro de elementos culturais como a música e a poesia, Romero alega que não existiu exclusivismo africano. O samba, por exemplo, seria indígena, e nossa poesia possuiria a imaginação e o sentimento advindos do negro e do índio, enquanto a razão viria do português. Partindo desse ponto de vista, a ordem do rastro cultural no Brasil assim se apresenta, segundo o autor: primeiro os portugueses, segundo os africanos e terceiro os indígenas. Segundo Romero, o “negro é adaptável ao meio americano; é suscetível de aprender; não tem as desconfianças do índio; pode viver ao lado do branco, aliar-se a ele” (ROMERO, 1943, p. 103). Por isso, o autor remete o “mestiçamento” do povo brasileiro muito mais à relação entre portugueses e negros do que entre portugueses e índios<sup>40</sup>:

De tudo que fica dito é fácil tirar a conclusão. Dos três povos que constituíram a atual população brasileira, o que um rastro mais profundo deixou foi por certo o português; segue-se-lhe o negro e depois o indígena. À medida, porém, que a ação direta das duas últimas tende a diminuir, com a internação do selvagem e a extinção do tráfico dos pretos, a influência européia tende a crescer com a imigração e pela natural propensão para prevalecer o mais forte e o mais hábil. O mestiço é a condição dessa vitória do branco, fortificando-lhe o sangue para habilitá-lo aos rigores de nosso clima (ROMERO, 1943, p. 118).

Silvio Romero afirmava que prevaleceriam, no físico e na moral, características da raça mais pura e mais numerosa, através da eugenia. A raça mais pura ele considerava a branca e também a mais numerosa, uma vez que a imigração se fazia forte no final do século XIX no Brasil, e Romero acreditava que ela aumentaria cada vez mais. Logo, para o autor, as características que prevaleceriam no povo brasileiro, com o passar do tempo, seriam as da etnia branca, “pura”. De certa forma, Romero posicionava-se como um eugenista sobre nossa população, já que, em *História da literatura brasileira*, o autor deixa clara sua preocupação acerca da má distribuição dos imigrantes no Brasil naquele período, acusando o fato de ter o Sul como o destino mais frequente dos fluxos migratórios europeus em comparação ao Norte. Devido a essa disparidade de recebimento de imigrantes, segundo Romero, o Norte estaria em desvantagem sob o ponto de vista econômico e social em relação ao Sul, pois seu desenvolvimento seria comprometido:

<sup>7a</sup> – Comparando-se o Norte e o Sul do país, nota-se já um certo desequilíbrio, que vai tendo conseqüências econômicas e políticas: ao passo que o Norte tem sido erroneamente afastado da imigração, vai esta superabundando no Sul, introduzindo os novos elementos, fato que vai cavando entre as duas grandes regiões do país um valo profundo, já de si preparado pela diferença dos climas (ROMERO, 1943, p. 105).

---

<sup>40</sup> Ao contrário do movimento romântico.

Talvez se encontrem nessa citação de Romero, juntamente com as palavras de Távora no prefácio de *O cabeleira*, e posteriormente com as ideias de Nina Rodrigues, as influências de Freyre em relação ao seu descontentamento sobre as medidas políticas e econômicas que o país vinha tendo em relação ao Nordeste, privilegiando Rio de Janeiro e São Paulo (FREYRE, 1976, p. 55). Por isso, é necessário comparar as afirmações de Romero com as que Freyre fez nas obras que configuram objeto de pesquisa desta investigação. Assim como o sergipano, Freyre criticou a administração do governo central favorecedora para alguns estados do país em relação a outros. O sociólogo defende no *Manifesto regionalista* de 1926(1976, p. 56) que os “estadistas e legisladores nacionais” pensassem e agissem “interegionalmente”, por sermos “um conjunto de regiões antes de sermos uma coleção arbitrária de ‘Estados’”.

Pode-se afirmar que Silvio Romero aponta quatro principais contribuições culturais africanas que teriam ficado como herança para a formação do povo brasileiro: alegria, força, ânimo e resistência(ROMERO, 1943, p. 80-81).Essa é uma das imagens que se tem do Brasil no interior e no exterior ainda nos dias atuais (SANTOS; GAYER, 2006, p. 4). Gilberto Freyre acrescenta e incrementa essas ideias de Silvio Romero em suas obras. Ambos os intelectuais dedicaram boa parte de suas produções para demonstrar a herança cultural africana nos costumes brasileiros, principalmente na língua. Vejamos o que diz Romero sobre a mistura de raças refletindo-se na língua:

Temos problemas etnográficos e lingüísticos que não existem em Portugal. [...] O primeiro trabalho a fazer neste terreno era, depois de coligir os materiais, indicar o que pertence a cada uma das raças que constituíram o nosso povo, e, por último, quais são as produções recentes originadas dos mestiços e das populações atuais. [...] No conflito das três línguas no Brasil, tendendo a dos conquistadores a predominar, deixou-se contudo saturar de elementos estranhos, tomados às outras. É assim que ainda existem versinhos cantados em português e tupi, ou em português e africano (ROMERO, 1943, p. 106-112).

Freyre, entretanto, dava proeminência ao agente social negro, representado majoritariamente na figura feminina da ama de leite, afirmando que ela foi responsável por muitas heranças lingüísticas no português brasileiro, devido ao contato íntimo que teve com as meninas e meninos de engenho, desde sempre (FREYRE, 2006, p.414).



### 3.2 RAIMUNDO NINA RODRIGUES: FOCALIZANDO A CULTURA NEGRA ESCRAVA

Raimundo Nina Rodrigues (1862-1906) foi um médico legista que iniciou seus estudos na Faculdade de Medicina da Bahia, concluindo-os no Rio de Janeiro. Como bacharel em medicina, enfrentou resistências por parte do quadro de médicos de São Luis – Maranhão, sua cidade de origem, em função das teorias que defendia em relação aos problemas de saúde da população pobre da cidade, o que culminou em sua mudança para a Bahia, para exercer a profissão e integrar o corpo docente da instituição na qual começou sua formação. Porém, Nina Rodrigues foi muito mais do que um médico legista. Pode-se afirmar que o maranhense foi pioneiro no Brasil em estudos antropológicos e de etnografia (MAIO, 1995, p. 226). Além de trabalhar com a população carente e se interessar por assuntos relacionados a problemas mentais, Raimundo Nina Rodrigues fez, pelo Brasil, o registro e a análise de aspectos culturais do que ele chamou de “últimos africanos” (RODRIGUES, 1988, p. 98).

Parte do seu trabalho, principalmente de origem antropológica sobre os negros na Bahia, fez com que Nina Rodrigues refletisse e escrevesse sobre o problema racial no Brasil e sobre a mestiçagem. Parece que da mesma forma que Silvio Romero, o bacharel em medicina maranhense iniciou suas pesquisas voltadas a um tema e acabou caindo nas graças das discussões raciais, mais especificamente da relação do grupo cultural de negros escravos provenientes do continente africano com os problemas sociais, políticos, econômicos e também culturais do Brasil. Porém, existem diferenças nas ideias e reflexões entre Silvio Romero e Nina Rodrigues, embora ambos venham a influenciar, posteriormente, Gilberto Freyre.

A principal diferença pode ser explicada a partir de uma reflexão introdutória sobre determinado evento particular que ocorreu com a autora desta pesquisa, por volta de mais ou menos um ano atrás. Em meio a uma conversa informal sobre o racismo, surgiu uma afirmação de que “se não queriam mestiços e pretos no Brasil, era só ter se misturado até branquear todos, e tudo estaria resolvido”. O que ocorre com essa memória particular é que ela configura, justamente, o exemplo da distinção entre Silvio Romero e Raimundo Nina Rodrigues em relação à mestiçagem no Brasil. Enquanto o primeiro a via como o principal problema, muito embora ao mesmo tempo como a única solução para a nação – em busca de um branqueamento social –, o segundo a entendia também como problema, porém, não como caminho possível da salvação do país, uma vez que acreditava ser ilusória a diluição do

elemento negro através da mestiçagem. Segundo o médico maranhense Raimundo Nina Rodrigues:

De duração bem curta foi sem dúvida a enganadora tranqüilidade. A campanha abolicionista iniciou-se quase logo. A princípio tímida e indecisa, a pouco e pouco reforçada e dominante, triunfava por fim apenas trinta anos depois. Mas, como da primeira vez, celebrou-se de novo e agora com maior estrondo a solução definitiva do magno problema. Os negros existentes se diluirão na população branca e estará tudo terminado (RODRIGUES, 1988, p. 5).

O branqueamento social era visto como uma possível solução, mas não convencia a todos, e marcou os pensadores brasileiros do período com certo tom contraditório, sendo, muitas vezes, difícil compreender a relação da crítica que faziam à mestiçagem com as supostas soluções que encontravam para o problema da mistura de raças. Silvio Romero, por exemplo, acreditava na evolução da nação brasileira por meio dessa mistura, mas apontava um mestiçamento moral que marcaria para sempre o povo brasileiro. Nina Rodrigues, opostamente, conferiu em seus escritos tamanha importância a esse mestiçamento moral, a ponto de duvidar da mistura como metodologia correta à solução da degeneração social de que sofria o país. Se moralmente continuaríamos mestiços, nosso atraso e nossos problemas não seriam resolvidos, pensava o precursor do estudo etnográfico no Brasil.

Como pioneiro no estudo das culturas africanas no país, Nina Rodrigues merece os créditos por ter aceitado a provocação feita por Silvio Romero em *História da literatura brasileira*, na qual se referia à falta de engajamento intelectual por parte da inteligência do país em relação aos africanos. Acerca da falta de estudos sobre o africano, inclusive, Nina Rodrigues remete ao processo psicológico de cisão que a independência política do país gerou na população, atribuindo facilidade na crítica ao português, identificando-se o índio como o elemento natural e renegando o “colono africano” (RODRIGUES, 1988, p. 2). Deve-se, aliás, salientar, neste trabalho, a importância que configura o fato de um intelectual brasileiro, filho dos pensamentos raciais deterministas, atribuir pela primeira vez (até onde se sabe) o status de “colono” à categoria social que, até então, era encarada apenas como mão de obra escrava.

Lilia Moritz Schwarcz (1993) já mencionou a importância do africano para Nina Rodrigues, assim como sua disposição de resguardar boa parte de seu trabalho intelectual para o pioneirismo no Brasil em estudos antropológicos com parte da cultura africana que ainda existia na Bahia. É justamente o maior destaque dado ao negro africano, o elemento que o liga ao sociólogo pernambucano Gilberto Freyre. Nina Rodrigues tomou essa lacuna intelectual afirmada por Romero sobre o africano como ponto de partida. Gilberto Freyre une os dois

intelectuais que o precederam ao utilizar a mestiçagem defendida por um e o agente social proeminente na obra do outro, para criar uma região simbólica pautada em práticas culturais africanas.

Em relação às diferenças entre a interpretação de Nina Rodrigues e Gilberto Freyre sobre a influência do agente social negro africano na formação do povo brasileiro, é clara a posição de ambos, assim como é clara a inversão de estigma que Freyre faz sobre o mestiço, já citada anteriormente por Ortiz (1985)

Para Nina Rodrigues:

A raça negra no Brasil, por maiores que tenham sido os seus incontestáveis serviços à nossa civilização, por mais justificadas que sejam as simpatias de que a cercou o revoltante abuso da escravidão, por maiores que se revelem os generosos exageros dos seus turiferários, há de constituir sempre um dos fatores da nossa inferioridade como povo (RODRIGUES, 1988, p.7).

Enquanto para Gilberto Freyre, interessavam:

menos as diferenças de antropologia física (que ao nosso ver não explicam inferioridades ou superioridades humanas, quando transpostas dos termos de hereditariedade de família para os de raça) que as de antropologia cultural e de história social africana. Estas é que nos parecem indicar ter sido o Brasil *beneficiado* com um elemento melhor de colonização africana que outros países da América (FREYRE, 2006, p. 387, grifo nosso).

Outra diferença que se encontra entre Nina Rodrigues e Freyre é o fato de o primeiro se ater ao africano colonizador de forma isolada, dentro de sua própria lógica cultural<sup>41</sup>, enquanto o segundo o faz estritamente através das relações sociais e culturais que ocorreram entre portugueses e negros, mais especificamente no Nordeste brasileiro da cana-de-açúcar. Nina Rodrigues pesquisava o negro na sua lógica cultural limitada, enquanto Freyre o estudou na qualidade de agente participante de um sistema: agrário, escravocrata e patriarcal no Brasil.

Por outro lado, ambos apontam características da cultura africana como heranças culturais que se fazem presentes no mestiço brasileiro, mesmo que por motivos distintos: Nina Rodrigues, porque via a mestiçagem como um mal a ser combatido e só se podia fazê-lo reconhecendo as características dos grupos que ajudaram na sua formação; e Freyre, em função de ver nela a representação do verdadeiro “povo brasileiro”, que detém grande representação na região Nordeste, por conta da relação entre senhores e escravos que lá ocorreu.

---

<sup>41</sup> Com especial interesse pela religiosidade africana.

Percebem-se, contudo, algumas semelhanças nos pensamentos de Silvio Romero, Nina Rodrigues e Gilberto Freyre, concluindo-se que, por uma questão cronológica, os dois primeiros possam ser considerados os precursores dos pensamentos e ideias do terceiro. Fala-se especificamente sobre o embate entre Norte e Sul, e também do agente social negro enquanto “civilizador econômico” do país. Pode-se demonstrar como o embate entre as duas regiões divididas pelos intelectuais do país na época está levemente presente nas ideias de Nina Rodrigues:

Ao brasileiro mais descuidado e imprevidente não pode deixar de impressionar a possibilidade da oposição futura, que já se deixa entrever, entre uma nação branca, forte e poderosa, provavelmente de origem teutônica, que se está constituindo nos estados do Sul, donde o clima e a civilização eliminarão a raça negra, ou a submeterão de um lado; e, de outro lado, os estados do Norte, mestiços, vegetando na turbulência estéril da uma inteligência ao desânimo e por vezes à subserviência, e, assim, ameaçados de se converterem em pasto submisso de todas as explorações de régulos e pequenos ditadores (RODRIGUES, 1988, p. 9).

Não pode passar despercebida, também, a afirmação de Rodrigues (1988, p. 129) ao se reportar ao Sul, ao Norte e à Bahia de forma segregada em relação às línguas africanas faladas em cada local, como se a terceira não pertencesse a nenhuma das divisões estabelecidas pelos intelectuais da época. O maranhense divide e exclui a Bahia, por considerá-la majoritariamente africanizada em sua população. Talvez se encontrem aí indícios da futura divisão dentro do próprio Norte, como menciona Albuquerque Júnior (2011, p. 78), ao se reportar ao novo regionalismo dos anos 1920-30, que usam da saudade como ferramenta de enaltecimento da região. Saudade que fará com que Freyre não inclua a Bahia em seu Nordeste, por, da mesma forma, considerar uma concentração grande de africanos no local, diferente do equilíbrio dos grupos étnicos, da harmonia nordestina, que, segundo ele, delimitava o Nordeste.

Por conseguinte, pode-se perceber, através das leituras dos antecedentes intelectuais de Gilberto Freyre, como foram surgindo, cada vez mais, as discussões acerca do elemento africano, outrora renegado.

Existem distinções entre os três intelectuais no que se refere aos africanos no Brasil, das quais, a título de exemplo, pode-se mencionar a discussão sobre a procedência dos negros que foram trazidos para o Brasil na condição de escravos. Enquanto Silvio Romero declarou em sua obra que a maioria dos cativos que desembarcaram no Brasil era de origem banta, Nina Rodrigues declarava que, de acordo com suas observações nos grupos africanos na Bahia e dos contatos com documentações sobre o tráfico de escravos no Brasil, a procedência

de negros e negras africanos era diversa. Freyre toma partido por ele e declara: “Nina Rodrigues percebeu as diferenças nos estoques africanos de colonização das duas Américas (refere-se aos Estados Unidos e ao Brasil)” (FREYRE, 2006, p. 387). E, dentre todas essas variedades de negros africanos, Nina Rodrigues dispensa boa parte de sua obra para tratar dos maometanos, por configurarem um grupo culturalmente mais civilizado, de acordo com o autor.

O médico maranhense tenta validar sua afirmação apoiando-se nas revoltas de escravos lideradas por escravos muçulmanos no norte do país, em fins do século XIX. Nesse sentido, chama a atenção uma característica que para ele é fundamental e é a base de tais insurreições, e de que nas obras de Gilberto Freyre sente-se muita falta – a religiosidade africana:

Era natural e de prever que de uma nação assim aguerrida e policiada, possuía, além disso, de um sentimento religioso capaz de grandes empreendimentos como era o islamismo, não poderia fazer passivas máquinas do plantio agrícola a ignorante imprevidência de senhores que se dava por tranqüilizados com a conversão cristã dos batismos em massa e deixavam, de fato, aos negros, na língua que os brancos absolutamente ignoravam, inteira liberdade de crenças e de pensamento. [...] O certo é que a religião tinha sua parte na sublevação e os chefes faziam persuadir aos miseráveis que certos papéis os livrariam da morte [...] (RODRIGUES, 1988, p. 41).

Pierre Verger apresentou, em 1968, sua obra *Fluxo e refluxos do tráfico de escravos entre o Golfo de Benin e a Bahia de todos os Santos dos séculos XVIII a XIX*, fruto de uma pesquisa que iniciou em 1949<sup>42</sup> e que revelou informações importantes sobre a entrada e saída de negros africanos no Brasil.

O trabalho de Verger surgiu do descobrimento de cartas de um negreiro que vendia escravos para a Bahia após ter se instalado na região que hoje é a República de Benin. Esse estudo teve a função, ou o objetivo, de verificar “as conexões e influências recíprocas, sutis ou declaradas que se desenvolveram entre as duas regiões caracterizadas nas correspondências” (VERGER, 1987, p. 7). Segundo Verger, a América Latina recebeu escravos de várias regiões africanas, mas houve um reagrupamento de negros de determinadas nações. O autor afirma terem existido quatro ciclos de tráfico de escravos para a Bahia:

- a) 1º Ciclo da Guiné, durante a segunda metade do século XVI;
- b) 2º Ciclo de Angola e do Congo, no século XVII;
- c) 3º Ciclo da Costa da Mina, durante os três primeiros quartos do século XVIII;

<sup>42</sup> Informações retiradas de: <<http://www.pierreverger.org/br/pierre-fatumbi-verger/sua-obra/pesquisas/fluxo-e-refluxo-a-diaspora-africana.html>>. Acesso em: 15 out. 2015.

- d) 4º Ciclo da Baía de Benin, entre 1770 e 1880, estando incluído aí o período do tráfico clandestino.

Os jejes (daomeanos) chegaram nos dois últimos períodos; e os nagô-iorubás, no último. No entanto, como explicar a forte influência dos iorubás – principalmente a forte influência desse grupo atribuída por Freyre para a formação da identidade nacional brasileira –, considerando-se que foram os últimos a serem trazido para o Brasil, e que, ainda por cima, se concentraram na Bahia, que não pertence ao Nordeste simbólico defendido por Gilberto Freyre? Além do mais, o 2º ciclo, de Angola e Congo, segundo Verger, perdurou até o final do tráfico e foi distribuído para todo o resto do país, tendo muito mais alcance no Brasil como um todo do que o último ciclo, dos iorubás, que se fixaram em uma região apenas. Pierre Verger argumenta que a vinda maciça e recente, agregada à resistência às influências culturais distintas das suas, fez com que os iorubás se fizessem tão fortes e representativos na Bahia. Já os bantos, do ciclo de Angola e Congo, foram os primeiros que em maior parte vieram para a Bahia e que se aculturaram facilmente, desaparecendo com seus traços marcantes mais rapidamente que os iorubás.

Os negros da Mina, como são chamados os escravos que vieram no terceiro ciclo de tráfico, originavam-se de pontos estratégicos da costa ao leste da região da Mina, na África, e podiam ser traficados apenas sob troca de tabaco. Como a Bahia era o principal fabricante de tabaco na época, o restante do Brasil tinha mais dificuldades de trazer negros dessa região, fazendo com que os portugueses trocassem tabaco por escravos e os levassem para a Bahia. Essa imposição comercial holandesa, de trocar escravos da Mina por tabaco, foi o que gerou, segundo Verger (1987, p. 13), as primeiras desavenças entre os homens de negócio portugueses e brasileiros, o que culminou com a independência do Brasil. Ou seja, a versão de Verger é uma interpretação histórica dos fatos que reforça a tese de que a independência do Brasil nunca foi um movimento puro de nacionalidade e, muito menos, popular. Os dados apresentados por Verger auxiliam na compreensão dos fluxos migratórios dos negros africanos e possibilitam uma melhor compreensão das análises de Nina Rodrigues, demonstrando, também, que ele já afirmara, no final do século XIX, o que Pierre Verger constatou nos primórdios do século XX, principalmente sobre a importância das religiosidades africanas para os imigrantes que vieram para o Brasil como cativos.

Ademais, o tema religioso é uma lacuna nas obras utilizadas como fonte nesta pesquisa. Parece que Freyre não dá tanta importância para um dos temas mais abordados por Nina Rodrigues ao se tratar de negros escravos no Brasil. Para Raimundo Nina Rodrigues, as

religiosidades africanas possuem grande importância à medida que revelam, segundo o autor, a maior ou menor civilidade de cada povo (ORTIZ, 1985, p. 20).

É importante lembrar que, embora Nina Rodrigues tenha influenciado a concepção das obras de Gilberto Freyre, dando proeminência ao estudo do escravo africano, ele restringiu boa parte de suas pesquisas à Bahia, estado que não pertencia ao Nordeste pensado por Freyre. Entretanto, não é à toa que se insiste na relação de influência de Nina sobre Freyre, pois o primeiro delegava à Bahia sua fonte de estudos principalmente por haver ali uma prevalência do agente social negro em quase todas as práticas culturais, se comparado com o português e com o indígena.

Assim como em Silvio Romero, em Nina Rodrigues também a influência linguística sobre o português brasileiro foi importante:

Menos nessa riqueza de vocabulário do que nas construções sintáticas e modos de dizer, se deve buscar a origem de numerosos desvios populares brasileiros do genuíno português da velha metrópole. Falecia-me autoridade para dizê-lo, mas esta sobeja ao filólogo João Ribeiro, que escreveu: Sob a denominação de *Elemento negro* designamos toda a espécie de alterações produzidas na linguagem brasileira por influência das línguas africanas faladas no Brasil. [...] à parte a mestiçagem física, espiritualmente em tudo nos mestiçamos [...]. Trata-se, em primeiro lugar, de saber quais foram as línguas africanas faladas no Brasil e, em segundo lugar, tomando o conhecimento dos modernos estudos sobre elas realizadas na África, apreciar a influência que exerceram sobre o português falado no Brasil (RODRIGUES, 1988, p. 126).

Ao tratar da música e da dança, Nina Rodrigues afirma que os africanos muitas vezes a utilizavam como substituta à escrita, delegando a escravo e escrava africanos a prática cultural do movimento como algo muito importante na comunicação, mas sem separar isso da sua situação inferior em relação ao estágio civilizatório no qual se encontravam. Para o intelectual maranhense, “a importância e o papel do gesto, do acionado, da mímica, na linguagem do negro, é tal que, sem o seu auxílio, mal se fariam eles compreender” (1988, p. 155). A intensidade da movimentação na comunicação indica o nível de civilidade de cada cultura. Freyre também, por sua vez, delega ao africano a mímica como uma herança cultural deixada aos brancos no Brasil, sendo transformada em prática cultural do povo brasileiro. Entretanto, não a vê como um sinal de degeneração social: “Na ternura, na *mímica excessiva*, no catolicismo em que se deliciam nossos sentidos [...] em tudo que é expressão sincera de vida, trazemos quase todos a marca da influência negra” (FREYRE, 2006, p. 367, grifo nosso).

Nina Rodrigues continua suas reflexões acerca das representações dos escravos e suas contribuições para degeneração do povo brasileiro. Comenta sobre um tema que vai ser demasiadamente discutido nas obras de Gilberto Freyre, inclusive criticando como pecado

maior dos intelectuais brasileiros não versarem sobre tal assunto, permitindo que as heranças dos escravos e escravas africanos, desapareçam com o passar do tempo, descaracterizando nossa população aos poucos, e dando abertura para o afrancesamento dos costumes: fala-se, aqui, da culinária. Nina Rodrigues afirma:

É ainda por esse motivo que não nos preocupa a discriminação das diversas variedades de totens, posto que já temos mostrado algures que o *tabu* ou proibição religiosa de comer a carne de certos animais, imposta às confrarias de determinados *orixás* iorubanos, tem manifesta procedência de um remoto totemismo religioso. Há, na nossa população inculta, práticas correntes que, *originando-se evidentemente destas idéias*, já de muitos perderam, todavia, a lembrança de sua conexão e só se conservam pela tradição local e o exemplo (RODRIGUES, 1988, p. 178-179, grifo nosso).

Não diferentemente, Gilberto Freyre vai muito mais a fundo, quando apresenta suas ideias no Primeiro Congresso Regionalista Nordeste de 1926, não na análise precisa do suposto estágio evolutivo dos escravos e escravas que influenciaram nossa alimentação, mas no discurso ideológico regionalista, de enaltecer e de tentar manter uma prática e uma característica regional – a cozinha nordestina – fortemente influenciada pelos escravos africanos. Herança cultural tão presente na cultura nordestina – dos engenhos – que serviu de gênese do país, tornando-se brasileira:

Mas o pecado maior contra a Civilização e o Progresso, contra o Bom Senso e o Bom Gosto e até os Bons Costumes que estaria sendo cometido pelo grupo de regionalistas a quem se deve a idéia ou a organização deste Congresso, estaria em procurar reanimar não só a arte arcaica dos quitutes finos e caros em que se esmeraram, nas velhas casas patriarcais, algumas senhoras das mais ilustres famílias da região e que está sendo esquecida pelos doces dos confeitores franceses e italianos [...], que é no Nordeste, o preparo do doce, do bolo, do quitute de tabuleiro, feito *por mãos negras e pardas* com uma perícia que iguala, e às vezes excede a das sinhás brancas (FREYRE, 1976, p. 63-63, grifo nosso).

Enquanto Nina Rodrigues e Gilberto Freyre elencam práticas culturais de herança africana como representações legadas ao povo brasileiro, o leitor pode ficar confuso em um primeiro contato com as obras de ambos os autores no que se refere ao lugar a partir do qual refletem: se tais heranças são localizadas na Bahia, apenas, objeto de estudo de Nina Rodrigues, ou se, no caso de Gilberto Freyre, são heranças apenas do que ele delimita como Nordeste brasileiro. Essa confusão do local para o nacional ocorre na obra de Nina Rodrigues porque ele utiliza um estado do país como foco de estudos, mas ao mesmo tempo se reporta aos escravos e ao tráfico deles em âmbito nacional, trabalhando com inventários que informam a chegada e a saída de africanos em diferentes partes do país. O caso de Freyre é



mais específico, pois se acredita que o sociólogo pernambucano tinha como projeto ideológico criar uma região pautada em práticas culturais herdadas de três matrizes culturais, sendo uma delas a africana, ou seja, tinha por critério falar de um local, mas que servisse de modelo para o resto do país.

Portanto, é normal ficar em dúvida em relação às falas de Nina Rodrigues, Gilberto Freyre e também de Silvio Romero. Muitas vezes, os autores começam problematizando um tema regional, que passa para o âmbito nacional. É o que acontece com quando discutem, por exemplo, sobre a formação de contos e poemas tidos como nacionais. Romero fala de forma mais geral, Nina Rodrigues atém-se aos negros da Bahia, e Gilberto Freyre mistura ideias dos dois intelectuais, falando ora do regional, ora do nacional.

Em *História da Literatura Brasileira*, Romero faz um resgate de contos e de cantos brasileiros usando-os como fontes para demonstrar as influências sofridas pelas três raças na língua portuguesa que diferem da de Portugal:

O complexo das tradições populares brasileiras é mais variado do que o das portuguesas; porquanto nós possuímos todas estas e mais as que foram legadas pelos índios e pelos negros. Temos problemas etnográficos e lingüísticos que não existem em Portugal (ROMERO, 1943, p. 106).

O autor explica que a poesia anônima brasileira começa com os portugueses, muito embora tenham influências indígenas e africanas, em função dos primeiros passarem os folclores das demais culturas para a língua tida como “oficial”, o português. Romero acreditava, perante a pouca documentação coligida de poesias de origem africana, que os escravos negros haviam contribuído muito mais na *transformação* das lendas, cantos e poesias do brasileiro, do que na *criação* (ROMERO, 1943, p. 116). Nina Rodrigues, entretanto, aproveita a caminhada que Silvio Romero fez sobre a influência das três raças no folclore brasileiro, e se permite a tentativa de esboçar com mais clareza as contribuições africanas nos mitos e lendas do Brasil:

A adaptação ao novo meio, já pelo conflito e conagração das diversas raças, já pela fusão hereditária das suas tendências no mestiço, está influindo para deformar, para alterar o sentido e a forma primitiva dos contos populares, dando-lhes colorido local e atual. O Dr. Silvio Romero, sem contestação a nossa maior autoridade na espécie, sentiu e expôs francamente toda a dificuldade desta distribuição. Todavia, ele mostrou que, na nossa população, se encontram alguns contos que a ela passaram tais, ou quase tais quais existiam em algumas das raças colonizadoras. E este fato nos autoriza a tentar a empresa, certamente muito mais difícil, de explorar as procedências africanas dos nossos contos populares como uma fonte de informação sobre os povos negros que colonizaram o país (RODRIGUES, 1988, p. 183).

Nina Rodrigues busca então contos africanos que demonstram equivalência em contos brasileiros<sup>43</sup>. É o exemplo do conto da tartaruga, que, segundo Rodrigues (1988, p. 186), “é tratada com reverência ou respeito” pelos escravos africanos que vieram para o Brasil. Descarta-se aqui, por questões de pertinência ao foco da pesquisa, a discussão que Nina Rodrigues provoca sobre “a semelhança de contos populares entre povos afastados” (1988, p. 195), muito embora essa reflexão paire sobre teorias raciais deterministas.

O mais interessante é que Nina Rodrigues passa pela questão de gênero nas análises que faz sobre as influências dos contos e cantos africanos sobre os brasileiros. Embora a área de gênero não seja o foco desta pesquisa, tal informação é muito importante avaliando-se a extensão das influências do médico maranhense no sociólogo pernambucano, considerando que quase todas as práticas culturais de origem escrava africana elencadas por Gilberto Freyre na delimitação ou distinção do Nordeste possuem caráter majoritariamente feminino, seja na dança, na culinária, nos contos, no amolecimento do português falado ou na sexualidade. Nina Rodrigues parece ter, assim, considerável participação como influência nas ideias de Freyre também no que se refere à importância do gênero feminino da escrava negra na formação cultural do Brasil:

Mas basta conhecer a tendência incoercível do negro a falar, a contar história, no que são capazes de gastar dias e noites, basta acrescentar a isto que à convivência íntima dos escravos com senhores cresceu sempre, durante a escravidão, *o encargo de amas de menino confiado às negras*, para prever-se que a contribuição africana ao nosso folclore devia ter sido de inesgotável opulência (RODRIGUES, 1988, p. 184, grifo nosso).

Método necessário, a comparação com a obra de Gilberto Freyre demonstra que a questão de gênero em relação às amas africanas e às suas influências em nosso folclore perdurou no início do século XX:

As histórias portuguesas sofreram no Brasil *consideráveis modificações na boca das negras velhas ou amas de leite*. Foram as negras que se tornaram entre nós as grandes contadoras de história. [...] O *akpalô* é uma instituição africana que floresceu no Brasil na pessoa de negras velhas que só faziam contar histórias. Negras que andavam de engenho em engenho contando histórias às outras pretas, amas dos meninos brancos. José Lins do Rego, no seu *menino de engenho*, fala das velhas estranhas que apareciam pelos banguês da Paraíba: contavam histórias e iam-se embora. [...] Por intermédio dessas negras velhas e das amas de leite de menino, histórias africanas, principalmente de bicho [...] acrescentaram-se às portuguesas, de Trancoso, contadas aos netinhos pelos avós coloniais (FREYRE, 2006, p. 413-414, grifo nosso).

---

<sup>43</sup> Verificar o Conto sergipano da Tartaruga que Nina Rodrigues retirou de Silvio Romero (1943) e a versão africana que retirou de Ellis, no Anexo C.

Gilberto Freyre acrescenta um tom familiar às relações entre as amas de leite e os meninos de engenho entregues aos seus cuidados, que vai além das características africanas herdadas apontadas por Nina Rodrigues. Para ele, as heranças das mulheres africanas comprovam a íntima relação que a figura do escravo tinha com a casa-grande, e que tal proximidade influenciou no folclore nordestino dos engenhos até que se espalharam para o resto do país. Daí a responsabilidade nacional que o escravo e escravo africano detinham para Gilberto Freyre na formação da região Nordeste.

Na proteção mística do recém-nascido salientou-se porém a ação da ama africana. Tradições portuguesas trazidas pelos colonos brancos – a do cordão umbilical ser atirado ao fogo ou ao rio, sob pena de o comerem os ratos, dando a criança para ladra; a da criança trazer ao pescoço o vintém ou a chave que cura os *sapinhos do leite*;[...] foram aqui modificadas ou enriquecidas pela influência da escrava africana. Da ama do menino. Da negra velha (FREYRE, 2006, p. 410).

Percebe-se, então, que Gilberto Freyre buscou em Silvio Romero e em Nina Rodrigues inspirações para refletir sobre a mestiçagem, sobre a negra e o negro escravo, sobre o embate entre Norte e Sul e também sobre a questão da diferença cultural da Bahia em relação a sua maior influência africana. Sobre o embate entre Norte e Sul, não se arrisca aqui hipótese de qual autor teria influenciado primeiramente Gilberto Freyre: se Franklin Távora, Silvio Romero ou Raimundo Nina Rodrigues. O que importa, na verdade, é demonstrar as influências dos antecessores de Freyre nas discussões raciais no Brasil e o pioneirismo da intelectualidade do Norte e Nordeste em pensar os problemas do país.

#### 4 RAÇA E REGIÃO: O PROJETO IDEOLÓGICO DE GILBERTO FREYRE

As influências culturais do negro africano enquanto escravo constituíram o principal fator de distinção das regiões brasileiras para Gilberto Freyre. Por ter sido um intelectual que deu sequência às pesquisas sobre a nossa nacionalidade, através das relações sociais entre as diferentes categorias étnicas no país, Gilberto Freyre fez parte da gama de intelectuais que contribuíram para uma nova imagem nacional. Essa nova imagem, entretanto, não era construída através de limites geográficos, naturais, mas, sim, por meio de como as cargas culturais de todas as categorias sociais se relacionavam, criando as devidas características de cada região. Esse novo semblante do Brasil precisou ser esboçado aos poucos, através de mecanismos arbitrários, como institutos, academias e intelectuais ou viajantes. O Regionalismo Nordestino foi um dos meios pelos quais Gilberto Freyre criou a ideia de que um equilíbrio étnico se fez possível na região açucareira, justamente pelo tipo de sociedade econômica que ali se formou. O intento era nacionalista, mas as bases para isso se construíram pelo movimento regionalista.

Dessa forma, o quarto capítulo desta pesquisa aborda justamente uma divisão “geo-simbólica” do Brasil que está pautada antes em quesitos culturais do que propriamente geográficos. Essa região, criada ideologicamente pelo sociólogo Gilberto Freyre, é sustentada principalmente pela presença ou ausência de heranças culturais de origem escrava e africana. É o tamanho da influência cultural do cativo que determina, segundo Freyre, o que é ou não é Nordeste. Mas não basta ser cultural. A região deveria ser *equilibradamente* cultural, para fazer jus à mestiçagem como principal peculiaridade do povo brasileiro.

É desse equilíbrio que o elemento cultural da escrava e do escravo africano é isolado e estudado. São práticas culturais de herança africana apresentadas por Gilberto Freyre e responsáveis pela construção da sua noção de região Nordeste

#### 4.1 LITERARIZANDO REGIÕES: A OPOSIÇÃO DE NORTE E SUL ENTRE REGIONALISTAS E MODERNISTAS

A região, enquanto construção, seja geográfica ou simbólica, é antes de qualquer coisa uma definição arbitrária. Conforme Pierre Bourdieu (2003, p. 114), é insustentável que alguém defenda a naturalidade de qualquer divisão, e a região nada mais é do que isto: divisão, delimitação, demarcação. Seja no nível geográfico, ao estabelecer divisões territoriais, ou no nível simbólico, ao estabelecer representações culturais como demarcação de uma região, o ato é sempre consciente e proposital. O que pode variar é a forma como esse ato arbitrário vai desenvolver sua divisão ou demarcação.

A literatura e a crítica literária transformaram-se em verdadeira área do conhecimento para se estudar a formação geográfica do Brasil, desde o século XIX. Como bem afirmou Pierre Bourdieu (2003, p. 108), “a região é o que está jogado como objecto de lutas entre os cientistas, não só geógrafos, é claro [...]”. Foi assim, pelo menos, que, em 1876, Franklin Távora, escritor e um dos renomes do Regionalismo do século XIX, já denominava o que era o Norte do Brasil no prefácio de *O cabeloira*, além de dar proeminência àquela região em detrimento do Sul.

Para Távora, o Norte merecia ser considerado o centro literário do país, já que não estava sendo atacado pelo estrangeirismo como o Sul<sup>44</sup>. Essa mesma crítica sobre a absorção de influências estrangeiras na produção literária por parte do Sul (que na época era Rio de Janeiro e São Paulo) foi tema abordado posteriormente por Silvio Romero em sua *História da literatura brasileira* de 1882 e pelos regionalistas do século XX, como, por exemplo, José Lins do Rego, influenciado pelas ideias de Gilberto Freyre.

De acordo com Franklin Távora, o Norte era exemplo de liberdade brasileira justamente por não se desenvolver à custa de ideias e tendências estrangeiras, mas, sim, com seu próprio tempo e progresso interno (TÁVORA, 2010, p. 22). Nesse processo de mitificação da região Norte, Távora encontrou na cidade de Recife um exemplo de “civilização e grandeza moral”, capazes de tornar o ofício da escrita prática dura e difícil quando se está longe (2010, p. 19). Esse discurso laudatório, de exaltação e saudosismo, é o mesmo que ressurgiu no Regionalismo de 1920 no Nordeste, mas sob outra perspectiva, que não a naturalista. Rafael José dos Santos afirma:

---

<sup>44</sup> Estrangeirismo tanto intelectual, advindo da França, quanto cultural, através dos processos de imigração que estavam em curso.

Apesar das intenções manifestas, a *Literatura no Norte* de Távora concentra-se em Pernambuco. Tanto *O cabeleira*, como *O matuto*, *Lourenço*, *Um casamento no arrabalde* e *O sacrifício* têm aquela província como cenário. Tem razão Aderbal Jurema ao afirmar que, apesar de ter nascido cearense, Franklin Távora “é um escritor de formação nitidamente pernambucana, ou melhor, recifense, com todas as qualidades e defeitos do ambiente literário da tradicional Faculdade de Direito [...]” (SANTOS, 2013, p. 129).

Não é coincidência, portanto, que, no Congresso Regionalista de 1926, Gilberto Freyre tenha declarado que Recife é, sem dúvida, o centro da região Nordeste – tanto econômico, como cultural (FREYRE, 1976, p. 57). O Brasil central e extremo sul mais se alinhavam com o eixo SP-RJ do Modernismo, do que com o Nordeste. Recife, como centro das manifestações culturais, possuía adeptos dos dois movimentos, mas sempre tentando ser autônomo, tendo suas próprias lideranças: Joaquim Inojosa e Gilberto Freyre.

De acordo com Aderaldo Castello (1961), inclusive, foi José Lins do Rego que inicialmente rejeitou, desde o princípio, o Modernismo de São Paulo, mas sempre influenciado por Gilberto Freyre. O autor de *Fogo morto* escrevia críticas na imprensa e levava informações sobre a situação da disputa entre os dois movimentos na região para Freyre.

Assim como o Norte, o Nordeste, muito antes de ser definido oficialmente em 1942 pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (SANTOS, 2012, p. 83), já havia sido literariamente criado e recriado. Foi fruto da saudade e da tradição de tempos áureos da economia açucareira que estavam em decadência, e que resultou em produções literárias que desenharam a região, como bem informa Albuquerque Júnior (2011, p. 78). Tem-se, na década de 20, como exemplo, *Senhora de engenho*, de Mário Sete, e na década de 30 *Menino de engenho*, de José Lins do Rego.

Da mesma forma que Távora, os regionalistas nordestinos da década de 1920 combateram todo e qualquer movimento que aspirasse influências teóricas ou técnicas estrangeiras. Foi o caso da oposição feita ao Modernismo de 1922.

Portanto, nessa disputa literária entre regionalistas e modernistas de 1920, que iniciou primeiramente entre regionalistas naturalistas e escritores adeptos do Romantismo do século XVIII, e continuou no século seguinte, temos o que Santos (2012, p. 84) chama de *cartografia literária*, demonstrando que, no país, a região Nordeste é formada antes pela literatura, do que pela geografia.

Entretanto, não foi apenas o Norte e Nordeste que passaram por essa fase de "ânsia topográfica"<sup>45</sup> no Brasil. No Rio Grande do Sul, Alexandre Lazzari e Letícia Nedel demonstram em suas teses de doutorado, defendidas em 2004 e em 2005, intituladas *Entre a grande e a pequena pátria: letrados, identidade gaúcha e nacionalidade (1860-1910)*, e *Um passado novo para uma história em crise: regionalismo e folcloristas no Rio Grande do Sul (1948-1965)*, estudos sobre um esforço da intelectualidade do sul do Brasil em diferenciar-se do resto do país. Lazari apresenta um grupo de estudiosos sulista que busca diferenciar-se do restante do país, enquanto Nedel apresenta dois grupos de folcloristas no mesmo Estado, de posições hierárquicas sociais e intelectuais diferentes, que defendem propostas distintas em relação ao que a autora chama de 'aparelhamento burocrático de gerenciamento da cultura regional' em relação à cultura nacional. Antoino Celso Ferreira, por sua vez, faz o mesmo movimento de reflexão sobre a distinção de um grupo regional em relação ao nacional, só que na região de São Paulo no período de 1850 -1900, no artigo *A força de uma representação: cultura letrada e identidade paulista (1850-1900)*.

Assim, tendo exposto o papel decisivo da literatura e da crítica literária como sendo essa *cartografia literária*, percebe-se que é possível que a região seja *literarizada*. Ou seja, há, no Brasil, do século XIX ao século XX, uma *literarização da região*, e, sobre esse fenômeno, buscamos esclarecimentos no professor alemão Jürgen Joachimsthaler (2009)<sup>46</sup>.

O autor utiliza o estado da Baviera, na Alemanha, para demonstrar como a região pode ser construída através da literatura. Salvo as diferenças históricas, econômicas e sociais entre o lugar do qual Joachimsthaler fala e o Brasil, sua teoria pode, sim, ser adaptada para verificar que, no nosso país, escritores e movimentos literários tiveram a mesma função de desenhar regiões.

Para Joachimsthaler (2009), a região necessita de consciência de suas particularidades para existir, e, para tal, é necessária a ação dos governos ou das instituições regionais de ação cultural semântica<sup>47</sup>, que são instâncias promotoras dessa consciência. No caso da oposição entre Norte e Sul no Brasil, no campo da literatura, principalmente, tivemos a ação de dois grupos principais na segunda década do século XX: os regionalistas nordestinos e os modernistas da Semana da Arte Moderna, em São Paulo. Dessa forma, de acordo com o autor alemão, ao se considerar a atuação desses dois grupos artísticos e literários do Brasil, verifica-se que eles foram as instituições regionais de ação cultural responsáveis pela tomada de

---

<sup>45</sup> Ver SANTOS (2012)

<sup>46</sup> Docente na Universidade de Heidelberg, na Alemanha.

<sup>47</sup> O ator define essas instituições regionais de ação cultural semântica como os círculos poéticos e artísticos locais, estações de rádio, jornais e revistas, escolas, clubes e museus (2009).

consciência das particularidades regionais, entre Norte e Sul, criando, cada qual, uma “região cultural literária”. De acordo com o professor alemão:

A condensação do espaço cultural num espaço significativo, em ambos os casos, pressupõe (pelo menos) um sujeito semantizador, que atribui à região uma particularidade como seu sentido. Este sentido constrói identidade, lealdade, proteção e pertencimento, garante e une, prende e protege. Ele consolida mitos regionais (muitas vezes presos a tipos de identificação carregados simbolicamente), estereótipos próprios, mas também ritos e hábitos, particularidades linguísticas e modos de comportamento formadores de hábitos (modos essenciais formados pela corporeidade e formas de tempo livre, até a definição da forma em processos de reação a gestos e feições reagentes à psique e ao espírito) no sujeito e empresta estabilidade ao seu estar presente no local concreto (JOACHIMSTHALER, 2009, p. 31).

A oposição entre os regionalistas nordestinos e os modernistas do Sul comporta esse “sujeito semantizador”, referido por Joachimsthaler, pois atribui particularidades, pautadas, principalmente, na oposição entre suas concepções de produção literária, que auxiliam na construção simbólica das respectivas regiões. Esses movimentos são, sem dúvida alguma, complementares um ao outro em função de algumas de suas características serem respostas às divergências entre si. Lígia Chiappini (2013, p. 14) revela que “topou com o Regionalismo ao investigar o Modernismo literário brasileiro”.

Vejamos, contudo, o que foi e como se deu brevemente essa oposição entre os dois movimentos literários e artísticos semantizadores de 1920 no Brasil.

Neoraldo Pontes de Azevêdo (1984) apresenta a oposição entre Regionalismo e Modernismo a partir da visão nordestina: utilizou e interpretou fontes como, por exemplo, jornais e revistas de Recife, cartas, conferências e depoimentos. Azevêdo demonstrou o embate entre os movimentos através dos meios de comunicação daquele período: usou números da *Revista Mauricéia* e a plaqueta *A arte Moderna*, ambas de Joaquim Inojosa, na época difusor número um do Modernismo na região Nordeste, que tinha ao seu lado também o *Jornal do Commercio*. Em contrapartida, utilizou o livro *Nordeste*, de Gilberto Freyre, e números do *Diário de Pernambuco*, sendo estes a favor do Regionalismo (AZEVEDO, 1984, p. 14).

De acordo com o autor, o Modernismo chegou ao Nordeste, primeiramente, através de Joaquim Inojosa, intitulado como *Futurismo*, e só posteriormente, com apoio vindo diretamente de São Paulo, foi reconhecido como *Modernismo*. Ao mesmo tempo, o Regionalismo é retomado nos anos 20, em Pernambuco, expondo as propostas da *Revista do Norte*, com viés mais histórico, diferente do regionalismo naturalista do século anterior, fazendo oposição aos meios de comunicação pró-modernistas.



As tensões políticas também tiveram papel importante na propagação dos movimentos, conforme afirma Azevêdo (1984, p. 19). O Sul, no início do século XX, era apoiado pela União, e, por isso, era no eixo Rio de Janeiro-São Paulo que a economia e a política aconteciam e se fortificavam, enquanto ao Norte<sup>48</sup> restava um sentimento de rejeição e de decadência, por não ser mais o centro econômico e político do Brasil que já fora um dia. Nesse sentido, o espírito reivindicador do Norte crescia dia após dia.<sup>49</sup>

O Regionalismo Nordestino foi, portanto, um movimento ideológico do Nordeste que reivindicava ao menos o reconhecimento, o respeito e a atenção do governo por já ter sido, um dia, a região mais importante do país. Encabeçados por Gilberto Freyre, intelectuais e escritores de Pernambuco lutavam contra as decadências tradicionais que assolavam, principalmente, a elite açucareira, ou o que havia restado dela.

Tal resistência pode ser pensada através do que Joachimsthaler chamou de *literarização da região*: usavam suas influências intelectuais para enaltecer, saudosamente, aspectos culturais que estavam ameaçados pelo progresso e pela modernização através das expressões intelectuais e artísticas, principalmente pela produção e crítica literária. Foi o caso do Primeiro Congresso Regionalista que ocorreu em Recife em 1926, encabeçado por Gilberto Freyre.

Muitas críticas foram feitas aos estilos europeizados que, segundo os regionalistas, faziam-se presente até nas festas comemorativas nacionais. Em discurso proferido no Congresso de 1926, Gilberto Freyre repreendia:

[...] inclusive esse carnavalesco Papai Noel que, esmagando com suas botas de andar em trenó e pisar em neve, as velhas lapinhas brasileiras, verdes, cheirosas, de tempo de verão, está dando uma nota de ridículo aos nossos natais de família, também enfeitados agora com arvorezinhas estrangeiras mandadas vir da Europa ou dos Estados Unidos pelos burgueses mais cheios de requififes e de dinheiro (FREYRE, 1976, p. 57).

As críticas de Freyre ao Modernismo não paravam por aí. O sociólogo (1976, p. 61) insistia na ação retrógrada do movimento do Sul até mesmo em modificar os tradicionais nomes das cidades, trocando por nomes que chamou de “inexpressivos de poderosos do dia”. Dizia que “certo modernismo ou ocidentalismo” abandonava tudo que era considerado antigo.

<sup>48</sup> Somente com o Primeiro Congresso Regionalista de Recife é que a noção de Nordeste passou a ser mais difundida. Até então, a região ainda era atrelada ao Norte.

<sup>49</sup> Destaque para a candidatura do usineiro José Henrique Carneiro da Cunha para governador de Pernambuco pela facção de Manoel Borba (contra a União). É inevitável não relacionar o nome do candidato da época com a personagem Vitorino Carneiro da Cunha do romance *Fogo Morto*, de 1943, do autor José Lins do Rego. Azevêdo informa que outro romance do autor, *O moleque Ricardo*, de 1935, parece representar a situação econômica e política do Nordeste, mais especificamente de Recife, sobre o borbismo.

Com essa conduta crítica, tomando as dores pelas temáticas regionais que eram deixadas de lado por alguns novos escritores, Freyre ganhou, aos poucos, a confiança de escritores e pensadores que passaram a trazer para suas obras as cores do Regionalismo propagado pelo sociólogo. Nesse sentido, embora Gilberto Freyre não seja considerado um escritor ficcionista, suas ideias e seus ensaios foram decisivos e altamente influenciadores da produção literária no Nordeste.

Enquanto isso, Inojosa fazia novos contatos em Recife e ganhava novos apoiadores para a disseminação do Modernismo no Nordeste. Austro Costa foi um deles, e, em 1924, recebeu o escritor carioca Paulo Torres para aquecer o cenário modernista na cidade (AZEVEDO, 1984, p. 55). Modernistas e regionalistas criavam encontros, publicavam artigos e poemas em jornais, sempre em tom combativo. Acusavam-se mutuamente de “passadistas” e “futuristas”.

Para Gilberto Freyre, o movimento do Sul ameaçava seriamente a descaracterização da cultura tradicional nordestina. E, por tradicional, entendem-se as práticas e os costumes herdados do Brasil colonial, de tempos de escravidão, de relações íntimas da família patriarcal com as escravas e escravos negros. O discurso laudatório de Freyre que encabeçava o regionalismo nordestino apelava para o que hoje consideramos conservadorismo:

As novas gerações de moças já não sabem, entre nós, a não ser entre a gente mais modesta, fazer um doce ou guisado tradicional e regional. Já não têm gosto nem tempo para ler os velhos livros de receitas de família. *Quando a verdade é que, depois dos livros de missa, são os livros de receitas de doce e de guisados os que devem receber das mulheres leitura mais atenta* (FREYRE, 1976, p. 72, grifo nosso).

Se, por um lado, o Regionalismo exagerava nos resgates tradicionais, a ponto de soar conservador até mesmo para a época, o Modernismo também era intransigente, devido a como impunha tantas mudanças nas produções artísticas, e, em especial, na literatura.

O Modernismo foi, sem dúvida, um dos mais marcantes movimentos literários e artísticos do país, devido à quebra de paradigmas de estilo e forma. Pode-se afirmar que foi também um dos mais criticados pelos intelectuais e artistas que estranharam ou não se adaptaram às suas propostas. Ele trouxe contribuições em criações de todas as instâncias do meio artístico e cultural, consagrando novos nomes e conquistando parte dos já consagrados escritores e demais artistas, possibilitando, como bem lembra Antonio Candido, que novas correntes e estilos pudessem surgir sem estranheza, até mesmo o Regionalismo e o Romance de 1930.

De qualquer maneira, neles ganha ímpeto o movimento ainda em curso de desliterarização, com a quebra dos tabus de vocabulário e sintaxe, o gosto pelos termos considerados *baixos* (segundo a convenção) e a desarticulação estrutural da narrativa, que Mário de Andrade e Oswald de Andrade haviam começado nos anos 20 em nível de alta estilização, e que de um quase idioleto restrito tendia agora a se tornar linguagem natural da ficção, *aberta a todos* (CANDIDO, 2011, p. 204, grifo nosso).

O Modernismo surgiu justamente na época em que modernizações e modernidades estavam emergindo, causando, talvez, confusão na distinção entre os termos. Perry Anderson (1984), no texto *Modernidade e revolução*, comenta e reflete sobre a tese de Berman<sup>50</sup> (2007) a respeito da modernidade, sendo ela algo que nos possibilita ser e fazer de muitas formas, abrindo possibilidades, porém, destruindo o passado e o antigo. Ou seja, permite a mudança a partir do momento em que para mudar é necessário transformar; destruir para reinventar. Perry Anderson ainda afirma que, para Berman, modernização é um processo econômico, e modernismo é visão cultural. A primeira, portanto, representa a dinâmica econômica da sociedade, e a segunda faz alusão a um modo de ver culturalmente específico. Nessa perspectiva, a modernidade seria então a experiência histórica de ambas – da modernização e do modernismo –, sendo o elo entre o processo econômico e a visão cultural (ANDERSON, 1986, p. 3).

Entretanto, tendo em vista a afirmação de que o Modernismo olha culturalmente para um objeto e o ressignifica, vale salientar também outra interpretação muito válida para explicá-lo enquanto movimento cultural novo. Sobre ele, João Luiz Lafetá (2000) aponta duas importantes perguntas a serem feitas quando se supõe que um movimento novo rompe um paradigma, não só na literatura, mas em outras artes: até que ponto a suposta linguagem nova afeta os meios tradicionais? Esse novo movimento está rompendo paradigmas junto com outras instâncias da cultura? (LAFETÁ, 2000, p. 19). Ou seja, precisa-se ter um novo projeto estético (de linguagem e forma) e um novo projeto ideológico para a época (nova visão cultural sobre o estado da arte) para ser considerado um movimento de ruptura. Segundo o próprio Lafetá:

Na verdade o projeto estético, que é a crítica da velha linguagem pela confrontação com uma nova linguagem, já contém em si o seu projeto ideológico. O ataque às maneiras de dizer se identifica ao ataque às maneiras de ver (ser, conhecer) de uma época; se é na (e pela) linguagem que os homens externam sua visão de mundo

---

<sup>50</sup> Marshall Berman foi um escritor e filósofo estadunidense de tendência marxista. Era também professor de Ciência Política do City College of New York e do Graduate Center da City University of New York, onde ensinava Filosofia Política e Urbanismo.

(justificando, explicitando, desvelando, simbolizando ou encobrendo suas relações reais com a natureza e a sociedade), investir contra o falar de um tempo será investir contra o ser desse tempo (LAFETÁ, 2000, p. 20).

Pierre Bourdieu, ao tratar sobre o regionalismo enquanto discurso fundador de uma região, diz que enquanto movimento ideológico, ele é fruto de algo que o instigava a existir.

A reivindicação regionalista [...] é também uma resposta à estigmatização que produz o território de que, aparentemente, ela é produto. E, de facto, se a região não existisse como espaço estigmatizado, como província definida pela distância económica e social (e não geográfica) em relação ao centro, quer dizer, pela privação do capital (material e simbólico) que a capital concentra, não teria que reivindicar a existência: é porque existe como unidade negativamente definida pela dominação simbólica e económica que alguns dos que nela participam podem ser levados a lutar para alterarem sua definição, para inverterem o sentido e o valor das características estigmatizadas, e que a revolta contra a dominação em todos os seus aspectos (BOURDIEU, 2003, p.126-127).

Transpondo o pensamento do sociólogo francês para o caso específico do movimento do Nordeste, era o embate com o Sul, materializado no Modernismo, que o motivava a delimitar-se. Dessa forma, Modernismo e Regionalismo mantiveram uma relação dialética.

Dessa forma, ambos os movimentos possibilitaram relações entre artistas e intelectuais em busca do reconhecimento mútuo. Joaquim Inojosa, por exemplo, conheceu Menotti Del Picchia e Oswald de Andrade, em São Paulo, quando viajou para o Sul do Brasil para participar de um congresso que acontecera no Rio de Janeiro (AZEVEDO, 1984, p. 36). Assim, entrou em contato com o Movimento Modernista e levou a nova ideia para Recife. Sua tentativa de levar o chamado “Futurismo” para o Nordeste foi vista com maus olhos pela crítica, principalmente por Gilberto Freyre, que acabara de voltar dos Estados Unidos da América, e por seu novo e fiel amigo José Lins do Rego, acusando, ambos, Inojosa e seu movimento do Sul, de “desqualificar o tradicional”. Gilberto Freyre chegou a acusar os futuristas de “comunistas”, instigando ainda mais a oposição entre Modernismo e Regionalismo, mediante cenário de pós-Primeira Guerra Mundial (AZEVEDO, 1984, p. 42).

Após muita divulgação de Inojosa, e também muita relutância por parte dos adeptos do Regionalismo, começaram a surgir adeptos do ainda chamado Futurismo. Através dos jornais, mais especificamente d’*O Jornal do Commercio*, o movimento começou a se encorpar e passou a receber fluxos maiores de textos e também de estratégias de divulgação advindas diretamente do Sul. Segundo Azevêdo (1984), entretanto, a orientação que passou a vir do Sul nesse momento, em palavras de Mário de Andrade, foi uma resposta a uma das críticas feitas

pelos regionalistas nordestinos, modificando então a estratégia do Movimento Modernista: eles assumem seu afrancesamento e afirmam que querem se abrigar:

Em artigo especial para o *Jornal do Commercio*, de Recife, intitulado “Modernismo e Ação”, publicado a 24 de maio de 1925, Mário volta à carga. Neste artigo, inédito<sup>51</sup> em livro até agora, não obstante a sua importância para a compreensão do modernismo como um todo, o criador de Paulicéia desvairada caracteriza as atividades até então desenvolvidas pelos modernistas do Sul como imitação da Europa, denominando-as como “a experiência futurista brasileira”. Convencidos da necessidade de “fazer qualquer coisa de novo”, foram “buscar o novo nas Europas”. Mário preconiza, então, novo direcionamento na preocupação modernista, impondo-se como tarefa principal “fazer uma arte de ação”. Dessa norma deriva a necessidade de realizar uma arte brasileira, afastando-se, porém, a perspectiva idealista de se decantar um Brasil só de Bonitezas [...]. “Deixaremos de ser estaduais para sermos nacionais enfim. Deixaremos de ser afrancesados [...] para nos abrigarmos” (AZEVEDO, 1984, p. 76).

Mesmo assim, o grupo de regionalistas não se dobrou às ideias do movimento que vinha do Sul. Como representante de um grupo que emergia em uma sociedade cuja elite necessitava ao menos manter seu status social, Freyre queria mostrar a autonomia de seu movimento. Em artigos escritos no *Diário de Pernambuco*, Freyre reconhece uma preocupação com o Regionalismo e se empenha em propagá-lo assim como criticar o Modernismo e o esquecimento da tradição em prol da modernização (AZEVEDO, 1984, p. 129).

Assim, o sociólogo defendia Lins do Rego e outros escritores e artistas de seu grupo regionalista como precursores na tentativa de conciliar a liberdade do Modernismo com a tradição do Regionalismo (CASTELO, 1961, p. 38). Essa defesa era recíproca entre os membros do movimento, conforme podemos verificar no Anexo D deste trabalho, em correspondência encontrada no arquivo da Fundação Gilberto Freyre, em Recife. Nele, Ariano Suassuna escreve: “P.S: um critico do Rio, procurando em me atacar, chamou-me de ‘Gilberto Freyre popular enviado pelo Nordeste ao Sul.’ Fiquei honradíssimo.” No quadro abaixo, segue transcrição da carta na íntegra:

Quadro 1 - transcrição da carta de Ariano Suassuna a Gilberto Freyre

<sup>51</sup> Não é mais inédito, pois consta no livro *Vanguardas latino-americanas* de Jorge Schwartz.

Recife, 2 de Julho de 1958

Meu caro Gilberto:

O portador é o presidente do Teatro Adolescente: tendo o grupo um pedido a lhe fazer, referente a uma dotação da assembléia, pediu uma entrevista a você mas não quis ir sem esta apresentação. É claro que se houver alguma dificuldade você explicará a eles, não devendo, de modo algum, se constranger pela posição de patrono.

Giu um grande abraço de

Ariano Suassuna

P.S: um critico do Rio, procurando em me atacar, chamou-me de “Gilberto Freyre popular enviado pelo Nordeste ao Sul.” Fiquei honradíssimo.

Percebe-se, nesse diálogo de oposição entre modernistas e regionalistas, ao longo das primeiras duas décadas do século XX, através de ações literárias e artísticas lideradas pelos representantes Inojosa e Freyre no Nordeste, que os dois movimentos foram importantes para a afirmação de um embate e uma divisão geográfica nacional (Norte e Sul) que já vinha se desenhando desde o século XIX, com escritores e intelectuais nacionais, como Franklin Távora e Silvio Romero. Da mesma forma, esse mesmo diálogo opositor trouxe uma (re)divisão (Nordeste e Sul), influenciando a criação de obras que marcariam, cada qual em seu movimento, uma nova fase na produção literária e artística do Brasil.

Os movimentos Modernista e Regionalista da década de 1920 podem ser considerados as *instituições regionais de ação cultural semântica* que conscientizaram sobre as particularidades das regiões, não só seus adeptos, mas também a camada social que tinha acesso à produção intelectual e artística na época. Dessa forma, artistas de cada movimento produziram o que Joachimsthaler chama de *literarização da região*.

#### 4.2 RELAÇÕES ENTRE OS CONCEITOS DE RAÇA, REGIÃO E REGIONALISMO NO NORDESTE EM GILBERTO FREYRE

A *literarização da região* Nordeste demonstra que aspectos políticos, culturais e sociais são tão responsáveis quanto a geografia na delimitação regional. As divisões ou fronteiras físicas de uma região, portanto, muitas vezes, estão a segundo plano em relação a

esses outros aspectos. Ou seja, uma região pode ser dividida geograficamente em função das relações ou das representações sociais que nela existem.

O próprio Regionalismo naturalista do século XIX já dividia regiões extremas do Brasil (Norte e Sul) através da literatura. É o caso do próprio Franklin Távora, no prefácio de *O cabeleira*, ao delegar ao Norte o status de região produtora da verdadeira literatura brasileira, em detrimento do Sul, apontando para a região “um lugar para nacionalidade”, conforme tese de Cristina Betioli Ribeiro (2003). O mesmo movimento que ressurgiu no século seguinte teve a mesma ação frente ao Modernismo de São Paulo, antecipando fronteiras que a geografia ainda não tinha definido oficialmente no país. Têm-se, assim, regiões que existem simbolicamente representadas. Como afirma o sociólogo Pierre Bourdieu (2003, p. 108, grifo do autor), a região passa então a ser uma “realidade, que, sendo em primeiro lugar, *representação*, depende tão profundamente do conhecimento e do reconhecimento”. Tal representação da região Nordeste se deu através dos reconhecimentos de movimentos intelectuais, como o Regionalismo e o Modernismo.

O Regionalismo Nordestino do século XX começou a ser traçado desde que Freyre retornou de viagem dos Estados Unidos e se deparou com sua terra natal em processo de “descaracterização” regional, em relação às tradições elitizadas do final do século XIX que faziam de Pernambuco um centro econômico e cultural do Brasil. Segundo José Lins do Rego, Freyre estava como “um noivo que viesse mesmo para se casar com a terra” e que “se indignava contra os que, pretendendo melhorar, destruíam ou aleijavam o que havia ainda de realmente grande em Pernambuco e no Brasil” (REGO apud FREYRE, 1968b, p. 24). Para o recém-chegado à terra natal, era necessário que os escritores tomassem por tema de suas obras os aspectos tradicionais e culturais de suas regiões, mas sem cair em um naturalismo sem propósito.

Em 1950, Lúcia Miguel Pereira (1901-1959), importante crítica literária brasileira e também biógrafa de Machado de Assis, publicou *Prosa de ficção*, na qual dizia, entre outras coisas, que não poderia se definir como regionalista toda obra que tratasse de características peculiares locais, pois a literatura brasileira era demasiadamente feita de impressões do meio, objetiva. Quase nada subjetivo e imaginativo. Tratava sempre de realidades.

[...] só lhe pertence (*ao regionalismo*) de pleno direito as obras cujo fim primordial for a fixação de tipos, costumes e linguagens locais, cujo conteúdo perderia a significação sem esses elementos exteriores, e que se passem em ambientes onde os hábitos e estilos de vida se diferenciem dos que imprime a civilização niveladora (MIGUEL PEREIRA, 1973, p. 179, grifo do autor).

Para a autora, o Regionalismo, enquanto corrente literária, compreendia o indivíduo ou a personagem de uma obra apenas como síntese do meio ao qual pertence, dando preferência sempre ao grupo que representava. De acordo com ela, os autores regionalistas buscavam nas personagens, “não o que encerram de pessoal e relativamente livre, mas o que as liga ao seu ambiente, isolando-as assim de todas as criaturas estranhas àquele” (MIGUEL PEREIRA, 1973, p. 180).

Assim, Lúcia defendia que o Regionalismo brasileiro não tinha subjetividade, pois sobrepunha “o pitoresco ao psicológico” (1973, p.180). Por isso que alguns críticos concebem, por exemplo, a obra *Fogo morto*, de José Lins do Rego, como uma produção literária que já não pertenceria mais ao grupo de obras regionalistas de um dos melhores amigos de Gilberto Freyre, e um dos maiores apoiadores do Movimento Regionalista nordestino da década de 1920. Na referida obra ficcional, o sentido psicológico das personagens se sobrepõe às características de uma sociedade histórica. O lugar (engenho), o tempo (fim do século XIX e início do século XX) e o fato (decadência do sistema açucareiro e do regime patriarcal no Nordeste) são apenas pano de fundo para que o tom subjetivo das personagens esteja em primeiro plano.

Para Lúcia Miguel Pereira, portanto, o Regionalismo deveria ser o primeiro *gênero literário*<sup>52</sup> de uma nação, demonstrando uma lógica literária: do local, para o nacional e depois para o universal. Segundo ela, entretanto, no Brasil e nos países colonizados, ocorreu o contrário:

Daí as anomalias da nossa evolução literária, indo do universalismo clássico para o americanismo romântico, deste para o brasileiro, e descobrindo tarde o regionalismo, quando, naturalmente, o sentimento local deveria anteceder o nacional, este o continental, que, por sua vez, viria antes do universal (MIGUEL PEREIRA, 1973, p. 181).

Anos mais tarde, Lúcia Miguel Pereira criticaria os postulados de Freyre, de forma árdua. Causou espanto, contudo, o achado de uma correspondência entre os dois intelectuais na Fundação Gilberto Freyre, no qual um clima amistoso marcava o tom da carta.<sup>53</sup>

Apesar de tantas críticas ao movimento Regionalista, a autora e Gilberto Freyre compartilhavam sentimentos amistosos, inclusive de contribuição crítica um para com o outro, como uma forma de representar o respeito tido entre si. Na correspondência do Anexo E, a autora agradece ao sociólogo pela crítica feita a um de seus textos sobre Machado de

---

<sup>52</sup> Denominação da própria autora.

<sup>53</sup> Verificar Anexo E.



Assis, e ainda questiona se ele havia recebido outro artigo com sua apreciação sobre um dos livros de Freyre. Lúcia Miguel Pereira ainda expõe sua felicidade mediante a aprovação, por parte de Freyre, de uma crítica que a autora havia feito de outro livro do sociólogo, pois: “me disseram as más línguas que você não gosta de críticas...”.

Apesar de todas as oposições feitas antes, durante e depois, o movimento Regionalista resistiu. Foi oficializado, segundo Azevêdo (1984, p. 141), com a criação do Centro Regionalista Nordestino, datado supostamente em 1924. Esse Centro é causa de muitas dúvidas entre os pesquisadores, pois as informações acerca dele, de seus membros, sócios e de seu funcionamento estão espalhadas entre notícias de jornais da época (principalmente no *Diário de Pernambuco*) e textos e artigos de Gilberto Freyre. Todas essas informações, se não bastasse, apresentam contradições, como a exemplo do verdadeiro mentor da criação do Centro, ou da data de sua criação. Azevêdo (1984) traz a informação de que Mário de Melo escreveu um artigo em 1948 dizendo que foi Amauri de Medeiros o inspirador da criação do Centro. Porém, Gilberto Freyre agradece a Odilon Nestor a iniciativa de criação do grupo, em artigo publicado na coletânea *Região e tradição* (1968b).

O que se sabe do funcionamento do Centro Regionalista é que sua sede foi, ao menos por um tempo, na casa de Odilon Nestor<sup>54</sup>, de acordo com informações encontradas em obras do próprio Gilberto Freyre, como a já referida obra de 1968b e também no *Manifesto regionalista*. Era nesse Centro que Gilberto Freyre e demais intelectuais se encontravam para discutir e apontar problemas da região e onde o Movimento Regionalista germinou:

Toda terça-feira, um grupo apolítico de “Regionalistas” vem se reunindo na casa do professor Odilon Nestor, em volta da mesa de chá com sequilhos e doces tradicionais da região – inclusive sorvete de Coração da Índia– preparados por mãos de sinhás. Discutem-se então, em voz mais de conversa que de discurso, problemas do Nordeste. Assim tem sido o Movimento Regionalista que hoje se afirma neste Congresso: acadêmico mas constante. Animado por homens práticos como Samuel Hardmam e não apenas por poetas como Odilon Nestor; por homens politicamente da “esquerda” como Alfredo Morais Coutinho e da extrema “direita” como Carlos Lyra Filho (FREYRE, 1976, p. 54).

É muito estranho, e ao mesmo tempo muito desolador, principalmente do ponto de vista historiográfico, que a história de uma instituição tão importante como o Centro Regionalista do Nordeste esteja ainda perdida em meio a tantas incertezas. De acordo com

---

<sup>54</sup> Ao visitar a Fundação Joaquim Nabuco em Recife, em março deste ano, soube, por conversas informais com funcionários da instituição, que o Centro Regionalista havia se estabelecido por um tempo ali nas dependências da própria Fundaj. Alguns funcionários de um determinado setor, inclusive, encontraram menção a uma fotografia de uma reunião do grupo em um dos acervos do local. Meu contato foi deixado mediante o preenchimento de uma ficha de solicitação de documento à Fundaj, mas não houve retorno até o término desta dissertação.

Azevêdo (1984, p. 142), os jornais da época contêm informações precisas sobre algumas reuniões do Centro, a suposta data exata de sua criação<sup>55</sup> e a data da última menção a ele no *Diário de Pernambuco*, em 10 de agosto de 1927. Entretanto, Fernando de Mello Freyre, em texto encontrado na Fundação Gilberto Freyre e também disponível na internet<sup>56</sup>, aponta o dia 5 de maio como data de fundação do Centro, diferindo da informação dada por Azevêdo.

Contudo, o fato é que do Centro Regionalista do Nordeste emergiu o Primeiro Congresso Regionalista Nordestino de 1926. Nesse evento houve um pronunciamento de Gilberto Freyre que foi publicado pela primeira vez apenas em 1952. O material, supostamente lido na abertura do congresso, surgiu em sua primeira publicação intitulado como *Manifesto regionalista*. O famoso texto apresenta o movimento tal como se formou, como funcionavam os encontros do Centro Regionalista, o que defendia, o que representava e também como não deveria ser compreendido: como separatismo. Porém, criou-se um mito em torno do texto, por existirem rumores de que ele não havia sido escrito em 1926, e, sim, posteriormente, justificando sua publicação tardia em relação ao evento. Segundo Neoraldo Pontes de Azevêdo (1984), foi Wilson Martins que, em 1965, pôs em dúvida a escrita do manifesto.

A discussão em torno da real data de sua escrita e sobre o fato de o texto ter sido ou não efetivamente lido no Primeiro Congresso Regionalista Nordestino promoveu inúmeros debates, e era base para muitas argumentações em torno da própria metodologia ao se pesquisar o movimento. O próprio Neoraldo Pontes de Azevêdo, por exemplo, defende que, justamente em função de haver uma imprecisão sobre a data de escrita do *Manifesto regionalista*, ele mesmo não serviria como estudo sobre o Congresso Regionalista, pois, segundo o autor, seria incorreto analisar um evento de tamanha importância ideológica para um momento literário nacional, se sua historicidade estava em dúvida (AZEVEDO, 1984, p. 153).

Entretanto, o próprio filho de Freyre, Fernando Freyre, em texto já referido anteriormente, afirma (referindo-se ao Congresso de 1926) que “foi lido um texto por Gilberto Freyre. Apenas Gilberto Freyre não disse, naquela ocasião, que estava lendo um manifesto”<sup>57</sup>. Freyre filho ainda aponta que a real importância estava no fato de que o documento foi intitulado como um manifesto. Ou seja, que o que Freyre leu na abertura do Congresso

---

<sup>55</sup> 28 de Abril de 1924 (AZEVEDO, 1984, p. 4).

<sup>56</sup> Freyre (1977).

<sup>57</sup> Documento já citado anteriormente. Encontrado no arquivo da Fundação Gilberto Freyre e também na internet, em formato PDF.

Regionalista de 1926 foi o que vinha sendo o Movimento Regionalista Nordestino, enquanto ato manifestado.

Da mesma forma, a professora Moema Selma D'Andrea defende que “um manifesto é sempre um manifesto”, independentemente da data de sua publicação ou escrita. Para ela, a pesquisa sobre o Congresso Regionalista, ou sobre o Movimento Regionalista, atrelada ao *Manifesto regionalista*, deve ser desvinculada da questão cronológica de produção ou efetiva publicação do texto, pois “sua veracidade não aumenta nem diminui a intenção do pensamento tradicionalista e o alcance de sua ideologia” (D'ANDREA, 2010, p. 129). É também o que Bourdieu afirma em *O poder simbólico* sobre o discurso regionalista e sobre sua oficialização:

[...] na *manifestação*, acto tipicamente mágico pelo qual o grupo prático, virtual, ignorado, negado, se torna visível, manifesto, para os outros grupos e *para ele próprio*, atestando assim a sua existência como grupo conhecido e reconhecido, que aspira à institucionalização (BOURDIEU, 2003, p.18, grifo do autor).

No Manifesto lido por Freyre no evento, mas também em suas outras obras publicadas posteriormente, o autor criava e defendia a região através do discurso regionalista, elencando representações culturais que montavam, como um quebra-cabeça, um espaço histórico que não podia se dismantelar. Era a vida da casa-grande e da senzala, do engenho de cana e da capela, do escravo de eito e da escrava doméstica, do menino de engenho e do moleque de recados, dos rios pequenos que ditavam a vida de trabalho com suas cheias e suas secas, da mestiçagem equilibrada entre brancos, negros e índios, das amas de leite e amantes negras nas camas dos senhores de engenho e as comidas preparadas por mãos de negras que faziam parte do Nordeste de Gilberto Freyre. Esses agentes sociais característicos de uma tradição em decadência possuem as *representações mentais*.

Pierre Bourdieu (2003) chama de representações mentais um conjunto de “critérios objectivos de identidade regional ou étnica” que são utilizados como forma de “fazer ver e fazer crer” quando se está buscando ou criando uma identidade, seja coletiva ou individual. Nas palavras do autor:

As lutas a respeito da identidade étnica ou regional, quer dizer, a respeito de propriedades (estigmas ou emblemas) ligadas à origem através do lugar de origem e dos sinais duradouros que lhes são correlativos [...] são um caso particular das lutas de classificação, lutas pelo monopólio de fazer ver e fazer crer, de dar a conhecer e de fazer reconhecer, de impor a definição legítima das divisões do mundo social e, por este meio, e fazer e de desfazer os grupos (BOURDIEU, 2003, p. 113).

No discurso regionalista das palavras de Freyre na abertura do Congresso Regionalista, está presente justamente esse processo de criação de representações mentais. E nessas representações é que se pode verificar como o termo “raça” está intimamente ligado ao que Freyre compreende, define e defende como sendo a região Nordeste. É na base de raças e de como elas interagem que Gilberto Freyre delimita o que é, afinal de contas, a região Nordeste. Embora o sociólogo construa seu Nordeste através de práticas culturais que vão sendo tecidas ao longo de todas suas obras, essa delimitação da região está especialmente demonstrada no texto do *Manifesto regionalista*.

Nessa obra, o sociólogo apresenta o Movimento Regionalista como uma ação de “reabilitação de valores tradicionais desta parte do Brasil” (FREYRE, 1976, p. 52). Através de teses e trabalhos apresentados no Congresso Regionalista de 1926, por intelectuais nacionais e internacionais, é que Freyre aponta para o tamanho grandioso do evento que tentava resgatar e assegurar as tradições de uma região tão importante para o país, como foi o Nordeste, de acordo com o pensamento de Gilberto Freyre.

O sociólogo denominou o grupo de senhores que inicialmente se reuniam na casa de Odilon Nestor para discutir “problemas da região” como “apolítico”. Tais reuniões aconteciam ao redor de mesas com comidas tradicionais. Mas ele adverte que o Movimento Regionalista não tem, nem nunca teve a intenção de ser separatista, muito pelo contrário. Segundo Freyre, o movimento gostaria de ver, no país, multiplicarem-se regionalismos que se preocupassem com seus assuntos e tradições, assim como o Nordeste vinha se preocupando, para assim, formarem uma unidade nacional. A base do nacionalismo para Gilberto Freyre estava na união de regionalismos, e não de estadualismos. Para ele, o país deveria ser governado para regiões e não para estados, garantindo assim a cobertura de todas as necessidades regionais, não priorizando uns em relação a outros, conforme se apresentava a atual ação governamental:

A maior injustiça que se poderia fazer a um regionalismo como o nosso seria confundi-lo com separatismo [...] para substituí-lo (o estadualismo) por novo e flexível sistema em que regiões, mais importantes que os Estados, se completem e se integrem ativa e criadoramente numa verdadeira organização nacional (FREYRE, 1976, p.54).

Gilberto Freyre criticou veementemente as competições entre regiões e entre estados que foram, desde sempre, segundo ele, impostas pelo sistema político europeizado que intelectuais e artistas implantaram no país. Enquanto alguns se preocupavam com os “direitos dos estados”, e outros, com “as necessidades da união nacional”, ele defendia uma

“articulação nacional”: “Pois de regiões é que o Brasil, sociologicamente, é feito, desde os seus primeiros dias. Regiões naturais a que se sobrepuseram regiões sociais” (FREYRE, 1976, p. 56).

Entretanto, o sociólogo não deixa de lançar o enaltecimento da sua região em detrimento das demais, o que, contraditoriamente, vai de encontro a todo o discurso antisseparatista anteriormente referido. Para Freyre, “talvez não haja região no Brasil que exceda o Nordeste em *riqueza de tradições ilustres e em nitidez de caráter*”. E esse estado de exceção da região lhe dá o direito de reconhecer e de lutar pela manutenção de seu status (FREYRE, 1976, p. 57, grifo nosso).

Quando Pierre Bourdieu define o discurso regionalista como performativo, cabe bem no uso que Freyre fez dele. O sociólogo francês, em seu livro *O poder simbólico*, ao falar sobre como o discurso regionalista age, afirma que é imprescindível que ele seja produzido em um nível que esteja de acordo com seus alvos:

Mas o efeito de conhecimento que o facto da objectivação no discurso exerce não depende apenas do reconhecimento consentido àquele que o detém; ele depende também do grau em que o discurso, que anuncia ao grupo a sua identidade, está fundamentando na objectividade do grupo a que ele se dirige, isto é, no reconhecimento e na crença que lhe concedem os membros deste grupo assim como nas propriedades económicas ou culturais que eles têm em comum, pois é somente em função de um princípio determinado de pertinência que pode aparecer a relação entre estas propriedades (BOURDIEU, 2003, p. 17).

Ou seja, utilizando a afirmação de Bourdieu, e transpondo-a para o exemplo do discurso regionalista de Gilberto Freyre, pode-se aferir que o autor de *Manifesto regionalista* só consegue efetivar o Movimento Regionalista porque as pessoas para as quais discursava, especialmente no Congresso Regionalista de 1926, eram intelectuais e artistas da camada elitizada da sociedade recifense, que, participando do grupo que vê sua tradição se arruinar aos poucos, reconheceram no discurso regionalista de Freyre uma forma de manter, ou de ao menos reconhecer, o status social que estava em jogo. Da mesma forma, por serem intelectuais e artistas, auxiliaram na propagação da ideologia do movimento. Parafraseando Bourdieu (2003, p. 120), basta-se colocar a questão regional na realidade social para que um discurso qualquer faça emergir uma região. No caso do Regionalismo Nordestino, bastou a elite reconhecer sua crescente decadência em relação ao Sul, para criar uma forma de manter tradições que pudessem assegurar sua posição social e cultural, e, quiçá, econômica.

Em *Manifesto regionalista*, é após toda uma apresentação do movimento, de seus motivos de ser e das críticas que não lhe caberiam, que Freyre começa a traçar as linhas

divisórias do Nordeste enquanto região culturalmente formada. Porém, ele faz isso através de um elemento que, para a época, era novo no que tange às fontes utilizadas para a pesquisa sociológica: a culinária.

Mas o pecado maior contra a Civilização e o Progresso, contra o Bom Senso e o Bom Gosto e até os Bons Costumes que estaria sendo cometido pelo grupo de regionalistas a quem se deve a idéia ou a organização deste Congresso, estaria em procurar reanimar não só a arte arcaica dos quitutes finos e caros [...] que é, no Nordeste, *o preparo do doce, do bolo, do quitute de tabuleiro, feito por mãos negras e pardas com uma perícia que iguala, e às vezes excede, a das sinhás brancas*(FREYRE, 1976, p. 64, grifo nosso).

Apesar de conceber a oposição entre Norte e Sul como um embate que antecede Gilberto Freyre e sua noção cultural de Nordeste, acredita-se que muito antes da análise social da vida e formação do Brasil em *Casa-grande & senzala*, antes das análises das relações do homem com a natureza em *Nordeste*, e ainda antes da reunião dos textos do autor em *Região e tradição*, tal região é representada pela primeira vez em 1926, com seu pronunciamento na abertura do Congresso Regionalista Nordestino e seu “espírito de tempo perdido”. Ou, quem sabe, até mesmo antes, com a criação do Centro Regionalista do Nordeste.

Talvez o texto publicado em 1952 possa não ter sido a reunião exata das palavras proferidas pelo sociólogo na abertura do evento em 1926, porém, fato é que os jornais da época demonstravam, nas entrevistas feitas com Freyre, que o intelectual tinha em mente os pensamentos que publicou duas décadas mais tarde, conforme trecho retirado do jornal *A Imprensa*, encontrado na Fundação Gilberto Freyre<sup>58</sup>: “E a cozinha tem tradições e valores a oferecer ao Brasil, que os conhece mal.”

É no *Manifesto regionalista* que Gilberto Freyre começa a dar importância maior ao papel que cada raça desempenhou na formulação da culinária nacional, mais especificamente da nordestina. É nesse jogo de “quem trouxe o que” e de “quanto há de cada um” que a região Nordeste de Gilberto Freyre começa a tomar forma. Em suas outras obras, a culinária também aparece, mas não com tanta ênfase como no texto do manifesto.

O mais interessante é que, lendo o texto, se percebe que além de apresentar as regiões culinárias do Brasil, Gilberto Freyre apresenta um Nordeste do qual a Bahia não faz parte: “Três regiões culinárias destacam-se hoje no Brasil: a Baiana, a Nordestina e a Mineira.” A explicação para essa divisão, que soa estranha para nós, que estamos acostumados com outra divisão, a geográfica, é, sobretudo, sociológica e, por esse motivo, segundo o autor, a Bahia

---

<sup>58</sup> Verificar Anexo F.

de todos os Santos não é a região culinária “mais importante” para se compreender a formação do país (FREYRE, 1976, p. 65).

Para Freyre, a culinária reflete a influência racial que cada agente colonizador teve na formação da nação e de cada região, estando intimamente ligada à região. É uma relação indissociável e determinante para ele:

A influência portuguesa onde parece manifestar-se ainda hoje mais forte é no litoral, do Maranhão ao Rio de Janeiro. Ao Rio de Janeiro ou Santos. [...] A influência africana sobressai na Bahia. A influência ameríndia é – repita-se – particularmente notável no extremo Norte. [...] Mas como 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, 1976, p. 66).

As três raças fundamentais para a formação da sociedade brasileira, assim como a formação das regiões do país, já estavam, portanto, estabelecidas na obra ou no pronunciamento de Gilberto Freyre em 1926. As raças, assim, não poderiam, jamais, ser desvinculadas da formação da região. A chave principal desta pesquisa, que desvenda o que é (e porque é) a região Nordeste para Freyre, está na sua seguinte afirmação:

Onde parece que essas três influências<sup>[59]</sup> melhor se equilibram ou harmonizam foi na cozinha do Nordeste agrário onde não há nem excesso português como na capital do Brasil nem excesso africano como na Bahia nem quase exclusividade ameríndia como no extremo Norte, *porém o equilíbrio*. O equilíbrio que Joaquim Nabuco atribuía à própria natureza pernambucana (FREYRE, 1976, p. 66, grifo nosso).

Portanto, a região Nordeste de Gilberto Freyre é delimitada culturalmente através do *equilíbrio* entre as três raças: a portuguesa, a africana e a indígena. Desses agentes colonizadores, a negra e o negro escravo africano tiveram uma alta contribuição não somente para a composição do equilíbrio entre raças que compõem a região criada por Gilberto Freyre, mas, principalmente, para a diferenciação do que *não* é Nordeste: a Bahia.

#### 4.3 OS CONGRESSOS AFRO-BRASILEIROS: A REAFIRMAÇÃO DA REGIÃO – BAHIA NÃO É NORDESTE

Ao afirmar que a região Nordeste é delimitada pelo equilíbrio cultural entre as três categorias étnicas, o português, o negro africano e o indígena, e, ainda, ao informar que no estado da Bahia existe uma predominância das características africanas – utilizando o

---

<sup>59</sup> A portuguesa, indígena e africana.

exemplo da culinária –, compreende-se que para Gilberto Freyre a Bahia não é Nordeste. Até aqui, uma simples constatação através das próprias palavras do autor.

As divergências entre Pernambuco e Bahia iam muito mais além dos traços simbólicos que Freyre estipulou culturalmente como divisão entre os dois estados. A negação do pertencimento da Bahia como parte formadora do Nordeste de Freyre é muito mais significativa, e escondia muitas divergências da cena intelectual da época do que pode imaginar. Essas descobertas deram-se através do conhecimento dos quatro Congressos Afro-Brasileiros e das discussões em torno da cidade sede do evento.<sup>60</sup>

Em um resgate feito através da internet em bancos de teses e dissertações, foi encontrada a dissertação de Clilton Silva da Paz, defendida em 2007, na Universidade Federal do Rio de Janeiro, no Programa de Pós Graduação em História, intitulada *Um monumento ao negro: memórias apresentadas ao Primeiro Congresso Afro-Brasileiro do Recife - 1934*.

Muitas informações preciosas foram retiradas dessa pesquisa, uma vez que Paz fez um verdadeiro levantamento de como se sucedeu o congresso, desde a ideia de sua produção até os trabalhos que foram apresentados e a programação do evento. Um dado muito importante para esta pesquisa, apresentado pelo autor, foi a decisão em relação à cidade na qual o evento deveria ocorrer. Houve uma divergência entre os que acreditavam que o evento deveria ocorrer em Recife, e os que gostariam que ele ocorresse em Salvador. Segundo Paz (2007, p. 13), Édison Carneiro<sup>61</sup> queria que o evento fosse promovido em Salvador, justificando ser a cidade o berço da cultura afro-brasileira. Entretanto, Ulysses Pernambucano<sup>62</sup>, juntamente com outros intelectuais pernambucanos, como Gilberto Freyre, almejava que o congresso ocorresse em Recife, argumentando terem nascido ali os primeiros estudos sobre negros no Brasil. Muito provavelmente Pernambucano referia-se às pesquisas de Gilberto Freyre apresentadas em *Casa-grande & senzala* (1933) e antecedidas pelo Movimento Regionalista de Recife. Sendo assim, o primeiro congresso ocorreu em Recife, em 1934, e, em 1937, o segundo congresso foi realizado em Salvador.

Clilton da Silva Paz afirma ter obtido cópia dos anais do congresso na Biblioteca Édison Carneiro – Museu da República. O evento foi realizado em Recife de 11 a 16 de

---

<sup>60</sup> Ainda quando esta pesquisa estava no nível da iniciação científica, em meados de 2013, já sob a orientação do professor Dr. Rafael José dos Santos, uma das primeiras orientações foi a de tentar encontrar alguma informação sobre um certo congresso, intitulado Afro-Brasileiro, sobre qual o próprio orientador não tinha muitas informações.

<sup>61</sup> Baiano (1912-1972), importante etnólogo brasileiro do século XX, dedicou seus estudos à cultura negra africana no Brasil. Militante político pelo PCB desde 1930, junto de seu amigo, o escritor Jorge Amado.

<sup>62</sup> Foi um importante médico psiquiatra brasileiro. Era primo de Gilberto Freyre. Foi apresentado primeiramente como mentor do congresso, embora posteriormente na dissertação de Paz apareça Gilberto Freyre como real idealizador do evento.



Novembro de 1934 e ocorreu com o intuito de colaborar para identificar a importância do negro na construção sociocultural do Brasil<sup>63</sup>.

Entretanto, houve críticas ao primeiro evento, como, por exemplo, a análise de José Antonio Gonsalves de Melo<sup>64</sup>, que, conforme Paz (2007, p. 21), dizia que o congresso não passava de uma forma de dar continuidade às discussões sobre o negro, já abordadas em *Casa-grande & senzala* por Gilberto Freyre. E, de fato, quem teve a oportunidade de ler *Casa-grande & senzala* consegue identificar no Primeiro Congresso Afro-Brasileiro repetições de temas e de suas formas de abordagens. Giucci e Larreta também apontam para essa continuidade da obra de Freyre no evento: “Gilberto Freyre é citado em muitas das apresentações, e todas as comunicações do congresso se encontram dentro da agenda de pesquisa lançada em *Casa-grande & senzala*” (GIUCCI; LARRETA, 2007, p. 519).

Além de Melo, José Correia Leite<sup>65</sup> também criticou o primeiro congresso dizendo que ele não se preocupava com a real integração do negro na sociedade. De acordo com a dissertação de Paz (2007, p.23), Leite criticava o evento afirmando que ele apenas frisava práticas culturais de origem africana e entre africanos, querendo dar a ele tom de identidade nacional. Considerando que o primeiro Congresso Afro-Brasileiro teve como um dos idealizadores Gilberto Freyre, é possível compreender a crítica de José Correia Leite, uma vez que o próprio Congresso Regionalista, também encabeçado por Freyre, compartilhava de um mesmo sentido: fazer com que o regional se tornasse marca nacional.

Gilberto Freyre realmente parecia propagar no congresso todas suas ideias acerca da contribuição do elemento negro/escravo na formação da identidade do brasileiro, outrora apresentadas em *Casa-grande & senzala*, em 1933, como, por exemplo, a questão da ternura: “Gilberto Freyre esteve presente e comentou que ‘no fim da ceia, cantou-se modinhas, das tais em que o inglês Beckford encontrou uma ternura tão grande – a ternura afro-brasileira’” (PAZ, 2007, p. 11).

Apesar de não constar de forma clara a informação de quem realmente idealizou o Primeiro Congresso Afro-Brasileiro de 1934 (se Freyre ou Ulysses Pernambucano), fica evidente, segundo Paz (2007), a presença de temáticas sobre práticas culturais de origem africana no evento, inclusive de muitos encontros e visitas dos congressistas a rituais religiosos, dando ênfase ao caráter sagrado do congresso.

---

<sup>63</sup>Verificar Anexo G.

<sup>64</sup> 1916-2002. Historiador brasileiro, trouxe importantes contribuições sobre o Brasil holandês.

<sup>65</sup> 1900-1989. Jornalista e ativista dos movimentos negros no Brasil.

Giucci e Larreta (2007, p. 505), um pouco destoantes de Paz, afirmam que o Primeiro Congresso Afro-Brasileiro de Recife foi planejado por Freyre, e que Ulysses foi apenas o presidente do evento. Acrescentam, ainda, que o objetivo do congresso era não só dar visibilidade à situação do negro no Brasil, mas também do mulato, figura importantíssima para a ideologia de Gilberto Freyre sobre a formação do país, e também sobre a formação do Nordeste enquanto região pautada pelo equilíbrio cultural, do equilíbrio da mestiçagem. O primeiro evento, segundo os autores, resultou da indicação da criação de um Instituto Afro-Brasileiro no Rio de Janeiro, e dentre os designados para tratar da organização desse Instituto, encontravam-se Gilberto Freyre e José Lins do Rego (GIUCCI; LARRETA, 2007, p. 512). Para eles, o evento ficou marcado “como uma instância de transição e reflexão” sobre os pensamentos raciais ainda vigentes, mas já questionáveis (GIUCCI; LARRETA, 2007, p. 521).

De acordo com informações obtidas dos anais do congresso que Paz apresenta, pelo menos três rituais religiosos de matriz africana ocorreram no e em função do congresso, respectivamente nos dias 11 (em terreiro de Pai Anselmo, de culto jêjê), 12 (em terreiro de Pai Oscar também de culto jêjê) e 15 (em terreiro de Arthur Rosendo de culto xambá). Conforme o autor, em todos rituais houve presença de congressistas, porém, cabe ressaltar que, no ritual do dia 12, em casa de Pai Oscar, o escritor José Lins do Rego, importante ativista do movimento regionalista nordestino e amigo íntimo de Gilberto Freyre, envolveu-se efetivamente na cerimônia:

Às 21 horas, houve uma manifestação religiosa no Terreiro do babalorixá Pai Oscar, também de culto jêjê, localizado no bairro de Campo Grande, Recife, em que tomaram parte do toque os escritores Mário Marroquino, José Lins do Rego, Adhemar Vidal, Aderbal Jurema, Odorico Tavares, o Comandante da Brigada Militar do Estado, Jurandyr Mamede, os pintores Di Cavalcanti, Noêmia e Cícero Dias, a professora Ida Marinho Rego, o médico psiquiatra e discípulo de Ulysses Pernambucano, Gildo Neto, e família e o jornalista Nóbrega da Cunha (PAZ, 2007, p.11).

O evento terminou no dia 16 com uma audição de encerramento apresentando toadas colhidas nos terreiros, conforme conta Paz (2007, p. 12). As toadas apresentadas foram respectivamente: ‘BamilêOdé’, ‘Xuxuaglô’, ‘Ogundê-narêê’, ‘Ogun-tóberinan’, ‘Ogunde-Xangôdê’, ‘Ogun-Kaloxó’ e ‘Ô Kinimba, Kinimba’.

Houve forte influência indireta de indivíduos africanos e afrodescendentes no congresso através de suas histórias pessoais. É o caso de Juliano Moreira, que, segundo Paz (2007), foi um homem negro que se formou em medicina ainda em 1886, ou seja, antes da

abolição da escravatura no Brasil. Esse médico, tornou-se professor de medicina anos mais tarde, ensinando Ulysses Pernambucano, um dos possíveis idealizadores do Primeiro Congresso Afro-Brasileiro de Recife em 1934.

Ulysses, inclusive, cumpriu um papel importante para a realização do evento em Recife, no que se refere à visibilidade e ao reconhecimento da cultura africana e afro-brasileira, mas, também e principalmente, à defesa das práticas culturais desse grupo cultural, através da inclusão e participação dos pais e mães de santo no evento, sendo responsável por conseguir, desde 1932, o afastamento da polícia estadual do licenciamento e fiscalização dos terreiros na cidade.

“Recordo-me que a casa de Ulysses Pernambucano (e não apenas a sua sala de Diretor da Tamarineira) vez por outra era visitada por algum babalorixá em dificuldade com a polícia ou com algum colega de culto”, dizia seu filho José Antonio Gonçalves de Mello (PAZ, 2007, p. 18).

O Primeiro Congresso Afro-Brasileiro proporcionou, entre outras coisas, a percepção de tensões estruturais existentes dentro dos próprios grupos culturais afro-brasileiros, que talvez não seriam perceptíveis sem a existência do evento, como, por exemplo, os conflitos nas religiões de matriz africana: segundo a documentação dos anais do congresso analisada por Paz, “Pai Adão, jêjê, não considerava os demais iguais (pais ou mães de santo) por não terem sido iniciados na África, como ele foi”(PAZ, 2007, p. 18-19). Esse seria o motivo que levou o Pai Adão a não participar das atividades do evento de 1934.

Do ponto de vista antropológico, e também sociológico, é interessante verificar que sempre podem existir embates internos em grupos que muitas vezes são generalizados como uma categoria só pelo senso comum. Ao pesquisar jornais de época no setor de microfilmagens da Fundação Joaquim Nabuco, encontrou-se uma reportagem sobre a morte do Pai Adão na qual Gilberto Freyre fazia menção sobre a personalidade forte do líder religioso, comentando também o caso de sua recusa de participação no evento<sup>66</sup>:

Pai Adão era um orthodoxo terrível: para quem ele e Martinianno, mais ninguém no Brasil, entendiam dos mystérios de Xangô. O resto era um bando de falsos prophetas. [...] Quando se organizava o Congresso Afro-Brasileiro do Recife, reuniram-se uma vez na Tamarineira todos os babalorixás e as ialorixás do Recife. Foi uma reunião pittoresca, mas agitadíssima. Quase brilho punhal. [...] E o dr. Ferreira há de lembrar-se do medonho barulho provocado por Pai Adão. Pelos seus sentimentos de orthodoxia. [...] Sua exigência para tomar parte do Congresso é que era tremenda: só elle e Martinianno. Impossível transigir neste ponto com o bom amigo de Agua Fria.

---

<sup>66</sup> Verificar Anexo H.

Mas a principal tensão interna do Congresso Afro-Brasileiro, pelo menos do ponto de vista desta pesquisa, está no embate entre Bahia e Pernambuco e na discussão sobre a sede dos eventos.

Na Fundação Gilberto Freyre, foi encontrada através dos inventários disponibilizados pela instituição, a segunda edição dos anais do primeiro congresso, com um texto de Gilberto Freyre sobre o que foi o evento. Encontrou-se também uma entrevista do sociólogo sobre o que ele pensava a respeito do segundo congresso, sediado na Bahia. Porém, a novidade maior veio da Fundação Joaquim Nabuco, na qual estavam concentradas todas as edições dos anais dos *quatro* Congressos Afro-Brasileiros. Foi em Recife, portanto, que a presente pesquisa tomou conhecimento que existiram não apenas duas edições do evento, mas, sim, quatro. O último Congresso Afro-Brasileiro, ocorrido em Recife em 1994 e organizado pela Fundação Joaquim Nabuco, não apresentou o mesmo tom de disputa entre Pernambuco e Bahia que os outros. Talvez, cogita-se a hipótese de que foi em função dos seus maiores opositores já estarem falecidos— Gilberto Freyre, em 1987, e Edison Carneiro, em 1972. Porém, o congresso de 1994 contou com uma extensão maior de trabalhos apresentados e também com uma pluralidade maior de temas relacionados à negritude brasileira. Tanto é que os anais do evento foram divididos em quatro volumes, cada um intitulado de acordo com as temáticas das pesquisas ali presentes: *Mulher negra: preconceito, sexualidade e imaginário*; *O negro: identidade e cidadania*; *Simbologia: tradição e mitos afro-brasileiros* e *Sincretismo religioso: o ritual afro*.

Na edição de 1988 dos anais do Primeiro Congresso Afro-Brasileiro em Recife, Freyre defendia a simplicidade do evento. Afirmava que ele se deu sem pompa acadêmica e sem burocracias. Alegava a heterogeneidade das participações: “foram doutores, mães e pais de santos, negros de engenho, analfabetos e semi analfabetos as pessoas que contribuíram com o congresso, através de seus grandes conhecimentos acerca da cultura afro-brasileira” (FREYRE apud GUIMARÃES, 1988, p. 348).

Freyre ainda afirmava, com veemência, que o evento havia sido independente, inclusive do ponto de vista político: “Não recebeu nenhum favor do governo. Não se associou a nenhum movimento político, a nenhuma doutrinação religiosa, a nenhum partido” (FREYRE apud GUIMARÃES, 1988, p. 349). Segundo o sociólogo, o congresso fora financiado por “vários recifenses” e muitos espaços foram cedidos para seu funcionamento. O tom característico do Primeiro Congresso Afro-Brasileiro foi, portanto, a sua independência orgânica e pluralidade de colaboradores.

Quando houve, em 1937 o Segundo Congresso Afro-Brasileiro em Salvador, organizado por Edison Carneiro, Gilberto Freyre concedeu uma entrevista ao *Diário de Pernambuco*<sup>67</sup>, tecendo duras críticas ao evento<sup>68</sup>. Freyre respondeu ao entrevistador que receava que o evento na Bahia fosse ter “todos os defeitos das coisas improvisadas”. Segundo ele, havia sido informado há pouco tempo por Carneiro que ocorreria um segundo congresso. Para o sociólogo, o prazo para a inscrição de trabalhos dos “verdadeiros estudiosos” deveria ser maior, pois “os verdadeiros trabalham devagar”. Para Freyre, a organização do evento na Bahia estaria mais preocupada com o lado “pitoresco” do que com os estudos teóricos. Tal crítica, sobre a falta de caráter acadêmico, contradiz o que o próprio intelectual escreveu no segundo volume dos anais do primeiro congresso, de 1934, sobre a pluralidade dos participantes do evento.

Gilberto Freyre ainda criticou a iniciativa de Edison Carneiro de “pleitear uma subvenção do governo do Estado da Bahia” para custear o evento. Isso explica porque Freyre destacou, em seu texto de 1988, na segunda edição dos anais do primeiro congresso, a independência política do encontro de 1934 em Recife. Nas próprias palavras do intelectual:

não me parece que os congressos afro-brasileiros devam resvalar para apologia política ou demagógica da gente de côr. Seria sacrificar todo o seu interesse científico de esforço de pesquisa e de colheita e interpretação honesta do material que está sendo reunido (FREYRE, Fundação Gilberto Freyre).

Em resposta, Edison Carneiro e Aydano Ferras utilizaram os anais do segundo congresso para defender o evento da Bahia e rebater as críticas feitas por Freyre. Carneiro foi direto, logo no início da apresentação dos anais:

o Congresso da Bahia sómente nas vespas de sua realização logrou vencer a descrença dos curiosos dos estudos africanos na Roma Negra do Brasil. Pensaram que um congresso de africanologia, para ser levado a effeito com reaes proveitos para esses estudos, precisava ter á frente um Gilberto Freyre. [...] E não eram sómente os incredulos da Bahia que assim pensavam. O principal organizador do congresso do Recife, o sociologo Gilberto Freyre, chegou mesmo a dar uma entrevista ao “Diario de Pernambuco” prevendo o insucesso do Congresso da Bahia e a abstinencia de collaboração dos estudiosos estrangeiros, entre os quaes destacava o prof. Melville Herskovits, que, não sabia elle, áquella altura já nos enviara o seu trabalho [...](CARNEIRO;FERRAS, 1940, p. 7).

---

<sup>67</sup> Esta entrevista foi encontrada primeiro na Fundação Gilberto Freyre, em papel que não identificava ser matéria de jornal, sem data e sem identificação do entrevistador. A mesma entrevista foi encontrada posteriormente na Fundação Joaquim Nabuco, no setor de microfilmagens. Para o uso nesta pesquisa, optou-se por utilizar o documento encontrado na primeira instituição, devido a sua melhor conservação e, consequentemente, facilitar a leitura documental.

<sup>68</sup> Verificar Anexo I.

Edison Carneiro e Aydano Ferras não deixaram de frisar, também, que o evento ocorrido na Bahia não teve influência partidária nos trabalhos apresentados, justamente por configurarem-se como “científicos”.

Já na edição dos anais do Terceiro Congresso Afro-Brasileiro, ocorrido em 1982<sup>69</sup>, em Recife, em transcrição do discurso proferido na abertura do evento, Gilberto Freyre não rebate diretamente as réplicas de Carneiro e Ferras. Porém, continua dando um ar superior ao congresso de 1934, afirmando que foi considerado por Roquete Pinto a “Nova escola do Recife”, revolucionando cultural e socialmente os conhecimentos sobre o afro-negro no Brasil (FREYRE apud MOTTA, 1985, p. 22).

Percebe-se, nas entrelinhas, que Gilberto Freyre não deixa de criticar o evento organizado em 1937 na Bahia, principalmente o método de Nina Rodrigues (intelectual motivo de orgulho aos baianos) ao estudar os negros, em função de ter a concepção de inferioridade racial dos africanos, além de lembrar sutilmente a origem do maior homenageado do Segundo Congresso Afro-Brasileiro: “um Rodrigues que passa por baiano, mas que era maranhense” (FREYRE apud MOTTA, 1985, p. 23).

Gilberto Freyre reafirma a superioridade de Recife nos estudos dos afro-negros no Brasil usando de sua própria pessoa como exemplo:

A criatividade no Brasil, no sentido de desenvolvimento das Ciências Sociais voltadas para o próprio Brasil, teve, na década de vinte, uma de suas épocas mais decisivas, com a chegada ao Recife do único brasileiro discípulo do maior revolucionário da Antropologia, da Antropologia Física, da Antropologia Sócio-cultural: o judeu alemão, o grande Franz Boas. Esse discípulo brasileiro de Boas é que trouxe ao Brasil, via Recife, não via Rio nem via São Paulo, a revolucionária teoria do seu mestre na Universidade de Colúmbia (FREYRE apud MOTTA, 1985, p. 23).

Reafirmando o pioneirismo do Primeiro Congresso Afro-Brasileiro em Recife, Gilberto Freyre usa também como exemplo o trabalho que ele mesmo apresentou no evento de 1934, sobre o uso de anúncios de jornais para o conhecimento dos tipos tribais de africanos que eram comercializados no Brasil. Para o intelectual, essa técnica de pesquisa era revolucionária na época, “pioneira em qualquer parte do mundo” (FREYRE apud MOTTA, 1985, p. 24), e apenas materializava o espírito precursor único da organização do evento, que

---

<sup>69</sup> No dicionário escolar Afro-Brasileiro de Nei Lopes, consta que o terceiro congresso ocorreu em 1997, em Salvador, conforme arquivo encontrado na internet. Disponível em: <<https://books.google.com.br/books?id=xD3WBgAAQBAJ&pg=PT88&lpg=PT88&dq=terceiro+congresso+afro+brasileiro&source=bl&ots=q4kczeWF4S&sig=KbaSMlosQUTxCYQ90HvNRs4mq7w&hl=pt-BR&sa=X&ved=0ahUKEwiKwcrjpPXMhWCGpAKHTVrCCIQ6AEINTAD#v=onepage&q=terceiro%20congresso%20afro%20brasileiro&f=false>>. Acesso em: 26 jun. 2016.

segundo ele, foi dele mesmo. Freyre afirma que o congresso de 1934 “decorreu de um livro: *Casa-grande & senzala*”, livro pioneiro no país no que se refere à utilização e à adaptação das teorias de Boas. O sociólogo confirma, com suas próprias palavras, uma das críticas feitas ao primeiro congresso, pelo historiador Antonio Gonsalves de Melo.

O que se pode apreender das palavras proferidas por Freyre no Terceiro Congresso Afro-Brasileiro de 1982, transcritas nos anais organizados por Roberto Motta, é que o intento do sociólogo foi marcar a superioridade do evento de 1934 em detrimento do de 1937, ocorrido na Bahia. Dadas as constantes críticas que o sociólogo fez ao congresso da Bahia, em função da suposta influência política e partidária que teria tido no desenrolar do evento, cabe questionar quais foram as relações políticas entre os organizadores dos dois primeiros congressos entre si e entre seus estados que puderam, quiçá, ser responsáveis pela disputa ferrenha sobre a cidade sede. Vale lembrar que a década de trinta, no Brasil, marcada pelo governo provisório de Getúlio Vargas, foi um período de mudanças consideráveis no cenário político nacional.

Vargas foi responsável por instaurar interventores nos Estados, pois tendo apoio de pessoas supostamente de confiança nos principais cargos, tornava-se mais fácil controlar a máquina pública de acordo com seus princípios. Como Gilberto Freyre não escondia sua antipatia com o presidente da República, talvez o fato de aceitar apoio de governos subordinados a ele fosse um dos motivos pelos quais o sociólogo criticou o evento organizado por Edison Carneiro em Salvador.

Além das divergências políticas, corroboram para esta análise de embate intelectual entre os Congressos de Pernambuco e Bahia, as reflexões de Sarah Calvi Amaral, em sua dissertação de mestrado intitulada *Africanos e afrodescendentes na origem do Brasil*, defendida em 2010, na qual afirma que havia realmente discrepâncias entre os organizadores dos eventos e suas programações, principalmente no que tangia a ênfase dada às heranças culturais de origem africana na formação regional e nacional. Segundo Amaral:

Essas informações apontam para o fato de que africanismos e mestiçagem não se construíram enquanto filiações teóricas e disciplinares fixas, sob as quais as teses de nossos autores foram invariavelmente elaboradas. Prova disso é a participação dos mesmos intelectuais e cientistas sociais - formados em suas próprias tradições institucionais de pesquisa e produção de saberes - em dois congressos que, no plano discursivo, buscaram se diferenciar em termos de perspectivas interpretativas, através de seus porta-vozes mais ilustres. Sob esse viés, é importante destacar que, no primeiro volume dos anais do I Congresso Afro-Brasileiro, não constam palavras de confronto ou demarcações "territoriais" entre aqueles alinhados com os africanismos e os mais próximos à orientação assimilacionista da miscigenação. Rugas e

reivindicações de legitimidade, entre os outros envolvidos na valorização da negritude ou no elogio à mestiçagem, somente ocorreriam quando a Escola Nina Rodrigues ascendeu no cenário intelectual brasileiro. (AMARAL, 2010, p. 66)

Tendo ou não disputas políticas, teóricas e interpretativas em relação à organização dos dois primeiros congressos Afro-Brasileiros entre Recife e Salvador, o fato é que, no Congresso Regionalista do Recife, em 1926, Gilberto Freyre deixou claro que o Nordeste, “sem querer ser o sal do Brasil, mas apenas o seu melhor e maior produtor de açúcar nos tempos coloniais” e a região brasileira de maior “riqueza de tradições e em nitidez de caráter”, era delimitada pelo equilíbrio entre as três raças – portuguesa, africana e indígena (FREYRE, 1976, p. 57). E, tendo a Bahia, segundo o sociólogo, um sobressalto da cultura africana em detrimento das demais, automaticamente a colocava fora do que ele compreendia por Nordeste.

Mesmo assim, Freyre não deixou de abordar profundamente as heranças culturais das escravas e escravos africanos na formação mestiça do Nordeste. Segundo o autor, as práticas culturais de herança africana tornaram-se heranças históricas não só da região, mas também da nação.

Se há um livro de Gilberto Freyre que sintetiza as contribuições africanas na cultura nordestina e brasileira, essa obra é *Casa-grande & senzala*. Mesmo reconhecendo que as outras obras do autor foram de suma importância para a compreensão da construção do Nordeste de Freyre, é no livro de 1933 que se apóiam as principais reflexões sobre práticas culturais de origem escrava.

Acredita-se que para o próprio sociólogo os africanos tiveram um significado especial em detrimento dos portugueses e indígenas. Não deve ser à toa que o autor dedicou dois longos capítulos do livro para eles.

Para Gilberto Freyre, o contato íntimo que a escrava e o escravo tiveram com o colonizador europeu proporcionou uma criação de elementos culturais novos para a sociedade nordestina e brasileira que se formava. Entende-se, contudo, que para Freyre não houve uma troca proporcional entre as duas culturas. Ao ler tanto *Casa-grande & senzala*, quanto seus outros escritos, a impressão que se tem é de que o escravo africano, principalmente a escrava africana, funcionava como uma espécie de cultura tradutora que (re)significava as peculiaridades da vida portuguesa, do senhor e da senhora de engenho, a fim de se apropriar daquele novo mundo no qual foram imersos compulsoriamente, transformando essas peculiaridades em novas práticas culturais, com uma carga simbólica fortemente africana,



devolvendo ao português não sua vida de outrora, mas uma nova vida, imersa em costumes aos quais os escravos deram outro sentido.

Por esse motivo, talvez, Gilberto Freyre não consiga dissociar o negro africano do escravo, pois é da relação que ele teceu com o colonizador português no contexto do regime de cativeiro que houve a possibilidade de (re)significar as práticas dos europeus e devolvê-las modificadas, alteradas, influenciadas pelo ser/fazer/sentir africano.

Sempre que considerarmos a influência do negro sobre a vida íntima do brasileiro, é a ação do escravo, e não a do negro por si, que apreciamos. Ruediger Bilden pretende explicar pela influência da escravidão todos os traços de formação econômica e social do Brasil. Ao lado da monocultura, foi a força que mais afetou a nossa plástica social. Parece às vezes influência de raça o que é influência pura e simples do escravo: do sistema social da escravidão (FREYRE, 2006, p. 397).

Cliford Geertz (1989, p. 08) defende, em sua obra *A interpretação das culturas*, que a cultura passa a ser um documento público oculto, mas existente, que *significa* algo. Transpondo essa reflexão sobre cultura de Geertz para o caso específico da região Nordeste, é plausível compreender que a ação da escrava e do escravo africanos ocorre através de práticas culturais que representam algo, ou seja, elas funcionam como significados de uma região.

Para Gilberto Freyre, todas as práticas culturais de origem africana e escrava que o brasileiro herdou traduzem o equilíbrio da mistura racial que ocorreu no Nordeste e que ultrapassou as fronteiras físicas justamente porque a região sempre foi o exemplo de “nitidez de caráter” do país. Vejamos, então, que práticas são essas e como elas surgiram.

O amolecimento do português falado é uma das práticas culturais elencadas pelo autor como herança cultural africana. Esse é, talvez, um dos melhores exemplos de como a escrava africana (re)significou parte da cultura portuguesa e criou uma nova prática na região Nordeste, transpondo-a posteriormente para o restante do Brasil. É nesse sentido que percebe-se como a figura feminina da escrava negra deteve papel singular no equilíbrio da mestiçagem entre as três raças no Nordeste. Para Gilberto Freyre, a intimidade que se criou entre as pessoas da casa-grande e as escravas que ali conviviam diariamente com elas facilitou o processo de miscigenação. A ama negra, de forma especial, convivia dia a dia, seja com o senhor de engenho, quando se tornava objeto duplicado (sexual, além do de trabalho braçal), seja sob o comando da senhora de engenho nos afazeres domésticos, ou seja com a sinhazinha como uma espécie de dama de companhia e confidente preciosa. Mas foi no trato com as crianças, os meninos e as meninas de engenho, que a escrava negra mais contribuiu culturalmente para a formação da região Nordeste. Desde a amamentação, quando suas

senhoras não podiam ou não queriam amamentar seus bebês, até no acompanhamento do aprendizado da fala infantil. De acordo com Gilberto Freyre:

A linguagem infantil também aqui se amoleceu ao contato da criança com a ama negra. Algumas palavras, ainda hoje duras ou acres quando pronunciadas pelos portugueses, se amaciaram no Brasil por influência da boca africana. [...] O processo de reduplicação da sílaba tônica, tão das línguas selvagens e da linguagem das crianças, atuou sobre várias palavras dando ao nosso vocabulário infantil um especial encanto. O “dói” dos grandes tornou-se “dodói” dos meninos. Palavra muito mais dengosa. [...] Daí esse português de menino que no norte do Brasil, principalmente, é uma das falas mais doces deste mundo. [...] palavras que só faltam desmanchar-se na boca da gente [...] *cacá, pipi, bumbum, tentém, neném, tatá, papá, papato, lili, mimi, au-au, bambanho, cocô, dindinho, bimbina* (FREYRE, 2006, p. 414, grifos do autor).

Segundo Freyre, esse amolecimento do português falado se deu até mesmo nos nomes próprios, e não precisou subsistir em relação às línguas portuguesa ou indígena, pois se dissolveu nelas (FREYRE, 2006, p. 416). O sociólogo também é firme em dizer que, embora o português brasileiro tenha sofrido influência também do português europeu, do indígena, do cigano e dos espanhóis, nenhuma foi “maior que a do negro”.

Da mesma forma, o ato carinhoso, amável e receptivo, tão característico do povo brasileiro segundo Gilberto Freyre (2006, p. 437-438), provém da escrava negra. A relação que a ama de leite construía com os meninos e meninas de engenho revelou para os pequeninos “uma bondade porventura maior que a dos brancos; uma ternura como não a conhecem igual os europeus”.

É importante lembrar que a história antiga ocidental e oriental revelam que alguns povos de origem europeia compartilhavam práticas culturais consideradas “frias” em relação à maternidade, se comparadas com o que se tinha em outros grupos sociais. Tais eventos podem ter contribuído para que Freyre acreditasse em sua teoria sobre a proeminência da relação emotiva nas escravas negras se comparadas às senhoras de engenho brancas. Exemplificamos com a diferença entre os espartanos e os egípcios. Enquanto os primeiros se desfaziam de recém-nascidos portadores de algumas deficiências, por compartilharem uma lógica cultural de guerra, e, portanto, de necessidade de obter bons guerreiros e reprodutoras saudáveis, os segundos acreditavam que os problemas físicos que nasciam com algumas crianças eram manifestações de deuses, e, portanto, desrespeitar uma pessoa assim seria o mesmo que desrespeitar um deus.<sup>70</sup>

---

<sup>70</sup> Ver Guterres (2012).

Outra característica presente na cultura brasileira, que Freyre também atribui aos escravos africanos como herança, é o canto de ninar. Segundo o sociólogo, a negra escrava “amoleceu” e modificou também as canções de ninar, de acordo com cada realidade regional (FREYRE, 2006, p. 410). Da mesma forma, muitos medos das crianças brasileiras foram adaptados de histórias portuguesas pelas escravas aqui no Brasil.

No quesito religioso, o autor atribui uma forte influência maometana dos negros escravos que vieram para o Brasil em cultos afro-brasileiros. O sociólogo utiliza como exemplo observações que fez em Pernambuco em algumas “seitas africanas”. Freyre informa que notou “o fato de devotos tirarem as botinas ou os chinelos antes de participarem das cerimônias”. Em nota sobre visita em terreiro no Rio de Janeiro, ele escreve que percebeu a importância de se estar pisando ou não em uma “esteira estendida no meio da sala” (FREYRE, 2006, p. 394). Tais práticas religiosas Freyre atribui ao islamismo que cruzou o oceano junto com escravos nos navios negreiros.

Ainda no sentido religioso, sobre o ato mágico e de mandinga, a respeito do qual recaem muitas zombarias por parte do senso comum, Gilberto Freyre afirma que:

embora passe por ser de origem exclusivamente africana, [...] o primeiro volume de documentos relativos às atividades do Santo Ofício no Brasil registra vários casos de bruxas portuguesas. [...] A feitiçaria de direta origem africana aqui desenvolveu-se em lastro europeu. Sobre abusos e crenças medievais (FREYRE, 2006, p. 406-407).

Dessa forma, segundo o autor, diferentemente do que se tem enraizado no senso comum, as práticas de feitiço não seriam exclusivamente de origem africana. Pelo contrário, antes europeias.

Um dos fatores mais importantes e mais discutidos pelo sociólogo em suas obras, como reflexo cultural herdado, é a culinária. Para Freyre (2006, p. 390), a culinária brasileira se enriqueceu e se refinou com a influência escrava. A pimenta malagueta, o azeite de dendê, o uso do quiabo, o maior uso da banana e as variedades de se preparar peixes e galinhas são exemplos dados pelo sociólogo.

Segundo ele, a verdadeira cozinha brasileira do tempo colonial não trazia chefes estrangeiros, mas mantinha a escrava ou o escravo africano na arte de preparar as refeições (FREYRE, 2006, p. 542). A Bahia detém, mesmo entre Maranhão e Pernambuco, a supremacia da culinária através do toque escravo. A colher de pau também configura como uma tradição cultural trazida pelas negras e pelos negros da África para a cozinha brasileira.

É dentro da discussão culinária, inclusive, que, em *Casa-grande & senzala*, Gilberto Freyre retoma a crítica feita no Primeiro Congresso Regionalista do Recife de 1926: o afrancesamento da cozinha brasileira. O autor alerta para uma “desafricanização” da nossa culinária, em detrimento de um afrancesamento europeu que descaracteriza aos poucos nossa cultura, prevalecendo ainda o Nordeste como uma das poucas regiões que resistem a esse ataque culinário (FREYRE, 2006, p. 548).

Apesar de enfatizar a culinária e o “amolecimento do português falado”, o autor não deixou de fora as interferências musicais das escravas e dos escravos africanos na cultura brasileira. Além do carinho, a alegria representada no cantarolar também seria uma prática cultural de origem africana, e que, segundo Freyre, contribuiu no processo de formação da região Nordeste, através do equilíbrio da miscigenação entre as raças. Para ele (2006, p. 551), “a música do negro é que quebrou toda essa ‘apagada e vil tristeza’ em que se foi abafando a vida nas casas-grandes”. Para trabalhar, para ninar criança pequena, para rezar, para festejar. Para tudo, os escravos negros cantavam. Freyre atribui a alegria brasileira ao espírito alegre da escrava e do escravo africano. Cantavam até mesmo de tristeza, quando o banzo<sup>71</sup> tomava conta.

---

<sup>71</sup> Saudades da África.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os três capítulos de desenvolvimento deste trabalho buscaram apresentar os principais pontos a serem observados nas obras de Gilberto Freyre ao se tentar compreender sua concepção de região Nordeste: as influências de seus antecessores intelectuais; suas incoerências teóricas e a negação na afirmação da região a partir da cultura escrava africana.

Ao findar esta pesquisa, conclui-se que a região possui várias faces, que não somente a geográfica, e que as práticas culturais, como uma “rede de relações”, conceito de José Clemente Pozenato (2003), também ajudam a delimitar regiões e fronteiras, física e simbolicamente. Foi através de tais relações, através da miscigenação equilibrada entre portugueses, índios e negros, que Freyre delimitou uma região. Coube a esta pesquisa, em particular, apresentar isoladamente o lado do escravo africano dessa mistura. O Nordeste foi, então, inventado culturalmente, e sua cartografia se deu através da produção e crítica literária e do ensaísmo de Gilberto Freyre. Tal cartografia nordestina do sociólogo nunca é objetivamente declarada se considerar apenas a questão geográfica.

Ao mesmo tempo em que Freyre salienta práticas culturais de herança africana que marcaram a região Nordeste e o Brasil, como por exemplo, o *amolecimento do português falado*, os *cantos de ninar*, *alguns ingredientes culinários*, *a dança*, *o cantarolar*, *a mímica excessiva*, etc, o sociólogo afirma que a proeminência delas demarcam o que não é Nordeste.

Após analisar as obras de Freyre e como ele constrói um encadeamento de representações culturais, partindo principalmente do escravo negro, como um diferencial para o que ele chama de Nordeste, verifica-se que o intelectual delimita a região muito mais a partir da exclusão, do que da inclusão. Por este motivo, para Gilberto Freyre, o Nordeste brasileiro vai do Estado de Pernambuco até a baía de todos os santos, no sul do Estado da Bahia, pois foi ali onde se concentrou o mestiçamento físico e moral brasileiro da forma mais equilibrada possível, devido, principalmente, às circunstâncias da vida de engenho, segundo o pensador.

Esta pesquisa pode ser considerada inovadora nos estudos freyrianos, pois até então, o sociólogo vinha sendo alvo de pesquisas mais voltadas para o mito da democracia racial, ou sobre a noção de povo brasileiro. Esse mérito deve-se também à área de concentração do Programa de Pós-Graduação ao qual o respectivo trabalho é vinculado, que propicia ao pesquisador interligar áreas do conhecimento distintas, como História, Literatura, Sociologia e Antropologia. Ao invés de haver uma disputa entre as ciências para estudar o conceito de

região, conforme Bourdieu (2003) afirma em *O poder simbólico*, no caso específico deste trabalho existiu cooperação.

Vale salientar, além disso, as possibilidades que um estudo interdisciplinar como esse pode gerar em futuras pesquisas. É o caso, por exemplo, da possibilidade de incentivarem-se trabalhos documentais sobre o Centro Regionalista do Nordeste, a fim de resgatar sua história com uma melhor interpretação dos fatos sobre seu funcionamento, sua criação, seus objetivos, seus sócios, seus projetos etc., através de um cruzamento de informações entre fontes que estão dispersas entre as Fundações Gilberto Freyre e Joaquim Nabuco, na cidade de Recife, no estado de Pernambuco.

Da mesma forma, esta dissertação demonstrou que poderiam ser realizados novos estudos para compreender como é possível que Gilberto Freyre desmereça as heranças culturais indígenas na formação da região Nordeste (se comparadas com as portuguesas e negras escravas), já que ele defendia a tese de que a miscigenação ocorrera equilibradamente naquele espaço regional.

Possibilitam-se, também, estudos em torno de outros motivos que possam ter influenciado no embate entre Gilberto Freyre e Edison Carneiro, no que se refere aos Congressos Afro-Brasileiros no Nordeste, além do apontado nesta pesquisa: a delimitação cultural de Nordeste de Freyre. Poderiam ser investigados, por exemplo, motivos políticos (bem salientados por Freyre nos documentos apresentados) ou até mesmo religiosos, já que se percebeu um mal-estar entre as hierarquias religiosas das crenças de matriz africana.

Como limitações deste trabalho, pode ser apontado o pouco tempo que se teve para pesquisar nos acervos das duas instituições na cidade de Recife. Uma semana foi suficiente apenas para arrecadar documentos aleatórios, mesmo que se tenha feito contato com as duas fundações e elaborado um plano de pesquisa embasado nos inventários cedidos por elas. Porém, estar na cidade de Recife, mesmo que por uma semana, tendo em mente a história do Movimento Regionalista Nordestino por trás de cada prédio histórico, como o *Diário de Pernambuco*, ou através de cada rio que foi representado literariamente em obras como as de José Lins do Rego, como o Capibaribe, foi enriquecedor e o suficiente para compreender o sentimento que movia Freyre e todos os intelectuais militantes do regionalismo.

Por isso, foi importante resgatar teorias e intelectuais anteriores a Gilberto Freyre, pois a construção de uma região não se faz de uma hora para outra, ainda mais quando se dá através de processos de representações culturais.

Não seria possível compreender a formação cultural da região Nordeste em Gilberto Freyre sem conhecer a influência do culturalismo boasiano sobre a noção de cultura

dissociada do termo “raça”, pois, só assim, mesmo que ele tenha se contradito em suas obras, o sociólogo pôde apagar do mestiço brasileiro a carga negativa, que tanto Silvio Romero quanto Raimundo Nina Rodrigues lhe haviam imposto. Da mesma forma, conclui-se que só conhecendo as obras do crítico literário e do médico maranhense foi admissível identificar de onde Freyre retirou a ideia de trabalhar com a miscigenação no Brasil e também de defender uma diferença social e cultural da Bahia em relação aos outros estados dos arredores. Defende-se a ideia de que os Congressos Afro-brasileiros foram importantes, porém não unicamente decisivos, para a limitação regional do sociólogo. Os estudos de Silvio Romero e Raimundo Nina Rodrigues sobre os negros no Brasil foram decisivos para que Freyre trilhasse o caminho que o levaria, mais tarde, a ter argumentos para delimitar simbolicamente uma divisão regional. Foi em Romero que Freyre conheceu as influências africanas deixadas nos brasileiros através da mestiçagem, e Nina Rodrigues que apresentou a Bahia como o Estado do país que maior absorveu tais influências. Portanto, os Congressos Afro-brasileiros são considerados neste trabalho mais como uma oportunidade para Freyre reafirmar suas ideias que foram influenciadas por pensadores brasileiros que o antecederam.

A literatura e a crítica literária também tiveram papel decisivo para o conhecimento da construção da noção de região Nordeste a partir de Freyre. Seria muito mais difícil compreender o sentimento regionalista sem ter lido o *ciclo da cana-de-açúcar* de José Lins do Rego. Seria complexo relacionar a temática racial das correntes deterministas no Brasil com a situação do mestiço sem ter lido *O mulato*, de Aluísio Azevedo. Muito pior teria sido compreender o enaltecimento de Recife, sem ter conhecimento do prefácio de *O cabeleira*, de Franklin Távora. O que dizer, então, de como seria ter aprendido sobre a discussão da miscigenação sem ler a obra *História da literatura brasileira*, de Silvio Romero?

Em suma, os recursos da História, Antropologia, Sociologia, Literatura e Crítica Literária foram fundamentais para a execução hermenêutica desta dissertação.

Não se pode esquecer, também, que os historiadores Dante Moreira Leite e Carlos Guilherme Mota auxiliaram a pesquisa através dos esclarecimentos que deram sobre as contradições presentes nos discursos de Gilberto Freyre. Sem eles, teria sido árduo o trabalho de compreender os motivos de tantas distorções e incoerências entre as ideias de um só autor. Entretanto, esta pesquisa demonstra a importância de procurar compreender a contextualização histórica na qual o autor se encontrava quando produziu suas obras, para que se possa refletir não sobre sua condição de homem e intelectual conservador, mas sobre sua condição de conservador em função de sua historicidade.

## REFERÊNCIAS

- ALBUQUER JÚNIOR, Durval Muniz de. **A invenção do nordeste e outras artes**. 5. ed. São Paulo: Cortez, 2011.
- ANDERSON, Perry. Modernidade e revolução. Tradução Maria Lúcia Montes. **Novos estudos Cebrap**, São Paulo, n. 14, fev. 1986, p. 2-15.
- AZEVEDO, Neoraldo Pontes de. **Modernismo e regionalismo**: os anos 20 em Pernambuco. João Pessoa: Secretaria da Educação e Cultura da Paraíba, 1984.
- BOAS, Franz. **Antropologia cultural**. Apresentação e tradução de Celso Castro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. 6. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.
- CANDIDO, Antonio. **A revolução de 30 e a cultura**. In: A educação pela noite. 6. ed. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2011, p.219-240.
- CARNEIRO, Edison; FERRAS, Aydano do Couto. O negro no Brasil. **Trabalhos apresentados ao 2º Congresso Afro-Brasileiro**: Bahia. Civilização Brasileira S.A: Rio de Janeiro, 1940.
- CASTELO, José, Aderaldo. **José Lins do Rego**: modernismo e regionalismo. São Paulo: EDART, 1961.
- CHIAPPINI, Lígia. Introdução. In: ARENDT, João Claudio; NEUMANN, Gerson Roberto. **Regionalismus – Regionalismos**: subsídios para um novo debate. Caxias do Sul: Educs, 2013.
- COSTA, Emília Viotti da. Introdução ao Estudo da Emancipação Política. In: MOTA, Carlos Guilherme. **Brasil em perspectiva**. São Paulo: DIEFEL, 1974.
- CUCHE, Denys. **A noção de cultura nas ciências sociais**. 2. ed. Bauru, SP: Educs, 2002.
- CUNHA, Germanna França da. **De Bom Jardim a Paris**: a vida e a obra do compositor Dimas Sedíceas. Campinas, SP: s. n., 2002.
- D'ANDREA, Moema Selma. **A tradição (re)descoberta**: o pensamento de Gilberto Freyre no contexto das manifestações culturais e literárias nordestinas. 2.ed. Campinas: Unicamp, 2010.
- ELIAS, Norbert. **O processo civilizador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.
- A força de uma representação: cultura letrada e identidade paulista (1850-1900). **Clio** (Lisboa), v. 14-15, p. 109-130, 2006.
- FREYRE, Fernando de Mello. O movimento regionalista e tradicionalista e a seu modo também modernista – algumas considerações. **Ciência & trópico**. Recife, v. 5, n. 2, p. 775-



188, 1977. Disponível em: <<http://periodicos.fundaj.gov.br/CIC/article/viewFile/184/95>>. Acesso em: 26/06/2016.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala**: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 51. ed. São Paulo: Global, 2006.

\_\_\_\_\_. **Como e porque sou e não sou sociólogo**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1968a.

\_\_\_\_\_. **Manifesto regionalista**. 6. ed. Recife: Instituto Joaquim Nabuco, 1976.

\_\_\_\_\_. **Nordeste**: aspectos da influência da cana sobre a vida e a paisagem do Nordeste brasileiro. 3. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1961.

\_\_\_\_\_. **Região e tradição**. 2. ed. Rio de Janeiro: Gráfica Record, 1968b.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GIUCCI, Guillermo; LARRETA, Enrique Rodríguez. **Gilberto Freyre**: uma biografia cultural – a formação de um intelectual brasileiro: 1900-1936. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

GUIMARÃES, Manoel Luis Salgado. Nação e civilização nos trópicos: o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e o Projeto de uma História Nacional. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, n. 1, 1988, p. 5-27.

GUTERRES, Janete Terezinha Sloczianski. **Os direitos humanos e a proteção jurídica das pessoas com deficiência**: uma análise a partir da realidade brasileira. Unijui, 2012.

HAESBERT, Rogério. Região, regionalização e regionalidade: questões contemporâneas. **Antares** (Letras e Humanidades), Caxias do Sul, n. 3, jan./jul. 2010, p. 2-24.

JOACHIMSTHALER, Jürgen. A literarização da região e a regionalização da literatura. **Antares** (Letras e Humanidades), Caxias do Sul, n. 2, jul./dez. 2009, p. 27-60.

LAFETÁ, João Luiz. **1930**: a crítica e o modernismo. São Paulo: Ed. 34, 2000.

LAZZARI, Alexandre. **Entre a grande e a pequena pátria**: letrados, identidade gaúcha e nacionalidade (1860-1910). Campinas, SP: [s.n], 2004.

LEITE, Dante Moreira. Em busca do tempo perdido. In: \_\_\_\_\_. **O caráter nacional brasileiro**: história de uma ideologia. 3. ed. rev., ref. ampl. São Paulo: Pioneira, 1976. p. 268-279.

MAIO, Marcos C. A medicina de Nina Rodrigues: análise de uma trajetória científica. **Cad. Saúde Pública**, Rio de Janeiro, v. 11, n. 2, 1995, p. 226-237. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-311X1995000200006&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-311X1995000200006&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em: 26 jun. 2016.

MIGUEL-PEREIRA, Lúcia. Regionalismo Capítulo IV. In: \_\_\_\_\_. **Prosa de Ficção: de 1870 a 1920**. 3. ed. RJ: J. Olympio; Brasília: INL, 1973.

MOTA, Carlos Guilherme. Cristalização de uma ideologia: a cultura brasileira. In: \_\_\_\_\_. **Ideologia da cultura brasileira 1933-1934: pontos de partida para uma revisão histórica**. 4. ed. 2. imp. São Paulo: Ática, 1980. p. 53-74.

MOTTA, Robert. **Os Afro-brasileiros (anais)**. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Massangana, 1985.

MURARI, Luciana. **Natureza e cultura no Brasil (1870-1922)**. São Paulo: Alameda, 2009.

NEDEL, Letícia Borges. **Um passado novo para uma história em crise: regionalismo e folcloristas no Rio Grande do Sul (1948 - 1965)**. 2005. xi, 560 f., il. Tese (Doutorado em História)—Universidade de Brasília, Brasília, 2005.

ORTIZ, Renato. **Cultura brasileira & identidade cultural**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

PAZ, Clilton Silva da. **Um monumento ao negro: memórias apresentadas ao Primeiro Congresso Afro-brasileiro do Recife, 1934**. 2007. 149 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de História, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007. Disponível em: <[http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select\\_action=&co\\_obra=106719](http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_action=&co_obra=106719)>. Acesso em: 25 jun. 2015.

RAMPINELLI, Valdir José. **Os 500 anos: a conquista interminável**. Petrópolis, RJ: VOZES, 1999.

RIBEIRO, Cristina Betioli. **O norte – um lugar para a nacionalidade**. Campinas, São Paulo: [s.n.], 2003.

RIBEIRO JÚNIOR, José. O Brasil Monárquico em Face das Repúblicas Americanas. In: MOTA, Carlos Guilherme. **Brasil em perspectiva**. São Paulo: DIEFEL, 1974.

RODRIGUES, Raimundo Nina. **Os africanos no Brasil**. 7.ed. São Paulo: Nacional, 1988.

ROMERO, Silvio. **História da literatura brasileira: contribuições e estudos gerais para o exato conhecimento da literatura brasileira**. Tomo I. 3. ed. aum. Rio de Janeiro: José Olympio, 1943.

SANTOS, Rafael José dos. A “ânsia topográfica”: geografia, literatura e região no século XIX. **Brasil Brazil**. Porto Alegre, v. 25, p. 72-93, 2012.

\_\_\_\_\_. **Antropologia para quem não vai ser antropólogo**. Porto Alegre: Tomo Editorial, 2010.

\_\_\_\_\_. O engenho, a cidade e a seca: notas sobre a produção simbólica do nordeste. **Guavira Letras: Revista eletrônica do Programa de Pós-Graduação em Letras UFMS**. Três Lagoas – MS, v. 17, p. 124-162, 2013.

SANTOS, Rafael José dos; GAYER, Priscila. Imagens de um País: da mestiçagem à “Marca Brasil”. In: **XXIX Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação**. Universidade de Brasília, set. 2006. Disponível em: <<http://www.portcom.intercom.org.br/pdfs/77511650196373071700559327414085439884.pdf>>. Acesso em: 26 jun. 2016.

SCHNEIDER, Alberto Luiz. **Silvio Romero, hermeneuta do Brasil**. São Paulo: Annablume, 2005.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SOUZA, Jessé. Gilberto Freyre e a singularidade cultural brasileira. **Tempo social**. Rev. Sociol. USP. São Paulo, v. 12, n. 1, p. 69-100, 2000. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ts/v12n1/v12n1a05.pdf>>. Acesso em: 17 nov. 2015.

TÁVORA, Franklin. **O cabeleira**. São Paulo: Martin Claret, 2010.

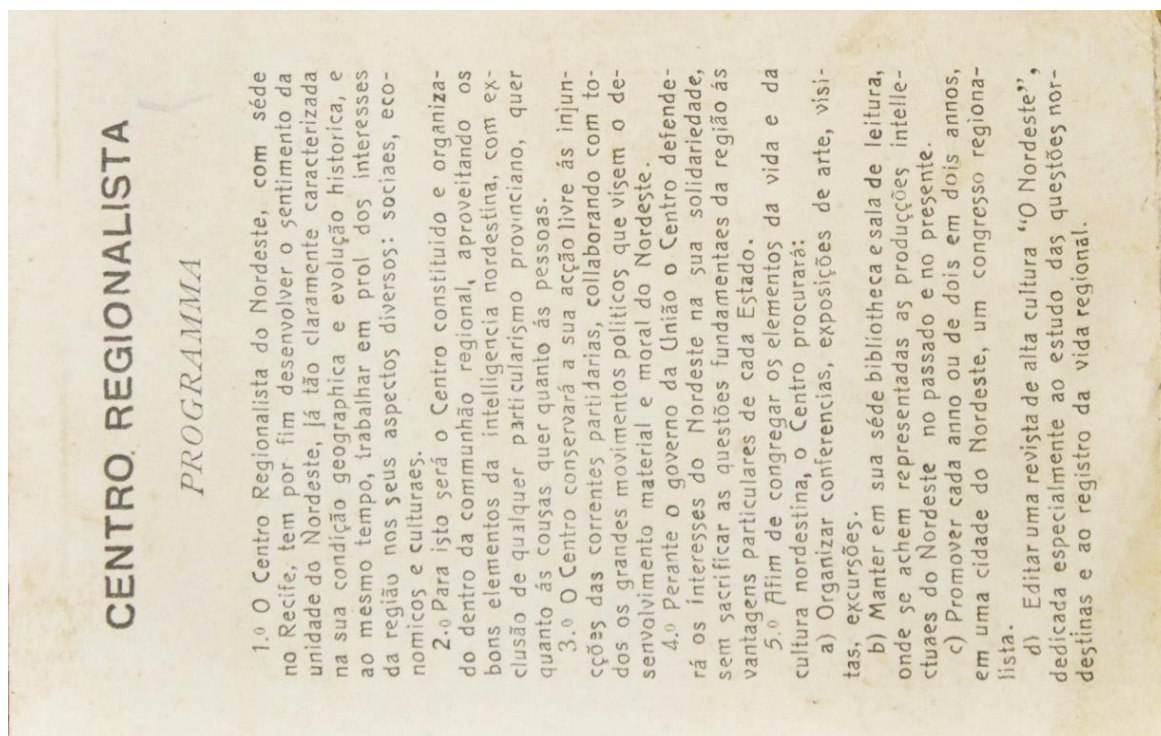
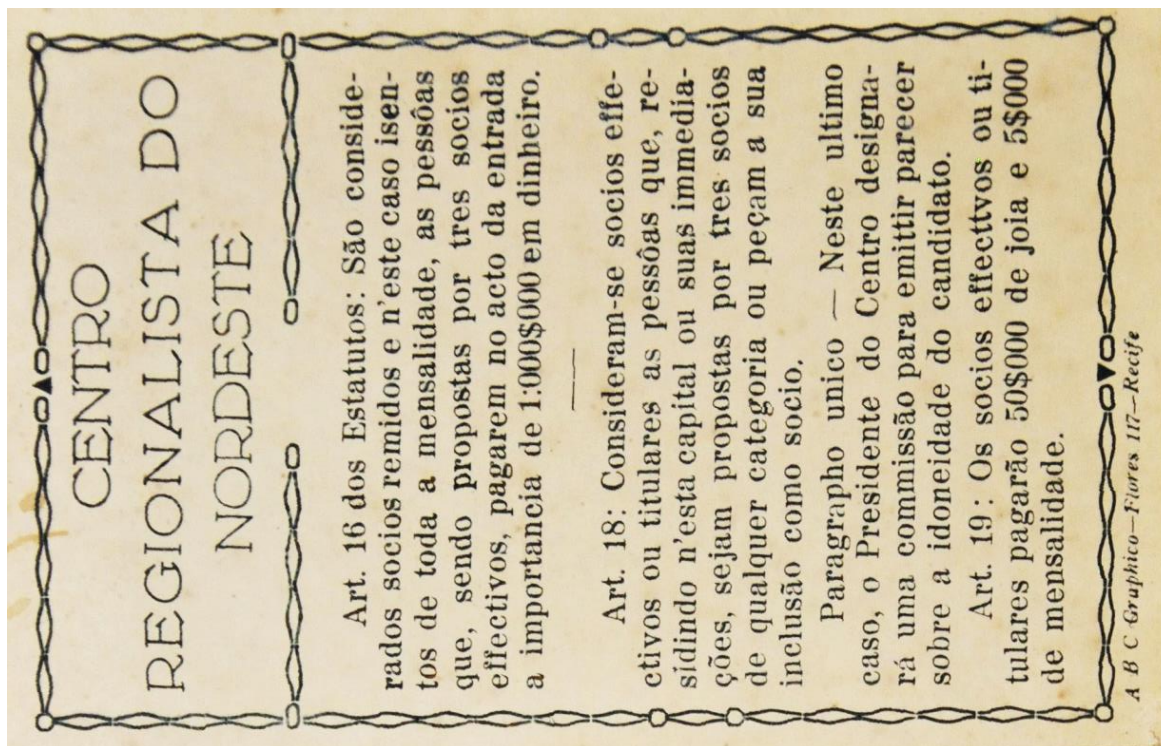
VACONCELLOS, Gilberto Felisberto. **O xará de Apipucos**. São Paulo: Casa Amarela, 2000.

VENTURA, Roberto. **Estilo tropical: história cultura e polêmicas literárias no Brasil, 1870-1914**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

VERGER, Pierre. **Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos: dos séculos XVII a XIX**. Tradução de Tasso Gadzanis. São Paulo: Corrupio, 1987.

## **ANEXOS**

**ANEXO A – CARTÕES DO CENTRO REGIONALISTA DO NORDESTE. FONTE: FUNDAÇÃO GILBERTO FREYRE.**



## CARTÃO POSTAL

*Tenho o prazer de communicar a U. Exc.*  
*que, por lembrança do sr. ....*  
*..... foi U. Exc. proposto*  
*e considerado socio .....*  
*do Centro Regionalista do Nordeste. Con-*  
*tando com a valiosa collaboração do distin-*  
*cto consocio, subscrevo-me de U. Exc.*

*Atto. amo. obro.*

**Secretario Geral**

*Recife.*

*Endereço*

## BILHETE POSTAL

CORRESPONDENCIA

ENDEREÇO



ANEXO B - ENTREVISTA AGILBERTO FREYRE. FONTE: FUNDAÇÃO GILBERTO FREYRE.

- 2 -

5 - Qual o livro que maior contribuição ofereceu no campo sociológico?

R. Não me considero autor de livros particulares ou isolados, mas de um grupo de trabalhos que só em conjunto tem sentido (admitido, é claro, que tenham algum sentido). Há escritores - e creio ser um deles - que criam uma variedade de obras dentro de uma unidade de plano. Essas obras formam um bloco difícil de ser partido em "livros" puramente individuais. Considero-me sempre mal interpretado quando um crítico se refere a um dos meus livros como minha definição total e definitiva sobre assuntos que venho procurando considerar através de vários trabalhos, alguns ainda não publicados, e <sup>que estão sendo publicados</sup> buscando dominar um conjunto difícil de ser dominado.

*estapas diligentes.*

*considerando-o o ade. seguinte. Juvenis e au*

\* \* \* \*

## ANEXO C- CONTO DA TARTARUGA SERGIPANO x CONTO DA TARTARUGA AFRICANO DA COSTA DOS ESCRAVOS

ção da concha que se projeta sobre a cauda) da tartaruga não acomoda um hóspede. A tartaruga, tendo edificado a sua casa, fez a varanda na parte posterior". Outros provérbios ou ditados parecem indicar que a tartaruga é tratada com reverência ou respeito, assim neste: "O caracol deve ser tratado com a mesma consideração que a tartaruga".

Ora, se percorrermos os contos da tartaruga colhidos por Ellis entre os nagôs ou iorubanos, verificamos que diversos deles têm curso ou pelo menos uma versão equivalente entre nós. Precisamente encontramos, nos *Contos populares*, um conto de Sergipe que é evidentemente calcado sobre um conto africano da tartaruga.

Há toda vantagem em compará-los.

---

*Conto brasileiro de Sergipe: O CÁGADO E O TEIÚ* (Dr. Sílvio Romero):

"Foi uma vez, havia uma onça que tinha uma filha, o teiú queria casar com ela e amigo cágado também. O cágado, sabendo da pretensão do outro, disse em casa da onça que o teiú para nada valia e que até era o seu cavalo. O teiú, logo que soube disto, foi ter à casa da comadre onça e asseverou que ia buscar o cágado para ali e dar-lhe muita pancada à vista de todos e partiu.

"O cágado, que estava na sua casa, quando o avistou de longe, correu para dentro e amarrou um lenço na cabeça, fingindo que estava doente. O teiú chegou na porta e o convidou para darem um passeio em casa da amiga onça; o cágado deu muitas desculpas, dizendo que estava doente e não podia sair de pé naquele dia. O teiú teimou muito: "Então, disse o cágado, você me leva montado nas suas costas". "Pois sim, respondeu o teiú, mas há de ser até longe da porta da amiga onça". "Pois bem, mas você há de deixar eu botar o meu *caquinho* de sela, porque assim em osso é muito feio". O teiú se massou muito e disse: "Não, que eu não sou seu cavalo!" "Não é por ser meu cavalo, mas é muito feio". Afinal o teiú consentiu. "Agora, disse o cágado, deixe botar minha *brida*". Novo barulho do teiú e novos pedidos de desculpas do cágado, até que conseguiu pôr a brida no teiú e munir-se do mangual, esporas, etc. Partiram; quando chegaram em lugar não muito longe da casa da



onça, o teiú pediu ao cágado que descesse e tirasse os arreios, senão era muito feio para ele ser visto servindo de cavalo. O cágado respondeu que tivesse paciência e caminhasse mais um bocadinho, pois estava muito incomodado e não podia chegar a pé. Assim foi enganado o teiú até à porta da casa da onça, onde ele lhe meteu o mangual e as esporas a valer. Então gritou para dentro de casa: "Olha, eu não disse que o teiú era meu cavalo? Venham ver!" Houve muita risada e o cágado, vitorioso, disse à filha da onça: "Ande, moça, monte-se na minha garupa e vamos casar". Assim aconteceu com grande vergonha para o teiú".

*Conto africano da Costa dos Escravos (Ellis) :*

"Meu *alô* é sobre a tartaruga e o elefante."

Um dia, a fada da cabeça pelada disse aos outros animais que ela era capaz de fazer do elefante seu cavalo, mas todos os animais declararam: "Não, tu não és capaz de montar no elefante". Ela replicou: "Bem, eu aposto que hei de entrar na cidade montada no elefante". E os outros animais aceitaram a aposta. A tartaruga foi à floresta procurar o elefante e, encontrando-o, disse-lhe: "Meu pai, todos os animais andam dizendo que você não vai à cidade porque é muito desajeitado e corpulento". O elefante ficou muito zangado e disse: "Os animais são uns bobos. Se eu não vou à cidade é porque prefiro ficar na mata. Além disso, eu não conheço o caminho da cidade". "Oh, disse a fada de cabeça pelada, então venha comigo. Eu lhe ensinarei o caminho da cidade e você fará os animais ficarem corridos de vergonha". O elefante aceitou e partiram os dois. Quando estavam próximos à cidade, disse a tartaruga: "Meu pai, eu estou muito cansada. Deixe eu subir nas suas costas". "Pois não", disse o elefante. Ele ajoelhou-se e a tartaruga subiu-lhe às costas. Seguiram caminho. A fada de cabeça pelada propôs então: "Meu pai, quando eu coçar suas costas você deve correr e quando eu bater com minha cabeça nas suas costas, você deve correr mais depressa ainda: assim você fará uma figura muito bonita na cidade". O elefante disse: "Perfeitamente". Ao chegar perto da cidade, a tartaruga coçou as costas do elefante e este pôs-se a correr. Bateu nas costas com a cabeça e o elefante correu ainda mais. Quando os animais viram isto, ficaram pasmos. Todos estavam em suas casas, olhando das janelas. E a tartaruga gritou-lhes: "Eu não

disse que entrava na cidade montada no cavalo de meu pai?" "O que quer dizer — cavalo de seu pai?", perguntou o elefante enfurecendo-se. "Eu estou caçando com você", disse a tartaruga. Mas o elefante viu que os outros animais estavam rindo-se e ficou ainda mais enfurecido.

"Espera que eu vou atirar-te aqui nestas pedras duras e quebrar-te em pedaços", gritou ele. "Isto é muito bom, disse a fada de cabeça pelada. Atire-me aqui. Isso quero eu. Tenho certeza que não hei de morrer nem ferir-me. Se você quer matar-me, deve levar-me ao atoleiro. Lá sim, morrerei afogada na lama e na água". O elefante acreditou nela; correu ao atoleiro e atirou a tartaruga na lama. Levantou a pata para esmagá-la, mas a fada de cabeça pelada mergulhou no lodaçal e saiu em outro lugar. Então ela gritou aos animais que estavam olhando: "Eu não disse que havia de entrar na cidade cavalgando o cavalo de meu pai?" O elefante, vendo que não poderia apanhar a fada de cabeça pelada, voltou a toda a brida para as matas. Assim que chegou lá disse aos outros elefantes: "Sabem vocês o que aquela costas-quebradas me fez?" E contou a eles a história. Os outros elefantes disseram: "Você foi um maluco para levar aquela costas-quebradas à cidade". E desde então os elefantes nunca mais puseram os pés na cidade."

A diferença entre as duas versões é suficientemente explicada pelas adaptações que os novos meios sociais impõem aos mitos e contos importados. Melhor se vê isto na seguinte versão do mesmo conto, tal qual a encontro entre os africanos desta cidade. O começo do conto se ressentia das idéias católicas que os negros receberam no Brasil.

**ANEXO D – CORRESPONDÊNCIA DE ARIANO SUASSUNA PARA GILBERTO FREYRE. FONTE: FUNDAÇÃO GILBERTO FREYRE.**

  
 MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO E CULTURA  
 UNIVERSIDADE DO RECIFE  
 FACULDADE DE FILOSOFIA DE PERNAMBUCO  
 RUA NUNES MACHADO N.º 42  
 RECIFE - PERNAMBUCO - BRASIL

CP 275 pl doc 1

Recife, 2 de junho de 1958

Meu caro Gilberto:

O portador é o presidente do Teatro Adolescente. Tendo o grupo um pedido a lhe fazer, referente a uma dotação da Assembleia, peço uma entrevista a você mas não quis ir sem esta apresentação. É claro que se houver alguma dificuldade, você explicará a eles, não devendo, de modo nenhum, se contrariar pela posição de patrono.

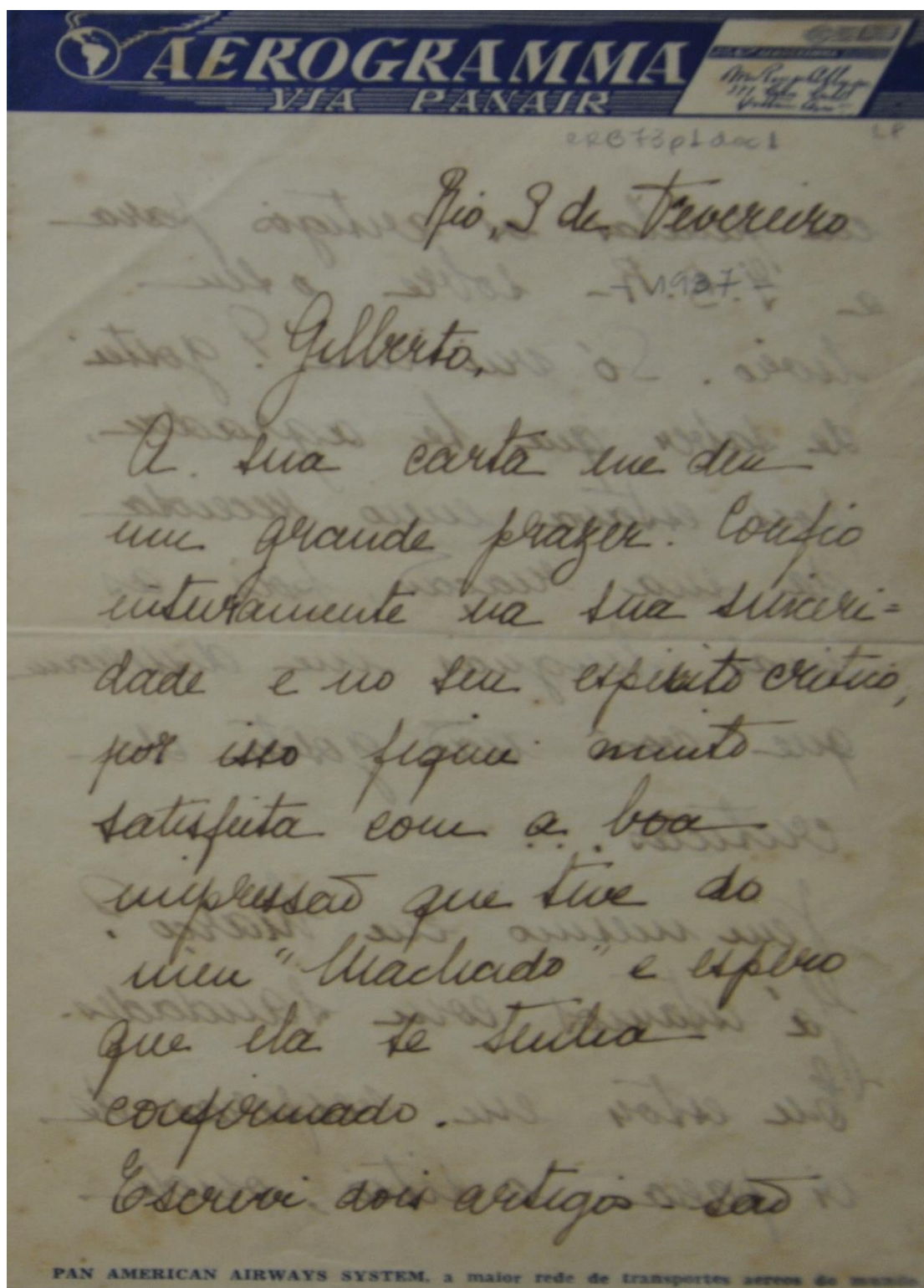
Com um grande abraço de

Ariano Suassuna

P. S.: Um crítico do Rio, procurando em me atacar, chamou-me de "Gilberto Freyre popular enviado pelo Nordeste ao Sul". Fiquei honradoíssimo.



**ANEXO E – CORRESPONDÊNCIA DE LÚCIA MIGUEL PEREIRA A GILBERTO FREYRE. FONTE: FUNDAÇÃO GILBERTO FREYRE.**



em cartas antigas para  
o J. B. R. sobre o seu

livro. Só me dá? gostei

de saber que te agradou,

pois estava meio suado

da sua suada, pois as

suas linguas me deram

que braci não gostei de

críticas. A. mas sempre

seu livro me deu

a impressão de

que estou em. esperanças de

vi para o futuro, sou

por me pôr "no pasto"  
pois ainda meio suado.

Mas também estarei

aqui em princípios

de Março.

O seu nome é sempre

luminado aqui onde

costa amigos certos.

Neste número me me

pouco.

Saudades de

Luca Albuquerque

ANEXO F – TRECHO DE PÁGINA DO JORNAL *A IMPRENSA* (NATAL - RN: 1º DE ABRIL DE 1925) COM ENTREVISTA A GILBERTO FREYRE. FONTE: FUNDAÇÃO GILBERTO FREYRE.

O "folk lore" do Nordeste é outra riqueza. E a cozinha tem tradições e valores a oferecer ao Brasil, que os conhece mal. É a cozinha de senhores de engenho, com as suas comidas de côco, os seus adubos, a sua decoração rica como a de Minas é a dos capitães-generaes—larta cozinha de lombos de porco, de espessas sôpas, de queijadas e doce de leite.

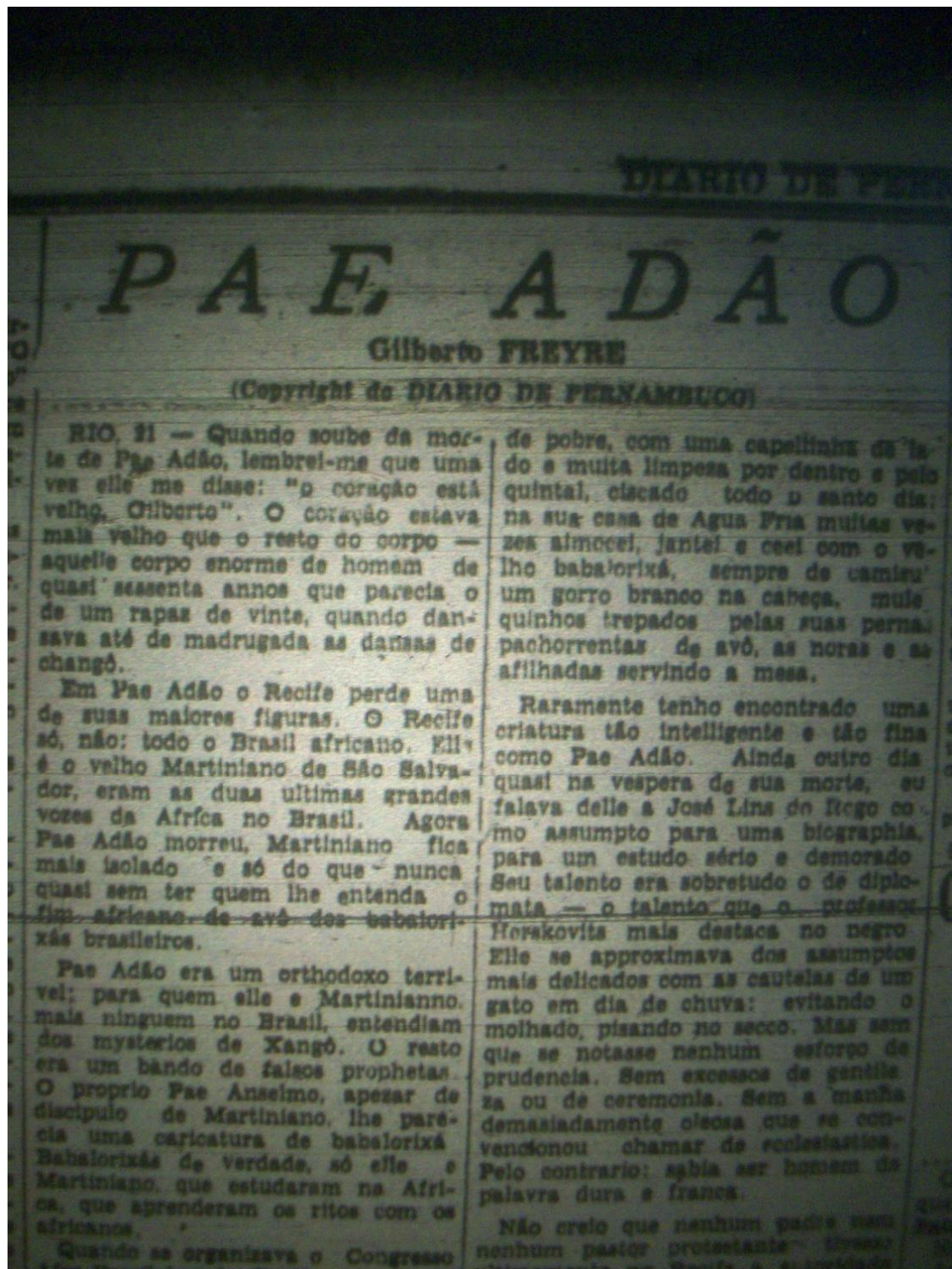


**ANEXO G – FOTO DA ABERTURA DO CONGRESSO AFRO-BRASILEIRO DE RECIFE EM 1934 NO TEATRO SANTA ISABEL. FONTE: FUNDAÇÃO JOAQUIM NABUCO.**





ANEXO H – REPORTAGEM DO JORNAL DIÁRIO DE PERNAMBUCO DE GILBERTO FREYRE SOBRE MORTE DE PAI ADÃO. FONTE: FUNDAÇÃO JOAQUIM NABUCO - SETOR DE MICROFILMAGENS.





nos brasileiros.

Pae Adão era um orthodoxo terrível; para quem elle e Martiniano, mais ninguém no Brasil, entendiam dos mysterios de Xangô. O resto era um bando de falsos prophetas. O proprio Pae Anselmo, apesar de discipulo de Martiniano, lhe parecia uma caricatura de babalorixá. Babalorixás de verdade, só elle e Martiniano, que estudaram na Africa, que aprenderam os ritos com os africanos.

Quando se organizava o Congresso Afro-Brasileiro do Recife, reuniram-se uma vez na Tamarineira todos os babalorixás e todas as ialorixás do Recife. Foi uma reunião pittoresca, mas agitadaissima. Quasi brilho punhal.

O dr. Manoel Ferreira, director de Saude do Estado do Rio, esteve presente ao conclave, a convite de Ulysses Pernambucano — o psychiatra illustre, a quem as seitas africanas do Recife devem a sua liberdade de culto. E o dr. Ferreira ha de lembrar-se do medonho barulho provocado por Pae Adão. Pelos seus sentimentos de orthodoxia.

A idéa do Congresso lhe pareceu desde o principio magnifica: estudar os problemas dos brasileiros descendentes de africanos, sua religião, seu passado, suas condições de vida e de saude, sua arte. Foi um dos maiores entusiastas do Congresso. Posso mesmo dizer que foi em Pae Adão que encontrei o melhor inspirador para a direcção que tomou afinal o congresso — unico no genero. Mais de uma vez elle me procurou em casa para tratar do assumpto. E com os meus livros e as minhas revistas sobre a Africa, pude verificar como era enorme a erudição do velho babalorixá sobre coisas e linguas africanas. Arthur Ramos teria encontrado nellum collaborador magnifico para os seus estudos.

Herexovius mais destaca no negro. Elle se approximava dos amplexos mais delicados com as cautelas de um gato em dia de chuva: evitando o molhado, pisando no secco. Mas sem que se notasse nenhuma esorço de prudencia. Sem excessos de gentileza ou de cerimonia. Sem a manha demasiadamente oleosa que se convencionou chamar de ecclesiastica. Pelo contrario: agia ser homem de palavra dura e franca.

Não creio que nenhum padre nem nenhum pastor protestante — tivesse ultimamente no Recife a autoridade de Pae Adão. Do mesmo modo que nenhum tinha o seu prestigio. Elle era, na verdade, uma dessas criaturas a quem se tem vontade de contrariar a vida, de confessar as duvidas de pedir conselhos. O typo do confessor. E a gente do Fundão vinha se confessar com elle de joelho, tomando-lhe antes a benção, chamando-o de Pae.

Nunca abusou dessa autoridade. Mais de uma vez vi-o conter excessos ou exaggeros de beatas de xangô.

Seu enterro, me escreve José Tasso, que foi com Cicero Dias ver Pae Adão morto dentro do seu grande craxão preto cheio de flores de canthiro, foi um acontecimento. Especialmente de chegada de Dantas Barreto, de enterro de Joaquim Nabuco.

O povo do Recife sentiu que desaparecia o seu grande babalorixá: que se ouvia a ultima voz verdadeiramente africana dos xangôs do Nordeste.

## ESTABELECID A IDENTIDADE DO SUICIDA

RAUL ERA AUXILIAR DO COLLEGIO MILITAR E VIVIA CHEIO DE COMPLICAÇÕES AMOROSAS

RIO, 27 (Meridional) — (Net.) — Foi estabelecida a identidade do suicida do



mesmo tempo  
esse barrei-  
e de consu-  
ricação ou  
nessa caso  
dade nacio-  
propria rui-

a chamada  
as feiras  
do inte-  
ningos pas-  
bados.

protestos  
ulação em  
ser atten-  
mesmo exe-

o proprio  
tidario da  
e era for-  
e, em obe-  
ges. E tu-  
cordo com  
assembléa e

o governo  
dar essa  
ulgar por  
leiros, ap-  
Diario de  
ura o pre-  
"impondo  
sabbados

prefeito de

A idéa do Congresso lhe pareceu desde o principio magnifica: estu-  
dar os problemas dos brasileiros  
descendentes de africanos, sua reli-  
gião, seu passado, suas condi-  
ções de vida e de saúde, sua arte.  
Foi um dos maiores entusiastas do  
Congresso. Posso mesmo dizer que  
foi em Paes Adão que encontrei o  
melhor inspirador para a direcção  
que tomou afinal o congresso — uni-  
co no genero. Mais de uma vez elle  
me procurou em casa para tratar  
do assumpto. E com os meus livros  
e as minhas revistas sobre a Afri-  
ca, pude verificar como era enor-  
me a erudição do velho babalorixá  
sobre coisas e linguas africanas. Ar-  
thur Ramos teria encontrado nell-  
um collaborador magnifico para os  
seus estudos.

Sua exigencia para tomar parte  
no Congresso é que era tremenda:  
só elle e Martiniano. Impossivel  
transigir neste ponto com o bom  
amigo de Agua Fria. Mas não hou-  
ve zanga nenhuma entre nós. Nem  
podia haver. Logo ás suas primei-  
ras intransigencias eu me lembrava  
de que outros Paes Adão, louros e  
chefes de seitas mais illustres que a  
sua, tinham se recusado a compa-  
recer ao Congresso de Religiões que  
no fim do seculo passado houve em  
Chicago, a primeira reunião com a  
presença do cardeal Gibbons.

Nossa amizade continuou como  
dantes. Na sua casa de Agua Fria  
que não era nenhum "casarão", co-  
mo saiu num jornal, mas uma casa

Adão mor-  
caixão pre-  
teiro, foi u-  
cio de chaga  
enterro de

O povo e  
aparecia  
que se sum-  
mente africa-  
te

## ESTABE- LHECIDA

RAUL ERA  
MILITAR E  
CA

RIO, 27 (M)  
estabelecida a  
dia 24 ultimo  
contrado um

O cadaver  
pelos empre-  
como sendo d  
a assignatura  
O suicida  
do Collegio, e  
nos.

Os que mais  
ciam não sabe-  
gêto, sendo ao  
muito "certo".  
mesmo vivia u-  
da, pois gastav  
seus vencimentos  
volvido em cas-  
dos.

Foi noivo e  
tempo, demor-  
mente.



**ANEXO I - ENTREVISTA AGILBERTO FREYRE PARA O DIÁRIO DE  
PERNAMBUCO. FONTE: FUNDAÇÃO GILBERTO FREYRE.**

OUVIDO NO RECIFE SOBRE O 2º CONGRESSO AFRO-BRASILEIRO O ESCRIPTOR  
GILBERTO FREYRE

Está anunciado para Novembro ou Dezembro proximo o 2º Congresso Afro-Brasileiro, que será na Bahia. Tendo a idea do primeiro, que se realizou no Recife, partido do sr. Gilberto Freyre, que foi o seu organizador, procuramos ouvil-o a respeito. Disse-nos esse escriptor:-

- Pouco lhe posso adiantar sobre o assumpto. Só há poucos dias soube por uma carta do escriptor Edison Carneiro, que ia realizar-se um segundo Congresso Afro-Brasileiro na Bahia. Receio muito que vá ter todos os defeitos das coisas improvisadas. Deveria ser muito maior o praso para os estudos, para as contribuições dos verdadeiros estudiosos. Os verdadeiros estudiosos trabalham de vagar. A não ser que os organizadores do actual Congresso só estejam preocupados com o lado mais pittoresco e mais artistico do assumpto: as "rodas" de capoeira e de samba, os toques de "candomblê", etc. Este lado é interessantissimo, e na Bahia terá decerto um colorido unico. Mas o programma traçado no 1º Congresso foi um programma mais extenso e incluindo a parte arida, porém igualmente proveitosa para os estudos sociaes, de pesquisas e trabalhos scientificos.

Discordo, ainda, da orientação do 2º Congresso Afro-Brasileiro que vae se realizar na Bahia, no tocante ás relações com o governo do Estado. Estou informado pelo escriptor Edison Carneiro - que é, seja dito de passagem, um dos nosso africanologistas mais intelligentes - que se pleiteia uma subvenção do Governo do Estado da Bahia para o 2º Congresso Afro-Brasileiro. Discordo radicalmente. Creio que esses Congressos de estudiosos deviam ser, como foi o 1º Congresso Afro-Brasileiro reunido no Recife, inteiramente independentes dos governos ou de qualquer organização politica, com in-

- 2 -

teresses ou fins immediatos e partidarios. Essa independencia foi um dos traços caracteristicos do 1º Congresso - o do Recife - e para affirmal-a, José Lins do Rego, Cicero Dias, Mario Lacerda de Mello, eu e alguns outros tivemos de oppor resistencia energica aos que pretenderam deformar aquella reunião de pesquisadores e de estudiosos, prestigiada pela collaboração de africanologistas como o professor Herskovits, num ajuntamento demagogico e de côr partidaria. Creio que os problemas do negro e do mulato no Brasil devem ser discutidos e apresentados com a maior franquesa, com honestidade e com desassombro, indicando-se os effeitos sociaes e mesmo os politicos da oppressão da gente de côr, que aina se observam entre nós. Creio que o facto do Congresso Afro-Brasileiro do Recife ter encarado o negro, e o mestiço de negro, não como um problema de pathologia biologica a exemplo do que fez o proprio Nina Rodrigues, - que era um convencido da absoluta inferioridade do negro e do mulato - mas como um problema, principalmente de desajustamento social, representa uma conquista notavel para os estudos sociaes brasileiros e de profunda repercussão politica. Mas não me parece que os congressos afro-brasileiros devam resvalar para a apologia politica ou demagogica da gente de côr. Seria sacrificar todo o seu interesse scientifico de esforço de pesquisa e de colheita e interpretação honesta do material que está sendo reunido.

Estou certo, entretanto, que os organizadores do 2º Congresso - na Bahia - saberão lhe assegurar um ambiente de independencia e de probidade scientifica.

---